سلسلة شروحات الشيخ

٢

شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

تصنيف الإمام

صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي

المتوفى سنة (٧٣٩) رحمه الله تعالى

شرح فضيلة الشيخ

أ.د. صالح بن عبد العزيز بن عثمان سندي

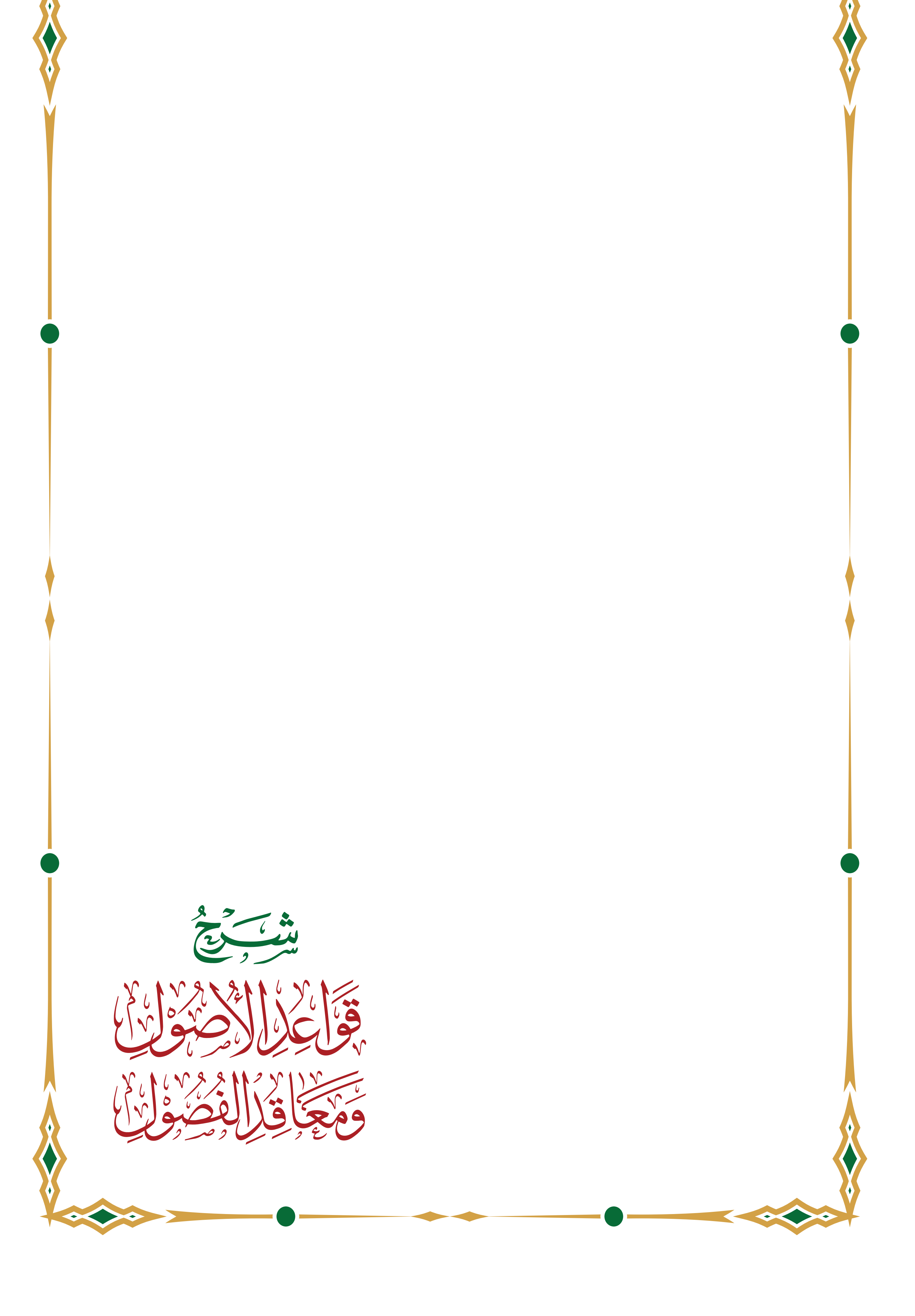
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية




الشيخ لم يراجع التفريغ

النسخة الأولى




شرح
قواعد الأصول
ومعاقد الفصول

سلسلة شروحات الشيخ

٢

شرح
قواعد الأصول ومعاقد الفصول

تصنيف الإمام

صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي

المتوفى سنة (٧٣٩) رحمه الله تعالى

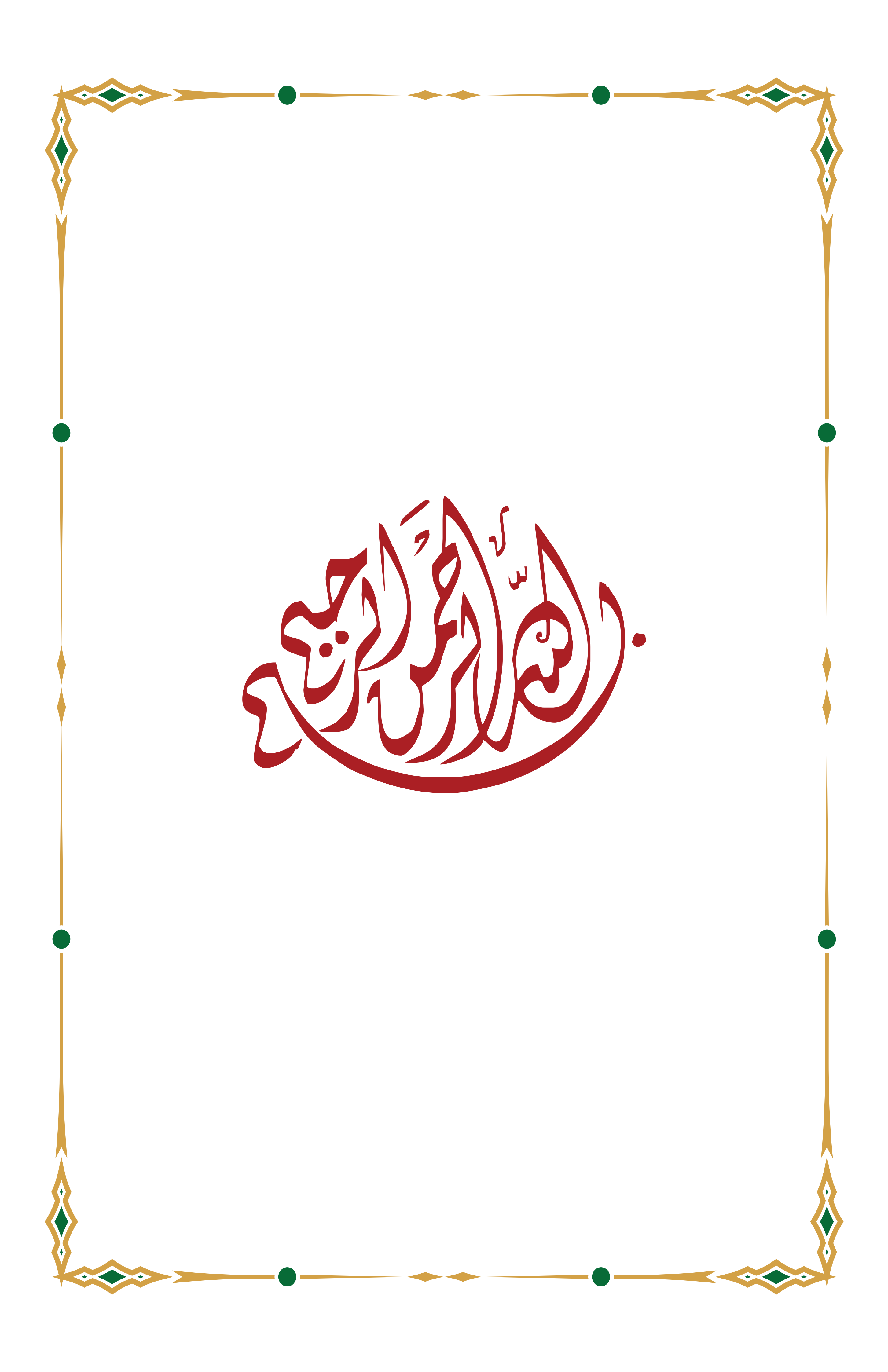
شرح فضيلة الشيخ

أ.د. صالح بن عبد العزيز بن عثمان سندي

أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية

الشيخ لم يراجع التفريغ

النسخة الأولى


بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ نبينا محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا، أمَّا بعد:

ففي هذا اليوم (٢٢) من شهر الله المحرم سنة (١٤٣٧هـ) نجتمعُ في هذا المسجد النَّبوي المبارك لمدارسةِ متنٍ من متونِ أصول الفقه ألا وهو: ((**قواعد الأصول ومعاقد الفصول**)) الذي ألفه الشيخ العلامة **عبد المؤمن بن عبد القوي الحنبلي البغدادي** المولودُ سنة ٦٥٨هـ، والمتوفى ٧٣٩هـ.

وهذا الكتاب **متنٌ من المتون المهمة في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله**، وقد وُصِفَ بأنَّه **من أنفع مختصرات الحنابلة في أصول الفقه** كما وصفه بهذا ابن بدران الحنبلي رحمه الله، وهذه الرسالة اعتنى بها العلماء، ودرّسها العلماء، ودَرَسَها الطلاب حتى إنَّها **كانت مادةً معتمدةً في المعاهد العلمية إبَّان رئاسة الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله لها**.

وهذا المتن متنٌ وجيزٌ مختصر اختصره المؤلف رحمه الله من كتابٍ كبير له سماه بـ ((**تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل**)) وهذا الكتابُ الأصل فيما أعلم مفقود إنَّما مختصره -هو الذي بين أيدينا- جَرَّدَ فيه المسائل عن دلائلها فهو كتابٌ مفيدٌ نافعٌ -إن شاء الله- لطالب العلم الذي يروم أن يتعلم هذا الفنَّ المهم ألا وهو: أصول الفقه.

مؤلف الكتاب وهو: **صفيّ الدين الحنبلي البغدادي** رحمه الله كان عالماً، مبرزًا، أصوليًا، وفرضيًا، وكان له مكانةٌ كبيرة في بلده في بغداد، بل وفي العراق، ورحل إلى الشام وإلى مكة وإلى غيرهما، والتقى بكبار أهل العلم ومنهم شيخ الإسلام ابن تيّمية رحمه الله بل

إنَّه اختصر كتابه ((منهاج السنة)) اختصره في مجلدين، وثناءُ العلماء عليه كثير في ديانته، وتعففه، وفي ذكائه، وفطنته -عليه رحمة الله-.**هذا عن الكتاب، وهذا عن المؤلف.**

أمَّا هذا الفن الذي نرغب أن ندرسه من خلال هذا المتن فهو (علم أصول الفقه) وهو **علمٌ نافعٌ مفيدٌ لطالب العلم لا غنى له عنه.**

ويَحْسُنُ التقديمُ بين يديّ هذه الرسالة بذكر **المبادئ العشرة** التي يحسُنُ بطالب العلم أن يحيط بها قبل دراسة أي علم.

كما قال ابن الصبّان رحمه الله:

إنَّ مبادئ كل فن عشرة
الحدُ والموضوعُ ثم الثمرة
ونسبةٌ وفضله والواضع
والاسمُ الاستمدادُ حكمُ الشارع
مسائلٌ والبعضُ بالبعضِ اكتفى
ومن درى الجميعَ حازَ الشرفَ

هذه المبادئ العشرة التي يحَسْنُ بطالب العلم أن يعلمها قبل أن يَلِجَ إلى الفن الذي يريد.

أولًا:الحد:- يعني: التعريف.

هذا العلم هو: علمُ أصول الفقه، وقد يُذْكر اختصارًا بـ:(علم الأصول)، والغالب أنه إذا أُطلق هذا الاصطلاح -يعني علم الأصول- فيُراد به: أصول الفقه عند المتأخرين.

أصول الفقه: مصطلحٌ مركبٌ من جزئين:

١- من: أصول.

٢-ومن: فقه.

وجرت عادة أهل العلم أن يُعرّفوا أصول الفقه من جهتين:

١-يعرفون هذا المصطلح باعتباره مركبًا إضافيًا، هو: عبارة عن مضافٍ ومضافٍ إليه وهذا يلزم فيه تعريف جزئي هذا التركيب.

٢-ويعرفونه أيضًا باعتباره علمًا ولقبًا على فنٍ مخصوص.

أما بالاعتبار الأول: فإنَّ الأصول جمع: أصل، والأصل:

١- ما منه الشيء.

٢- هو الذي يستند الشيء في وجوده إلى غيره.

٣- ما ينبني عليه غيره.

وكل هذه التعريفات بمعنى.

ومن ذلك قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

والأصل يُطلق في الاصطلاح ويُراد به أمور، منها:

١-القاعدةُ المستمرة.

٢- الراجح.

٣-الحكم المستصحب.

٤-الدليل، وهذا هو الغالبُ في الاستعمال، وهذا هو المعنى المقصود في مصطلح أصولِ الفقه، فأصول بمعنى: أدلة، وأصل بمعنى: دليل.

يُقال: هذه المسألة الأصل فيها الدليل الفلاني، من آية أو حديث.

وأمَّا الفقه:

١-فقيل: إنَّ الفقه هو: الفهم.

٢-وقيل: إنَّه الفهم الدقيق. يعني: فَهْمُ المسائل الدقيقة.

٣- وقيل: إنه العلم.

والأقرب -والله أعلم- أنَّه الثاني فموارده في لغةِ العرب بل وفيها جاء في الكتابَ والسنة تدل على أنَّه أخصُّ من مُطْلَقِّ الفَهْم فهو: الفَهْمُ الدقيق.

وأمَّا الفقه في الاصطلاح فقد عُرّف بأنَّه: **العلمُ بالأحكام الشرعية العملية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية.**

(العلم بالأحكام): الأحكام: جمعُ حكمٍ، والحكم: هو إثباتُ شيءٍ لشيء.

(العلم بالأحكام الشرعية) يعني: التي لها تعلقٌ بالشرع بدين الإسلام الذي جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم.

إذن خرج من حدِّ الفقه الأحكامُ العقلية؛ كـ: أنَّ الواحد نصف الاثنين، أو الأحكام الحسيّة؛ كقولك: الشمسُ طالعة، ونحو ذلك.

إنما هو العلم بالأحكام الشريعة العملية.

(العملية): يعني التي تتعلق بأفعال المكلفين، فخرج بهذا الأحكامُ العقديةُ مثلًا فإنَّها تتعلقُ بالاعتقاد لا بالعمل.

(العلمُ بالأحكام الشريعة العملية المكتسب): هذا العلم مكتسبٌ يعني: مُسْتَفاد، ومستنبط.

(من أدلتها) يعني: من أدلة الأحكام التفصيلية.

والدليل التفصيلي: الدليلُ المختصُّ بالمسألةِ الجزئية كقوله تعالى مثلًا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ هذا دليلٌ تفصيلي، بخلافِ الأدلةِ الإجمالية؛ كالقرآن، والسنة -هكذا بإجمال-، أو قول الصحابة، أو القواعد المتعلقة بهذه الأدلة الإجمالية؛ ككون الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي التحريم، وما إلى ذلك.

فهذا هو موضوعُ علم الأصول لا علم الفقه.

فالأصوليُ لا يبحثُ في الأدلة التفصيلية إنَّما هذا شأنُ الفقيه.

الفقيه هو الذي يبحث في الأدلة التفصيلية في قوله تعالى مثلًا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ أو ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ وما إلى ذلك، لكنَّه يستنبط ذلك من خلال ما يُمَهِدُه له الأُصوليّ كما سيأتي بيانه -إن شاء الله-.

إذن هذا هو الفقه في الاصطلاح الذي استقر عليه الأمر في تعريف الفقه فهو علمٌ مخصوص بهذا الجانب، وهو: **الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسائل العملية التي تستنبط وتُستفاد من الأدلة التفصيلية**، وبالتالي خَرَجَ من هذا علمُ المُقلِّد فإنَّه ليس مبنيًّا على استنباط؛ لأنَّه ليس أهلًا له ، إنمَّا هذا شأن الفقهاء المجتهدين.

ولاحظ معي أنَّ العلماء يذكرون في تعريف الفنون أنَّ هذا الفن هو العلم بكذا وكذا، وهذا يُراد به تحصيل ملكة هذا العلم لا أنَّه العلم نفسه -ليس هو العلم ذاته- يعني: حينما قالوا: الفقه هو العلم بالأحكام إلى آخره. هذا هو تعريفٌ للملكة المراد اكتسابها في هذا الفن.

أمَّا العلم نفسه فإنه هو الأحكام. الأحكام الشرعية: هو الفقه.

وبالتالي فمن عَرّفَ العلم باعتبار موضوعه، أو باعتباره هو بذاته فإنه يقول: الأحكام الشرعية، وإذا أراد تحصيل ملكة هذا الفن فإنه يقول: هو العلم بكذا، كما سيأتي معنا في أصول الفقه، عرّفوا الأصول مثلًا بأنه: العلم بالأدلة الإجمالية، هذا العلم بالأصول وليس هو الأصول.

أما الأصول فهو: الأدلة الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

المقصود أن هذا هو تعريف هذا المصطلح باعتباره مركبًا إضافيًا.

أمَّا باعتباره لقبًا وعلمًا فإنَّ أصول الفقه أصبح علمًا على عِلْمٍ مخصوص، وفنٍ مخصوص عند أهل العلم وسيأتي في تعريف المؤلف-رحمه الله- أنَّه **أدلةُ الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحالُ المستفيد**، وبعضهم يقول: -كما مرّ قريبًا -**العلم بالأدلة الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.**

علم أصول الفقه هذا المصطلح يدور على هذا الذي علمتَه فهو يتعلق بالأدلة الإجمالية لا بالأدلة التفصيلية ثمّ بكيفية الاستفادة، والاستنباط منها وحال هذا الذي يستفيد وحال هذا الذي يستنبط، وهو المجتهد ويتبعه أيضًا المقلِّد كما سيأتي -إن شاء الله-.

قال: (والموضوع).

الموضوع: هو الشيء يُبحث فيه في الفن.

ما هو الذي نبحثه في علمِ أصول الفقه؟

الجواب: هو الأدلة الإجمالية.

هذا هو الموضوع، يعني: الشيء الذي تَبْحَثُ فيه في هذا الفن.

الطب مثلًا ما موضوعه؟ بدنُ الإنسان.

النحو ما موضوعه؟ الكلمة باعتبارها مركبة.

والفقه ما موضوعه؟ أفعال المكلّفين وما يَعْرِضُ لها من هذه الأفعال من كون هذا الأمر مُحرمًا عليها، أو واجبًا عليها، أو مباحًا لها، إلى آخره.

إذن الموضوع الذي نبحث فيه في علم أصول الفقه إنَّما هو الأدلة الإجمالية.

والأدلة الإجمالية -كما سيأتي - منها:

١-أدلة متفقٌ عليها.

٢-أدلة مختلفٌ فيها.

ويتبع معرفة الموضوع معرفةُ المسائل وإن كانت في النظم جاءت متأخرة.

المسائل يعني: العوارض والأحوال التي تَعْرِضُ لموضوع الفن.

فمسائلُ علم أصول الفقه هي: الأحوالُ التي تَعْرِضُ للأدلة الإجمالية من حيث كون هذه الأدلة فيها أمرٌ وفيها نهي، وفيها عام وفيها خاص، وفيها أدلة جزئية قد يُتوهم التعارض بينها فكيف يكون الجمع، وكيف يكون الترجيح وما إلى ذلك من هذه المسائل.

وفي الجملة أصول الفقه مسائله ترجعُ إلى أربعة أبواب:

١-الأدلة.

٢-الأحكام.

٣-طرق الاستنباط، وإن شئت فقل: دِلالاتُ الألفاظ.

٤-الاجتهاد، والتقليد.

هذه هي الأبواب التي ترجع إليها مسائل أصول الفقه.

والمؤلف -في الكتاب الذي بين أيدينا- جعل الكتاب في ثلاثة أبواب ولم يذكر طرق الاستنباط، أو دلالات الألفاظ باستقلال لكنَّه أدخلها في الأدلة فهو بَحَثَ طرق الاستنباط، أو دلالات الألفاظ في باب الأدلة؛ لأنها هي الدِلالات التي تدل عليها هذه الأدلة كما سيأتي -إن شاء الله- أثناء الشرح.

(الثمرة) يعني: ما الفائدة، وما الغاية التي يطلبها طالبُ هذا العلم.

لا شك أنَّ أهم ما يطلبه طالبُ علم أصول الفقه هو تحصيلُ المسلك الصحيح في استنباط الأحكام الشرعية.

علم أصول الفقه قواعدُ، وضوابطُ يرجع إليها الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية من الأدلة، وكيفيةُ التعامل معها في حال اشتباه التعارض أو إرادة الترجيح، وما يحتاجه المجتهد وما يُشترط فيه، وما يَتَعَلَّقُ بأحكام المقلِّد، وما يتبع ذلك من مسائل الفتوى، والمفتي والمستفتي.

إذن هذه هي **الثمرة الأهم في اكتساب هذا العلم ، علمِ أصول الفقه أن تُبنى الأحكام على أصولٍ صحيحة، وعلى قواعد منضبطة مبنيةٍ على تأصيلٍ صحيح.**

وطالبُ العلم بحاجةٍ ماسةٍ في كل زمانٍ إلى علم أصول الفقه ولكنَّه في هذا الزمان هو إليه أحوج، وذلك لأنَّ هذا الزمان المتأخر قد بَرَزَ فيه كثيرٌ من أصحاب الشهوات والشبُهات الذين حرَّفوا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، واخترعوا مَسَالِكَ جديدة في استنباط الأحكام، وأنت ترَى وتسمع كل يوم هؤلاء الذي يخرجون على الناسِ

بفتاوى غريبة وآراءٍ مُخترعة ترجعُ إلى مسالك عقلانية عصرانية، أو إلى ما يُسمى بمنهج التيسير المعاصر وهو الذي يُراد به تطويع الأدلة الشرعية لأهواءِ وشهواتِ الناس وما إلى ذلك من هذه المسالك، ولا تنسَ أيضًا هؤلاء المخالفين لمعتقد أهل السنة والجماعة فإنَّهم ربما اتكئوا على ما يخترعونه أيضًا من أصولٍ في التعامل مع الأدلة الشرعية.

ولذا فإنَّ طالب العلم بحاجة إلى أن يضبط أصول الاستنباط الصحيح، وأن يضبط حدود المصطلحات التي قد يتذرع من خلالها أهل الأهواء.

ثَمة مصطلحات من لم يضبطها فإنَّه قد يدخل عليه الخلل، وقد يُلَبِّسُ عليه بسببها أهلُّ الأهواء والانحراف فيسمعُ المسلمُ اليوم كلماتٍ جميلة براقة ولكنَّها محمولة على غير محملها، وتُبنى عليها شواذ الآراء، تسمعُ كلمة: ((المصلحة))، تسمعُ كلمة: ((التيسير)) تسمعُ كلمة: ((القطع)) و((الظن)) تسمعُ كلمة ((المتشابه)) و((المحكم)) تسمعُ كلمة ((المجاز)) تسمع أمثال هذه المصطلحات، فمثل هذه المصطلحات يجب أن تُضبط في ضوء ما مضى عليه السلف الصالح وما عَرَفَهُ علماء الإسلام الراسخين، **فهذه هي أهم ثمرة يطلبها طالب علم أصول الفقه.**

ثم بعد ذلك (الفضل): ما فَضْلُ هذا العلم؟ لا شك أنَّه أحدُ العلوم الشرعية النافعة، والمهمةُ لطالب العلم، علمٌ مفيد نافعٌ مهمٌ لطالب العلم، وكل ما جاء في الحثَّ على التفقه في الدِّين وفَضْلِ ذلك فإنه يشمل أيضًا هذا العلم باعتباره الوسيلة للتفقه في الدَّين، لا يمكن أن تكون فقيهًا وأنت لا تعرف أصول الفقه، لا يمكن أن تعرف كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة وِفْقَ المنهج الصحيح دون أن تعرف أصول الفقه.

إذن هو علمٌ نافع مفيد لطالب العلم جدًا بل إنَّه لا يقتصر نفعه للفقيه، بل حتى غيره ممن يطلب غير الفقه من العلوم فإنه في أمس الحاجة إلى علم أصول الفقه، فالمفسر مثلًا بحاجةٍ ماسة إلى أن يتفقه في هذا العلم فكيف سيفسر وكيف سيستنبط الأحكام والفوائد

من الآيات دون أن يتسلح بأدوات ذلك وهذا مرجعه إلى علم أصول الفقه ضِمْنَ ما يرجع إليه احتياج المفسر.

كذلك المُحَدِّث الذي يريد أن يتفقه في الحديث هو في أمس الحاجة إلى هذا العلم.

كذلك العقدي -طالبُ علم الاعتقاد- هو أيضًا بحاجة إلى هذا العلم وذلك من حيث النظر في أدلة العقيدة، والتعامل معها، وحملها على وجهها واستنباط المسائل العقدية هذا كلُّه يحتاج إلى أن يكون عنده ملكة أصولية.

كذلك في جانب الردَّ على المخالفين، عِلمُ أصول الفقه من أنفع ما يكون في هذا الباب فالأصوليّ المتمكن يستطيع أن يحاجج المخالفين في الاعتقاد فينتفع بما يذكره الأصوليون في قوادح العلة مثلًا في مباحث القياس في ردَّ الأقوال المخالفة من جهة قَلْبِ الدليل، أو من جهة المعارضة أو ما شاكل ذلك من هذه المسالك.

المقصود أنها هذا العلم من أنفع ما يكون لطالب العلم.

ثم بعد ذلك (النسبة): ما نسبة هذا العلم إلى العلوم الأخرى؟ النسبة هي أنه:

أولًا: أحد العلوم الشرعية

وثانيًا: هو أصلٌ للفقه. يعني: إنما تستفاد معرفة الأحكام الشرعية العملية من خلاله، فهو للفقه كمصطلح الحديث للحديث، وكأصول التفسير للتفسير.

ويتبَعُ ذلك معرفة (الواضع)، يعني: الذي ابتكر التأليف في هذا العلم.

المشهور بل المجمع عليه عند العلماء أنَّ واضع هذا العلم هو الإمام الشافعي رحمه الله وكان سببُ ذلك طلبٌ من الإمام عبد الرحمن بن مهدي الإمام الناقد المُحدث المشهور، فألف رحمه الله بناءً على طلبه هذا الإمام الجليل رسالته المشهورة هذا الكتاب العظيم ((الرسالة)) هو أول ما أُلف في علم أصول الفقه وألفه الشافعي رحمه الله أولًا في العراق ثم لما نزل مِصْرَ أعاد تأليف الكتاب مرة أخرى، والكتاب الذي بين أيدينا الآن هو الرسالة

الجديدة، أما القديمة فإنها قد فُقدت، هذا الكتاب من أحسن كتب أصول الفقه ومن أنفعها لطالب العلم وقد تناول فيه الشافعي رحمه الله جملةً من مباحث الأصول ، لم يستوعب مباحث الأصول إنَّما تناول جملةً طيبةً منها؛ كمبحث حجية السنة، وتثبيت خبر الواحد، وبعض مسائل النهي، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك من المسائل التي بينها في هذا الكتاب رحمه الله ولم يكن هذا هو الكتاب الوحيد للشافعي رحمه الله في الأصول فله أيضًا كتاب آخر في ((جماع العلم)) وفي ((أحكام القرآن)) وقد تضمن ذلك جملةً من المباحث الأصولية ولكنَّ كتاب ((الرسالة)) كتابٌ موضوعٌ في أصول الفقه مشتملٌ على جملة كبيرة دَّوَن فيه -رحمه الله- القوانين التي يُرجع إليها في استنباط الأحكام، وإن كان الكتاب أشمل من ذلك أيضًا يعني الكتاب كتاب راوية فيه أحاديث مروية بالإسناد، والكتاب كتاب فقه فيه بحث لمسائل تفصيلية مَثّل بها المؤلف رحمه الله، والكتاب أيضًا مفيدٌ في اللغة ففيه بحثٌ لمسائل لغوية وهكذا، وكذلك في مصطلح الحديث حتى قيل إن هذا الكتاب أول ما أُلف في مصطلح الحديث أيضًا.

وينبغي أن تتنبه إلى أن أصول الفقه كعلم مدرك موجود قبل الشافعي ولا شك فأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يبنون فتاويهم، وتقريراتهم في الأحكام الفقهية على الأصول الفقهية لا شك في ذلك ولا ريب ، إنَّما ميزة الشافعي رحمه الله أنه دوّن هذه القوانين، وهذه القواعد، وهذه الضوابط وحققها وجعلها في كتابٍ يُرجع إليه، فهو لأصول الفقه كالدؤلي لعلم النحو، وكالخليل لعلم العَروض وهكذا.هذا بالنسبة لـ(الواضع).

وبعد ذلك يأتي (الاسم).

اسم هذا العلم لا شك أنه: أصول الفقه، أو: علم الأصول -كما مرّ سابقًا- .

أما (الاستمداد) فالمراد بذلك: المواد التي استمد منها علم أصول الفقه. يعني: ما هي المعلومات التي احتاجها مدوّن علم الأصول قبل أن يدوّن هذا العلم؟ لابد أن يستحضر

أشياء قبل أن يدوّن هذا الفن وهذا العلم؟

علم أصول الفقه -كما قد علمت- علم شرعي.

إذن هو مستمد أولًا من استقراء أدلة الكتاب، والسنة.

هذه المسائل المبحوثة في علم الأصول مستمدة

أولًا: من استقراء **نصوص الكتاب، والسنة.**

ثانيًا: **مستمدٌ من اللغة العربية** بل أكثر مسائل أصول الفقه هي في الواقع مسائلُ ترجع إلى لغة العرب سواءً تعلقت بالألفاظ من جهة معانيها، أو من جهة كونها مركبة يعني فيما يرجع إلى علم النحو، أو باعتبارها مُفْرَدَةً يعني ما يرجع إلى علم الصرف، أو ما يرجع إلى علم البلاغة، أكثر مسائل أصول الفقه ترجع إلى لغة العرب ولا غَرْوَ في هذا فإن أصول الفقه يبحث في الأدلة الإجمالية، والأدلة الإجمالية رأسها: كتاب الله، ثم سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهذان لم يكونا إلا بلغة العرب.

أيضًا مما يستمد منه علم أصول الفقه: **آثار السلف الصالح** وعلى رأسهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كثير من القواعد والأصول والضوابط في هذا الفن إنما استفيدت من آثار السلف رحمهم الله.

رابعًا: **علم الاعتقاد** وذلك من جهة أنَّ مسائل أصول الفقه ترجعُ في بعض جوانبها إلى قضايا عَقَدِيّة، فمثلًا: البحث في القرآن وكيفية الاستنباط منه مبنيّ على ثبوت أنه حجة وذلك بإثبات أنه كلام الله، كذلك البحث في سنة النبي صلى الله عليه وسلم مبنيّ على كونها حجة وأن النبي صلى الله عليه وسلم يجب اتباعه وأنَّ كلامه وحي وأنه لا ينطق عن الهوى وأنه معصوم في تبليغ الرسالة، وما إلى ذلك من هذه المسائل التي هي في حقيقتها مسائل عقدية.

إذن من جملة ما يُستمد منه هذا العلم علم الاعتقاد أيضًا.

بعد ذلك (حكم الشارع) هذا الفن توارد أهل العلم على أنَّ حكمه هو: فرض الكفاية، يعني أنه يجب على الكفاية تعلم هذا العلم ، لابد أن يكون في الأمة من أفرادها من تحصُل به الكفاية في دراسة أو في إدراك علم أصول الفقه.

أخيرًا المسائل وقد ذكرناها -قبل قليل- فيما يتعلق بالموضوع.

هذه هي مبادئ علم أصول الفقه.

وقبل أن ندخل أيضًا في مسائل هذا المتن أحبُّ أن أنبه **تنبيهات قد يكون فيها فائدةٌ لطالب علم أصول الفقه**، هذه فوائد في دراسة هذا العلم مُستفادة من خلال التأمل والبحث في كتب هذا العلم.

أولًا: ينبغي عليك يا طالب العلم أنْ تتنبه إلى الثغرات العقدية في كتب أصول الفقه.

علم أصول الفقه علمٌ كَتَبَ فيه أهل السنة، وكَتَبَ فيه غيرهم أيضًا، بل إنَّ كتابات غيرهم فيه أكثرُ من كتابات أهل السنة المحضة، وبالتالي فينبغي عليك وأنت تقرأ أن تعرف عقيدة من تقرأ له وأن تكون ذا فَهْمٍ وإدراك للمواضع التي يخطئ فيها الأصوليون ، تجدُ مسائل يخطئ فيها من يخطئ ممن يؤلف في هذا الفن، وقد يكون هذا عن جهل منه وعدم إدراك، وقد يكون نصرة منه لعقيدته التي يتحمس لها .

تجد مسائل تتعلق بالأمر مثلًا وعلاقته بالإرادة، تجد مسائل تتعلق بالقرآن من جهة كونه كلام الله عز وجل، تجد مسائل تتعلق بقضايا الحكمة لاسيما في مسائل العلة في باب القياس، وأمثال ذلك من مسائل عقدية قد تكون واضحة وقد تكون دقيقة.

ولذا فإذا كنت مبتدئًا في هذا الفن فالوصية أن تقرأ للكتب الصافية في هذا العلم وهي بحمد الله موجودة ومتيسرة لطلاب العلم ومنها ذاك الكتاب العظيم الذي ذكرته لك وهو ((الرسالة)) ومنها كتاباتٌ لعلماء جاءوا بعد الشافعي كتبوا في علم أصول الفقه كتابات نافعة على منهج أهل السنة والجماعة وقد تكون هذه الكتابات موافقة لمنهج أهل السنة

والجماعة جملة وتفصيلًا ولربما أيضًا تكون قد وقعت بعض الدقائق، لكن في الجملة كتاباتهم موافقة لمعتقدات أهل السنة والجماعة.

ومن أحسن تلك المؤلفات التي ينبغي أن تحرص عليها ما دونه شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع من كتبه، وكذلك تلميذه ابن القيم.

والعصر الحديث -ولله الحمد- توجهت همة كثير من أهل العلم المعاصرين إلى التأليف في أصول الفقه، والكتابة فيه في ضوء معتقد أهل السنة والجماعة ومن أحسن الكتب التي أوصيك بقراءتها والعناية بها وأن تُكثر المطالعة في كتاب ((مذكرة في أصول الفقه؛ للشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي)) رحمه الله فإنه كتابٌ متين فيه من جودة التحقيق ما يتميز به عن كثير من الكتب إضافة إلى أنه كتابٌ صافٍ عقديًا ومثل هذا الكتاب ينبغي أن يكون لك به صلة.

أيضًا من الوصايا أو الفوائد المتعلقة بهذا **العلم تنبه إلى صحة القواعد الأصولية ولا تعتمد كل ما يُقال إنه قاعدةٌ أصولية** وهذا شيءٌ لا يختص بهذا العلم فكل العلوم فيها صحيح وفيها ما هو دونه، وفيها راجح وفيها مرجوح، كذلك هذا العلم فمن مسائل أصول الفقه ما يقال إنَّه قاعدة والواقع أنه قاعدة لم تُبن على أساس صحيح، تجد مثلًا طائفةً من الأصوليين يقررون أن خبر الواحد إذا كان راويه غير فقيه فإنه لا يُقبل الخبر إذا خالف القياس مثلًا وبنوا على هذا ردّ جملة من مرويات أبي هريرة رضي الله عنه وهو من أفقه الصحابة رضي الله عنه.

تجد مثلًا طائفة من الأصوليين يُقعّدون قاعدة فيقولون إن خبر الواحد فيما تعمُّ به البلوى لا يُقبل هذه قاعدة غير صحيحة بل حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- متى صح فإنه على الرأس وعلى العين ولابد على كل مسلم من أن يَقْبله وأن يُسلم بما جاء به.

أيضًا من الفوائد وهو الأمر الثالث **اجعل همتك في تحقيق الخلاف المثمر دون غيره.**

من مسائل أصول الفقه ما فيه خلاف طويل ولكن عند التحقيق لا ثمرة من ورائه فمثل هذه المسائل أوصيك بأن لا تسترسل فيها لئلا يضيع عليك الوقت والجهد إنما اجعل همتك في تحقيق المسائل التي الخلاف فيها مثمر وهذا يحتاج منك إلى أن يكون عندك دربة ورسوخ في هذا العلم وهذا يكون على مرِّ الأيام والليالي.

الوصية أو الفائدة الرابعة: **احرص على تطبيق ما تعلمته من قواعد أصولية إن كنت تريد أن تكون فقيهًا.**

لا يكفي أن تتعلم أصول الفقه ثم تقف، علم أصول الفقه علم آلة يعني من علوم الآلة ليس من العلوم المقصودة لذاتها إنما هو مقصودٌ لأجل تحصيل الأحكام الشرعية وحُسْنِ الاستنباط من الأدلة الشرعية، وبالتالي فإنَّ من يدرس هذا العلم ثم لا يستفيد منه بعد ذلك في التطبيق حين النظر في الأدلة أو في كتب الفقهاء فإنه ما استفاد الفائدة المرجوة كالذي يدرس علم المصطلح مثلًا ثم لا يَسْبُرُ المرويات ولا يطبق ما قرأه على الأسانيد.

إذن احرص على أن تهتم بهذه القضية وهذا تستفيده كثيرًا من كتابات العلماء الذين اعتنوا بإبراز التطبيق الأصولي على الفقه كابن عبد البر مثلًا في ((التمهيد)) في ((الاستذكار)) كابن قدامة مثلًا في ((المغني)) كالشوكاني في ((نيل الأوطار)) وأوضح من أولئك جميعًا ابن دقيق العيد في شرحه على العمدة في ((إحكام الأحكام)) فهو من أميز وأبرز العلماء الذين أحسنوا تطبيق القواعد الأصولية على ما يستفاد من الأحاديث.

الأمر الخامس: فرّق يا طالب هذا العلم بين منصوصات الأئمة والتخريجات على أقوالهم.

ربما تجد من يكتب في هذا العلم من متقدمين أو متأخرين من ينسب إلى الأئمة أقوالًا ليست هي من أقوالهم، إنما هي مُخرجة عليها بل ربما أقوالهم تعارضها.

خذ مثلًا على هذا ، يَنْسِبُ كثير من الأصوليين إلى أبي حنيفة رحمه الله وإلى صاحبيه

محمد وأبي يوسف ينسبون إليهم أنَّ خبر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى ، ذكر ابن القيم رحمه الله كما في ((مختصر الصواعق)) أن هذا كذبٌ عليهم بل هذا من أقوالِ علماء المذهب ليس من كلام هؤلاء الأئمة، وأول من قال بهذا عيسى بن أبان.

إذن لابد أن تتنبه إلى ما يُنسب إلى الأئمة هل هذه النسبة صحيحة وهل هذا منصوص في كلامهم أو هو مُخَرَّجٌ على كلامهم، وبالتالي هل هذا التخريج تخريجٌ صحيح أو غير صحيح.

أيضًا فائدةٌ سادسة: **تنبه -بارك الله فيك- في الخلافات الأصولية إلى خلافِ من يُعتبر خلافه وإلى من لا يُعتبر خلافه، وكذلك إلى النسبة إلى الجمهور** فإنّ كتب الأصول -كما قد ذكرت لك- قد ألف فيها كثير من المخالفين لمعتقد أهل السنة والجماعة وبالتالي هم يتكلمون عن أصولهم لا عن أصول أهل السنة والجماعة.

لا يخفاك ما ذكر ابن خلدون رحمه الله في ((المقدمة)) أن أركان هذا العلم هي:

١-((البرهان؛ لأبي المعالي الجويني)).

٢-((المستصفى؛ للغزالي)).

٣-((العُهد؛ للقاضي عبد الجبار)).

٤-((المعتمد؛ لأبي الحسين البصري)).

لاحظ كتابان أشعريان، وكتابان معتزليان.

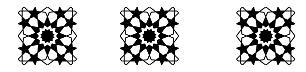
ثم جاء الرازي في ((المحصول))، والآمدي في ((الإحكام)) فلخص هذه الكتب وهذان من أشهر كتب أصول الفقه.

إذن في مثل هذه الكتب وعليها اعتمد كثيرٌ من الأصوليين ربما تجد النسبة إلى الجمهور يقول: "هذا قول الجمهور"، "أو وقع خلاف"، والواقع أن خلاف أهل الأهواء غير معتبر فتنبه إلى هذه المسائل ربما تجد في كتب الأصول ذكر خلاف والسلف مجمعون على خلافه

فينبغي أن تتنبه إلى مثل هذه الدقائق.

أيضًا أمرٌ أخير وفائدة أخيرة أو وصية أخيرة وهي: أن **علم أصول الفقه يحتاج منك إلى منهجيةٍ في دراسته.**

لا أخوفك أبدًا بل أرى أنَّ عزوف بعض طلاب العلم عن دراسة هذا العلم؛ لظنهم أنه علم صعب وعلمٌ دقيق لا يقدر عليه كل أحد وما إلى ذلك هذا كله لا حقيقة له هذا العلم علمٌ يلتذ به طالبه، وفيه شحذٌ للعقول وفيه تنظيم للفكر والحاجة إليه ماسة وسوف تجد فائدته إذا أحسنت دراسته، ولكن يحتاج هذا العلم إلى أن تتدرج فيه تدرجًا علميًا منهجيًا فلا يصلح أن تهجم على كتبٍ فتقرأ فيها وتدرسها وتطالعها وأنت لست مُؤهلًا لذلك إنَّما خذ هذا العلم بالتدريج فابدأ بالكتب الميسرة، ثمَّ ارتقِ بعدها إلى فوق، ثم ما فوق حتى يصلب عودك وتقف فيه -يعني في هذا العلم- على أرضٍ صلبة. أمَّا الذي يخوض في هذه الكتب ويخبط فيها دون تمييز بين ما يناسبه وما لا يناسبه من حيث مستواه العلمي فإنَّه في الغالب سيقع له شيءٌ من التشويش، **فالنصيحة في كل العلوم أن تسلك مسلكًا منهجيًا صحيحًا تستفيده ممن سبقك في هذا العلم وأَخَصُّ ما ينبغي أن تعتني به في المنهجية في العلوم هو علم أصول الفقه.**



قال المصنف رحمه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدُ الله على إحسانهِ وإفضاله، كما ينبغي لكرمِ وجهه وعزِّ جلاله.

وأصلي على نبيه المكمَّل بإرساله، المؤيد في أقواله وأفعاله، وعلى جميع صحبه وآله.

هذه (قواعد الأصول، ومعاقد الفصول) من كتابي المسمى بـ:((تحقيق الأمل))، مجردة عن الدلائل، من غير إخلال بشيء من المسائل؛ تذكرة للطالب المستبين، وتبصرة للراغب المستعين.

وبالله أستعين، وعليه أتوكل، وهو حسبي ونعم المعين.

(أصول الفقه): معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد؛ وهو: المجتهد.

و(الفقه) لغة: الفهم.

واصطلاحًا: معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العباد.

والأصلُ: ما ينبني عليه غيره.

فـ(أصولُ الفقه): أدلته.

والغرضُ منه: معرفة:

كيفية اقتباس الأحكام.

والأدلة.

وحال المقتبس.

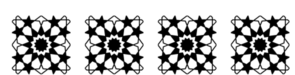
وذلك ثلاثة أبوابٍ.

هذه مُقَدِمةُ الشيخِ صفي الدين رحمه الله لهذا المتنِ النافع؛ قواعد الأصول.

افتتح ذلك بالبسملة وهو ما استقر عليه عَمَلُ المصنفين؛ اقتداءً بسنة النبي صلى الله عليه وسلم في كتابه إلى هرقل، بل لِمَا جاء في كتاب الله عز وجل: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[النمل:٣٠]، ثم عطفَ على هذا حمدَ الله والصلاةَ والسلامَ على رسوله

صلى الله عليه وسلم وهذا أيضًا مما جرت به عادة المصنفين، ثم بيّن بعد ذلك تعريفَ هذهِ الرسالة، وأنَّها اختصارٌ وتجريدٌ لكتابه الكبير الذي هو ((تحقيق الأمل))، وأنَّه أراد بذلك نفع طالب العلم، قال: (**تذكرة للطالب المستبين، وتبصرة للراغب المستعين**) فجزاه الله عن طلاب العلم خير الجزاء.

ثم عَرَّفَ أصول الفقه، وابتدأ على طريقة بعض أهل العلم، بتعريف أصول الفقه باعتباره علمًا ولقبًا على هذا الفن، ثم بتعريف جزءيه، وأكثر العلماء على تعريف جزءيه أولًا، ثم يعرفونه بعد ذلك باعتباره لقبًا، وهذا له وجه، وذاك له وجه، وكأنَّ الذين ساروا على هذا النهج رأوا أن يقدموا بالمقصود، والمقصود: هو تعريف أصول الفقه باعتباره لقبًا على هذا الفن، وذكر بعد ذلك الفائدة المرجوة من دراسة هذا العلم، وكل ذلك مما سبق الحديث فيه.



قال رحمه الله:

الباب الأول

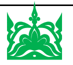
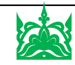
في (الحكم) ولوازمه

(الحكم) قيل فيه حدود ، أسلمها من النقض والاضطراب : أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نطقاً أو استنباطاً.

و (الحاكم): هو الله سبحانه وتعالى لا حاكم سواه.

والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ ومبين لما حكم به.

(والمحكوم عليه) :هو الإنسان المكلف.

قال رحمه الله : (**الباب الأول؛ في الحكم ولوازمه**).

بدأ رحمه الله بذكر هذا القسم من مباحث أصول الفقه، ألا وهو مبحث الأحكام، قال: (**الباب الأول، في الحكم ولوازمه**).

الحكم في اللغة هو: المنع.

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكمُ أن أغضبَا

والحكم قد يكون حكمًا شرعيًا، وقد يكون حكمًا عقليًا، وقد يكون حكمًا عاديًا، ومراد المؤلف دونَ شك: الحكمُ الشرعي.

(**ولوازمُ الحكم**): يعني: ما لا بدَّ للحكم منه، وما يتعلق بهذا الأمر يرجع إلى أربعة أمور:

أولًا: الحاكم.

وثانيًا: المحكوم عليه.

وثالثًا: المحكوم فيه.

ورابعًا: المحكوم به، وهو الحُكْم.

وذكر المؤلف رحمه الله ما يتعلق بالحاكم، وما يتعلق بالمحكوم عليه، ولم يذكرْ ما

يتعلقُ بالمحكوم فيه وهو أفعال المكلفين.

قال: (**الحكم، قيل فيه حدود**).

الحدُّ: هو التعريف.

والأصوليون يعرفونه: بالجامع المانع.

الجامع: الذي يجمع كلَّ ما يَدْخُل في المحدود.

والمانع: الذي يمنع من دخول غيره فيه.

وفائدة الحدود كما حرر هذا شيخ الإسلام رحمه الله بكلام حسن نافع في كتابه ((الرد على المنطقيين)): هي التمييز، تمييز المحدود عن غيره، وللمناطقة وَلَعٌ واهتمامٌ كبير في شأنِ الحدود، وهو من الأمور التي ينبغي على طالب العلم ألا يُشْغِلَ نفسه كثيرًا فيها فقلّ أنْ يسلَمَ حدٌ من اعتراض، فإذا اتضح المقصود وعُرِفَ المعنى وما يتميز به المحدود عن غيره، فإنَّ الإيغال في هذا الباب مما يُشْغِلُ عن غيره من المهمات، **وعليه فأوصيك يا طالب علم الأصول ألا تستغرق كثيرًا في شأن التعريفات والقدح فيها، والجواب عن القدح وما إلى ذلك مما يُشغل عن المعنى المقصود.**

قال: (**قيل فيه حدود أسلمها من النقض والاضطراب**).

النقض: هو أن يكون الحد غير مانع، يعني: أنه لا يمنع من دخول غيره فيه.

والاضطراب هو: ألا يكون جامعًا، بمعنى: أنه لا يحيطُ بكل ما يدخل في المحدود.

وأصاب المؤلف رحمه الله في الإشارة إلى أنَّ الحدود في الحكم كثيرة، والخلاف بين الأصوليين في تعريف الحكم خلافٌ طويل جدًا، ولذا أراد المؤلف رحمه الله أن يختصر ويقتصر على ما يراه الأسلم.

قال: (**أسلمها من النقص والاضطراب : أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نطقاً، أو استنباطاً**)

قال: (**قضاء**). القضاء: هو الحُكْم.

القضاء يُسمى: حكمًا.

وقد علمت أن الحكم هو: المنع.

ووجه تسمية القضاء حكمًا أنه: يمنع من غير المقضيّ به.

والقاضي هو الذي يتولى ذلك ، هو الذي يحكم، فيمنعُ من غير المقضيّ به.

وسلك المؤلف رحمه الله هاهنا مسلكًا خالف فيه تعريفَ كثيرٍ من الأصوليين للحكم، أكثر الأصوليين يعرفون الحكم: بأنه خطاب الشارع، وليس أنه قضاء الشارع.

والذي يبدو -والله أعلم- أنَّ ما سَلَكَهُ المؤلف رحمه الله، وهو الذي يغلب عند الفقهاء هو الأقرب، فإن الحكم ليس هو الخطاب.

الخطاب: هو كلام الله عز وجلّ وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؛ والحكم: أثر هذا الخطاب، فالذي تضمنه الخطاب هو الحكم، وهذا الذي دلَّ عليه هذا التعريف الذي ذكره المؤلف رحمه الله.

قال: (**قضاء الشارع على المعلوم**). يعني: حُكْمُ الشارعِ على المعلوم.

والشارع هو: الله -سبحانه وتعالى- وهذه الكلمة تُطْلَقُ من باب الإخبار عليه -سبحانه وتعالى- أخذًا من قوله -جل وعلا- : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾[الشورى:١٣]، إلى آخره، فإذا أُطلق في كتب العلماء (الشارع) فإنه إخبار عنه سبحانه وتعالى.

قال: (**قضاء الشارع على المعلوم**).

مراده بـ(المعلوم) هاهنا: المكلف.

ومراده بـ(المكلف) هاهنا: الموجود، والمعدوم.

بيانُ ذلك: أنَّ من أهم أسبابِ وقوع الخلاف في تعريفِ الحكم، هو كونُ المحكوم

عليه منه ما هو موجود، ومنه ما هو معدوم، يعني في وقت نزول الخطاب، الخطاب والتكليف تعلقا بمن كان موجودًا إذْ ذاك، فماذا عمن سيأتون بعد ذلك؟ هل هم مكلفون؟ هل الشأنُ أنَّه محكوم عليهم؟ أو الأمر ليس كذلك؟

بعض العلماء استشكل أنْ يكون المعدوم مكلفًا؛ لأنه غير موجود أصلًا، فكيف يكون مكلفًا!

فأراد المؤلف رحمه الله أنْ يبتعد عن هذا الإشكال بالكلية، ويَسْلُكَ المسلك الأسلم فأدخل في التعريف كلمة (المعلوم) ومراده بذلك: المُكلّف موجودًا كان أو معدومًا؛ لأنَّه معلومٌ عند الله سبحانه وتعالى فالله تعالى يعلم الذين سيأتون، والذين سيكونون بعد نزول الخطاب، ممن يلزمهم اتباعُ ما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إذن المقصود: أنَّ المعلوم هاهنا هو: المكلف موجودًا أو معدومًا وسيأتي. يعني: هو معدوم في وقت الخطاب، لكنَّه سيأتي بعد ذلك.

وعلى كل حال، استعمال المؤلف رحمه الله هذه الكلمة هاهنا توقع في اشتباهٍ كبير، فليت أنَّه استعمل ما استعمله عامة أهل العلم من كلمة: المخاطب، أو العباد، أو ما شاكل ذلك، حتى يكون التعريف تعريفًا واضحًا.

قال: **(قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما).**

هذا (الأمر الما) الذي أشار إليه المؤلف رحمه الله يرجع إلى ثلاثة أشياء:

١-طلب.

٢-تخيير.

٣-وضع.

والطلب:

إمَّا أن يكون طلبًا للفعل.

وإمَّا أن يكون طلبًا للترك.

والتخيير يعني: أنْ يُخَيَّرَ المخاطب بين الفعل والترك.

والوضعُ: أنْ يضع الشارعُ شيئًا سببًا لشيءٍ، أو شرطًا له، أو علةً له، إلى آخر ما سيأتي- إن شاء الله- في باب الأحكام الوضعية.

إذن، انتظم قولنا أنَّ (**بأمرٍ ما**) هاهنا هو:

الطلب، والتخيير، والوضع.

انتظم هذا أقسامَ الأحكام الشرعية.

فالأحكام الشرعية ترجع إلى قسمين باعتبار، وإلى ثلاثة أقسام باعتبار آخر.

إذا قَسَّمْنَا الأحكام إلى قسمين فإنها:

الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، ويكون قسم التخيير -وهو المباح- داخلًا في الأحكام التكليفية، وسيأتي البحث في وجه ذلك إن شاء الله إذا وصلنا إلى الكلام في مبحث المباح.

أمَّا إذا جعلنا القسمة ثلاثية فإنَّ التخيير يكون خارجًا على هذا القول عن الأحكام التكليفية فيكون الحكم: تكليفيًا، وتخييريًا، ووضعيًا.

والغالب على صُنْعِ أهل العلم، أنَّهم يجعلون المباح من جملة الأحكام التكليفية.

المقصود أنَّ **الأحكام على ما ذكر جمهور أهل العلم تنقسم إلى:**

١- أحكام تكليفية.

٢-وإلى أحكام وضعية.

وهي التي سيشرحها المؤلف -رحمه الله- لاحقًا.

قال: **(بأمر ما نطقًا أو استنباطًا)**.

هذا الخطاب الذي ضُمِّنَ قضاءً، أي: حُكْماً.

إما أن يَرِدَ منطوقًا، بمعنى: أن يُستنبط الحكم من منطوق الخطاب، أو يؤخذ هذا من باب المفهوم، وذلك بأن يكون المستفاد من هذا الخطاب مُستفادًا من طريق المفهوم؛ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾[المائدة:٦]، ماذا استفدنا من هذا الخطاب؟ طَلَبَ الفعل الذي هو: غُسْلُ الجنابة، أن يتطهر الإنسان من الجنابة، هذا مأخوذٌ من منطوق النص، من منطوق الخطاب.

في مقابل هذا: ما أُخذ استنباطًا، يعني: من قبيل المفهوم.

فمثلًا نستفيد من قول ربنا -سبحانه وتعالى-: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، نستفيدُ من هذا الخطاب تحريم ضرب الوالدين، وهل أخذنا هذا الحكم من منطوق الآية؟

الجواب: لا، هذا كان من المفهوم.

والمفهوم - أعني مفهوم الموافقة-:

١- قد يكون مفهوم أولى.

٢-وقد يكون مفهوم مساواة.

مفهوم أولى كمثل هذا المثال، فإنَّ تحريم الضرب أولى بالمنع من مجرد قول: أفّ.

ومن **المفهوم المساوي**، أو مفهوم المساواة، أن نستفيد تحريم حرق أموال اليتامى مثلًا من نهي الله سبحانه وتعالى عن أكل أموال اليتامى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا** ﴾[النساء:١٠].

منطوق الآية يتحدث عن تحريمِ أكل أموال اليتامى، ونستفيد من هذا أيضًا تحريم حرقها مثلًا، وهذا مفهومٌ مساوٍ للأكل بالباطل.

إذن أراد المؤلف -رحمه الله- من هذه الإشارة إلى نوعي الاستنباط:

إمَّا أن يكون من طريق المنطوق، وإما أن يكون من طريق المفهوم أن ينبه إلى المسلك، أو الدلالة التي استُفيد منها الحكم، وهذا ما سيأتي - إن شاء الله- تفصيله ضمن مباحث

الأدلة، فإنه تكلم عن مبحث دِلالات الألفاظ ضمن باب الأدلة.

قال: **(والحاكم هو الله -سبحانه- لا حاكم سواه).**

هذا أحد لوازم الحكم، لأنه قال في الحكم ولوازمه، والحاكم هو الله سبحانه وتعالى ولا شك في ذلك، ولا ريب، عند أهل الإيمان قال الله -سبحانه-: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام:٥٧]، ﴿ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ﴾[الرعد:٤١]، فالله -عز وجلّ- هو الذي له الحكم.

وحكمه -سبحانه- قد يكون حكمًا كونيًا، وقد يكون حكمًا شرعيًا.

من أمثلة الحكم الكوني في كتاب الله عز وجل قول الله سبحانه: ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي ﴾[يوسف:٨٠].

ومن أمثلة الحكم الشرعي، قول الله سبحانه: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[المائدة:٥٠].

وفي هذا الموضع يخوض كثيرٌ من الأصوليين في مسائل تتعلق بهذا الجانب، كمسألة شكر المُنعم، ومسألة التحسين والتقبيح وما إليها، وهذه مسائل عقدية ومحلها كتب الاعتقاد، وأحسن المؤلف -رحمه الله- حينما أعرض عن ذكرها؛ لأنَّها ليست من المقصود في علم أصول الفقه.

قال: **(والرسول ﷺ مُبلِغٌ ومبين لما حكم به).**

يعني: ما حكم به الله -سبحانه وتعالى- وهذا بيّن أيضًا في الأدلة، قال -جل وعلا-: ﴿ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾[الشورى:٤٨]، وهو مُبينٌ صلى الله عليه وسلم لما أنزل إليه، وما أُوحي إليه كما قال -جل وعلا-: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾[النحل:٤٤].

قال: **(والمحكوم عليه: هو الإنسان المكلف).**

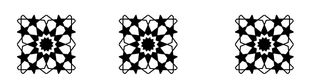
يعني: هو الشخص الذي تناوله الخطاب، الذي وجه إليه الخطاب، وهو كل مسلم،

على القول بأنَّ الخطاب يتوجه للمسلمين دون الكفار من جهة فروع الإسلام.

وعلى القول الصحيح فإنه يتناول كل مكلف، يعني: كل عاقل بالغ، فهذا **هو ضابط المكلف أن يكون عاقلًا بالغًا.**

ويبحث الأصوليون هاهنا مسائل كثيرة تتعلق بهذا المحكوم عليه، فيبحثون مسائل تتعلق بالصبي، ويتكلمون عن مسائل تتعلق بالناسي، ويتكلمون عن مسائل تتعلق بالمجنون، ويتكلمون عن مسائل تتعلق بالنائم، وما إلى ذلك. وكلُّ هذا راجع إلى بحث تفصيلي فيما يتعلق بالمحكوم عليه.

والمؤلف قد رسم هذه الرسالة على طريقة الإيجاز، وبناء عليه ينبغي أن يكون الشرح مناسبًا للمتن.



قال رحمه الله:

والأحكام قسمان:

(تكليفية)

وهي خمسة:

بدأ المؤلف رحمه الله بذكرِ القسمِ الأول من قسمي الأحكام، وهو الأحكام التكليفية.

وهاهنا مسألة: وهي هل يصح أن تُوصف أحكام الله عز وجل بالتكليف، فيقال أحكام تكليفية؟ أو أن الله سبحانه وتعالى قد كلّف عباده؟ أو أنَّ العبادات تكاليف؟

بعضُ أهل العلم قرر أنَّ هذا اللفظ لم توصف به أحكام الله، ولم يأتِ وصف العبادات بأنَّها تكاليف.

والذي يظهر والله أعلم، أنَّ هذا فيه نظر، فإنَّ هذا الوصف قد جاء في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:٢٨٦]، فدل على أنَّ ثمة تكليف لكنَّه في حدود الوسع والطاقة.

ويدل على هذا أيضًا ما ثبت في ((صحيح مسلم)) حينما نَزَلَ قول الله جل وعلا: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾[البقرة:٢٨٤] اشتد هذا على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأتوا إليه وجثوا على ركبهم وقالوا: (كُلِّفْنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام، والحج)، إلى آخر الحديث.

الشاهد أنَّ الصحابة رضي الله عنهم استعملوا كلمة (كلفنا) وأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل ذلك على أنَّ وصف العبادات بالتكليف أمرٌ قد جاء في النصوص.

ولكن التحقيق هو أنَّ هذا الوصف لا يشمل كلَّ العبادات فإنْ كان النقدُّ لهذا المصطلح راجعاً إلى التعميم، فنعم، ليس كلُّ العبادات تكليفا، والتكليف في اللغة هو: إلزام

ما فيه كلفة. يعني: مشقة. ليس كل العبادات كذلك فمن العبادات ما هي قرة عين، ومحل سرور، وسعادة، ويفعلها الإنسان بسهولة، بل المشقة عنده هو ألا يفعلها، فبالتالي لا يصح وصف العبادات جميعًا بأنَّها تكاليف، ولكن أيضًا هناك من العبادات ما فيه كُلفة إمَّا بالعموم، كالجهاد مثلًا، وإمَّا بالخصوص، قد تكون بعض العبادات فيها كُلفة على بعض دون بعض، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها:« **فإن أجرك على قدر نصبك»**. والنصب: هو التعب.

والمسألة لها غورٌ أعمق من هذا وذلك أنَّ المعتزلة عندهم ولعٌ شديد بتسمية العبادات بالتكاليف وذلك يرجعُ إلى قولهم في مسألة الإثابة، فباب الإثابة عندهم راجع إلى أنَّه معاوضة، وبالتالي يَفْعَلُ الإنسانُ ما كُلِّف به من المشاق، وبالتالي فإنه يستحق أن يثاب من الله سبحانه وتعالى استحقاقًا، كما أنَّك إذا كنتَ أجيرًا مثلًا لأحد وقمت بالعمل فإنك تستحقُ الأجرة؛ ولا يكون الثواب على سبيل التفضل، ولا شك في بطلان هذا القول كما قد أخذنا هذا في دروس الاعتقاد.

المقصود: أنَّ استعمال من استعمل هذا المصطلح من أهل العلم، ممن هم على جادّة أهل السنة، لا يريدون به ما يريد المعتزلة.

إنما يريدون بالتكليف: الإلزام، أو توجه الخطاب.

وأمَّا البحث فيما وراء ذلك من أنه فيه كُلفة، أو ليس فيه كلفة، هذا فيما يظهر لي والله تعالى أعلم بحثٌ لا حاجة إليه، وذلك أننا نبحث في مصطلحٍ عند الأصوليين والفقهاء ولا نبحث في كلمة لُغوية، يعني: البحث هاهنا بحثٌ شرعي وليس بحثًا لُغويًا، وبالتالي: فإننا نقول بأنه وإن كان التكليف في اللغة إلزام ما فيه كُلفة فإنه لا يلزم إذا تواضع أهل العلم على تسميةِ الأحكام أو العبادات بأنها تكاليف، أو أنَّ المأمور المنهي -وهو العبد- أنه مكلف لا يلزم أن يراد اللفظ بمعناه اللُغوي بحذافيره، وهذا شأن المصطلحات، فإنَّه لا يلزمُ أن تكون

مُشتملة على كل ما دل عليه اللفظ في لغة العرب.

ووجه انقسام الأحكام التكليفية إلى خمسة، هي -أنك قد علمت- أن الحكم التكليفي هو: الطلب، أن يكون هناك طلب، على من يجعل القسمة ثلاثية، فيقول بـ: الاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، يعني في تعريف الحكم.

أو على قول الجمهور يجعل القسمة ثنائية فيدخل التخيير، يعني: المباح في التكليف.

وجه ذلك: أنَّ الطلب المتصور، إمَّا أن يكون طلبًا للفعل، أو طلبًا للترك، أو يكون تخييراً، القسمة في الخطاب لا تخلو من هذه الأمور الثلاثة.

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين، لا يخلو إما أن يكون طلبًا للفعل، أو طلبًا للترك، أو أن يكون تخييرًا .

وطلب الفعل لا يخلو من أن يكون طلبًا جازمًا، أو غيرَ جازم.

فالأولُ هو: الواجب، والثاني هو: المندوب.

والطلب للترك لا يخلو من أن يكون طلبًا: جازما، أو غير جازم.

فالأول هو: التحريم، والثاني هو: الكراهة.

ويبقى بعد ذلك التخيير وهو: المباح.

فاتضح لنا إذن أن القسمة تعود إلى هذا الوجه، ويبقى البحث في سبب إدخال المباح في التكليف، وهذا سيأتي البحث فيه -إن شاء الله- عن قريب.

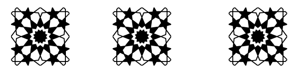
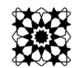
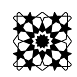
إذن، **الأحكام التكليفية: هي الوجوب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة**.

ولو اختصر الإنسان على نفسه كلَّ هذه الخلافات، والتطويلات، التي يخوض فيها من يخوض من الأصوليين، فقال: إن **تعريف الحكم التكليفي هو:**

الوجوب، والتحريم، والكراهة، والإباحة، والندب. لأراح نفسه وهذا ما سلكه القرافي في كتابه ((الفروق)) فإنَّه لما جاء إلى تعريف الحكم التكليفي ذكر هذه الأمور

الخمسة، فأوضح المراد بدون كلفة.

وبدأ المؤلف رحمه الله هاهنا بتعريف الأحكام التكليفية واحدًا واحدًا.

قال رحمه الله:

(واجب): يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على الترك.

وينقسم من حيث الفعل:

إلى: ((معيَّن)): لا يقوم غيرُه مقامه ؛ كالصلاة والصوم ونحوهما.

وإلى: ((مُبْهَمٍ)) في أقسام محصورة يُجزئ واحد منها كخصال الكفارة.

ومن حيث الوقت:

إلى ((مُضَيَّق)) وهو: ما تعين له وقت لا يزيد على فعله ؛ كصوم رمضان.

وإلى: ((مُوَسَّع)) وهو: ما كان وقته المعيَّن يزيد على فعله ؛ كالصلاة والحج، فهو مُخيَّر في الإتيان به في أحد أجزائه.

فلو أخَّر ومات قبل ضيق الوقت لم يعصِ لجواز التأخير ، بخلاف ما بعده.



عرف المؤلف -رحمه الله- الواجب بقوله (**واجب: يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على الترك**) **عرف المؤلف رحمه الله الواجب بحكمه** وهذا ما سار عليه كثيرٌ من الأصوليين فإنهم يعرفون الحكم التكليفي: واجبًا، أو محرمًا، أو مندوبًا، أو مكروهًا -هكذا يقولون- بذكر حكمه، وهو: (**أنه يثاب فاعله، ويعاقب تاركه**)، أو ما شاكل ذلك من هذه التعريفات.

وهذا المسلك انتقده بعض المحققين ومنهم القرافي في ((شرحه على المحصول))، فإنه بَيَّنَ رحمه الله أنَّ هذا ليس هو الحكم هذا هو فِعْلُ المكلف، يعني: عندنا حكم وعندنا فعل المكلف، الحكم هو: الطلب، وفعل المكلف هو: المطلوب، فالطلب -أعني الحكم- هو الوجوب، وأما فعل المكلف وهو المطلوب فإنه ليس هو الحكم.

الصلاة مثلًا نقول هي واجبة؛ لأنَّها هي المطلوبة، هي فعل المكلف.

أما الحكم فإنه ليس هو الواجب، وإنما هو الوجوب، وهذا لا شك أنه أدق، **فالحكم التكليفي هو: الوجوب، وهو التحريم، وهو الكراهة، وهو الندب، وهو الإباحة.**

قال رحمه الله: **(واجب).**

هذا هو الحكم الأول وهو مرادفٌ للفرض في قول جمهور أهل العلم إلا الحنفية.

المشهور عند الحنفية التفريق بين الواجب والفرض.

واختلفوا في وجه التفريق والأكثر على أنَّ الفرض: ما ثبت بدليل قطعي، والواجب: ما ثبت بدليل ظني، فالصلاة فرض، والعمرة مثلًا واجبة.

ولكن الجمهور على أنَّ الواجب والفرض مترادفان.

قال في تعريف الواجب إنه **(يقتضي الثواب على الفعل)** ولا شك أنه يريد الفعل المستجْمِعَ لشروط الإثابة، يعني: أن يكون قد استجمع شرطي: **الإخلاص، والمتابعة.**

قال: **(والعقاب على الترك).**

إن أراد المؤلف رحمه الله بكون الواجب يقتضي العقاب على الترك أنَّ هذا الاقتضاء هو: اللزوم، فَيَلْزَمُ على الترك العقاب، فهذه الجملة فيها نظر، وذلك أنَّ تارك الواجبات الصحيحُ وهو الذي عليه أهل السنة والجماعة قاطبة أنَّ تارك الواجب إذا استثنينا الصلاة على الصحيح أنَّه تحت مشيئة الله سبحانه وتعالى.

ولذا لو عُبِّرَ بأنَّ (تاركه مُتَوَعد بالعقاب) كما فعل بعضُ الأصوليين ومنهم الطوفي في مختصره ((البلبل)) فإنَّه عَبَّرَ بأنه: (ما تُوعد على تركه بالعقاب)، ذكر هذا، وذكر أيضًا: (ما ذُمَّ شرعًا تاركه مطلقا)، وهذا أيضا صحيح، فإنَّ تارك الواجب لا شك أنه مذموم شرعًا، وأما من جهة العقاب فإنه مُتوعد بالعقاب، توجه إليه خطاب الوعيد، ولكن نفوذ أو إنفاذ ذلك الوعيد في حق المعين راجعٌ إلى مشيئة الله سبحانه وتعالى.

قال: **(وينقسم من حيث الفعل).**

ذكر المؤلف رحمه الله تقسيمات ثلاثة للواجب:

ذكر تقسيمه من حيث **ذاته.**

وذكر تقسيمه من حيث **الفاعل.**

وذكر تقسيمه من حيث **وقته.**

قال: **(وينقسم من حيث الفعل: إلى معين، لا يقوم غيره مقامه: كالصلاة، والصيام، ونحوهما؛ وإلى مبهم في أقسام محصورة يجزئ واحد منها؛ كخصال الكفارة).**

هذا هو **تقسيم الواجب من حيث ذاته:**

إما ان يكون واجبًا معينًا.

أو يكون واجبًا مبهمًا في أقسام محصورة.

أو كما يعبر أكثر الأصوليين: أنه المخير:

واجب مخير، وواجب معين.

أمَّا المعين: فهو الذي لا يقوم مقامَه غيرُه. يعني :لا يمكن إلا أن تفعل هذا الواجب المعين، لا خيار لك أن تفعل سواه، فصلاة الفجر مثلًا، هل يمكن أن تستبدلها بشيء آخر؟ أن تدفع مثلًا مبلغًا يقوم مقام صلاتك؟ لا يمكن ذلك، هذا واجب معين؛ الشارع أراد هذا الواجب بعينه بحيث لا ينوب عنه غيره.

والقسم الثاني: هو المبهم في أقسامٍ محصورة، يجزئ منها واحد يختاره المكلف، يعني: أن يأمر الشارع بعدة أمور لا على سبيل الجمع بل هو مأمورٌ بواحد من هذه الأمور، وتعيينُ ذلك راجعٌ إلى إرادة المكلف.

مثال ذلك: ما ذكر المؤلف رحمه الله كخصال الكفارة، كفارة اليمين قال الله عز وجل فيها: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[المائدة:٨٩]، لاحظ أنَّ المذكور هاهنا ثلاثة، والواجب واحد، ما هو منها؟ المكلف مخير، يفعل ما يشاء من هذه الأمور الثلاثة.

ثم قال الله عز وجل بعدها: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾[المائدة:٨٩]، هذه الآية تجمع القسمين، الواجب المعين في قوله: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾[المائدة:٨٩]، والمخير في ذكر الخصال الثلاثة السابقة.

كذلك قوله سبحانه وتعالى في ذكر فدية فعل المحظور: ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[البقرة:١٩٦]، الواجب على المكلف أن يفعل واحدًا من هذه الأمور الثلاثة.

ما رأيكم في كفارة الجماع في نهار رمضان؟ ما هي هذه الكفارة؟

١- إعتاق رقبة.

٢- صيام شهرين متتابعين.

٣-إطعام ستين مسكينًا.

أين نضع هذه الكفارة، هل في الواجب المعين أم في الواجب المخير؟

لا شك أنَّ هذا واجب معين، ولكن له بدل، متى يُلجأ إلى البدل؟ عند عدم الأصل، هذه القاعدة، إذا كان في الشريعة شيء له بدل فإننا لا ننتقل إلى البدل إلا عند عدم الأصل.

إذن هذا يدخل في الواجب المعين، وليس في الواجب المخير، لست مخيرًا أن تعتق رقبة، أو تصوم، أو تتصدق، أنت يجب عليك متى كان عندك رقبة أن تعتقها، ولا يجوز لك أن تنتقل إلى الأمر الثاني.

قال: **(ومن حيث الوقت: إلى مُضَيَّق وهو ما تعين له وقت لا يزيد على فعله ، كصوم رمضان؛ وإلى مُوَسَّع).**

ينقسم الواجب بالنظر إلى وقته إلى هذين القسمين:

١-إلى واجب مضيق.

٢-وإلى واجب موسع.

قال: **(المضيق هو ما تعين له وقت لا يزيد على فعله كصوم رمضان)**، صوم

رمضان، وقته: شهر رمضان، هل يجوز للإنسان أن يصوم في هذا الشهر سوى الفرض؟ يعني لو قال قائل: أنا أريد أن أصوم سُنة الاثنين، أريد أن أصوم هذا الصوم المسنون أثناء شهر رمضان، هل يتمكن من ذلك؟ الجواب: لا؛ لأنه واجب مضيق، لا يَسَعُ إلا هذا الواجب، ولا يمكن أن تفعل غيره من جنسه فيه، يمكن أن تفعل أشياء أخرى؛ أن تصلي، وأن تقرأ، لكن أن تصوم غير الواجب هذا لا يمكن.

يقابله واجب موسع يعني: أن وقته يسعه وغيره من جنسه، وذلك كالصلاة.

مثلًا، من أذان الفجر وإلى طلوع الشمس كم الوقت؟ لنقل: ساعة ونصف، وكم تأخذ الصلاة من الوقت؟ عشر دقائق.

إذن، بقيَ عندنا ساعة وثلث، هذا وقت موسع، بحيثُ يصح لك أن تفعل هذا الواجب في أي حصة من هذا الوقت هذا الوقت وقت واسع، فيه حصص عدة، لك أن تختار أي حصة من هذا الوقت، فَتُوقِعَ الصلاة فيها، إن شئت أن تجعل الصلاة في أول الوقت أو في أوسطه، أو في آخره. هذا من حيث الجواز، وأما إذا نظرنا من حيث الاستحباب، فلا شك في أن الصلاة في أول الوقت هي المستحبة، وهي الأفضل، إلا لما جاء فيه دليل بخصوصه، كصلاة الظهر مثلا لشدة الحر فإنه يسن التأخير للإبراد، كذلك في صلاة العشاء ما لم يشق على الناس.

المقصود أن هذا واجب موسع، يجوز لك أن تفعله في أي وقت، والنبي صلى الله عليه وسلم لما أمَّه جبريل عليه السلام في المرة الأولى في أول الوقت، ثم أمَّه في المرة الثانية في آخر الوقت، قال بعد ذلك: (الوقت بين هذين).

إذن الإنسان مخير في أن يفعل هذا الواجب في أي وقت شاء من هذه الأوقات الموسعة.

قال رحمه الله: **(كالصلاة والحج فهو مخير في الإتيان به في أحد أجزائه).**

الصلاة لها وقت في أوله وآخره؛ الحج على القول بأنَّه ليس واجبًا على الفور، فإن الحياة كلها وقت له في أي وقت من حياته يكون في أشهر الحج فإنه يُوقع فيه الحج.

قال: **(فهو مخير في الإتيان به في أحد أجزائه فلو أخر ومات قبل ضيق الوقت لم يعص).** عندنا هنا مسألة وهي أنه أخر صلاته إلى آخر الوقت، نوى أن يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت فمات قبل أدائها هل يكون عاصيًا أو ليس بعاصٍ؟

الجواب ليس بعاص بشرطين:

الشرط الأول: أن يعزم على الفعل.

الشرط الثاني: ألا يغلب على ظنه هلاكه إذا أخّر، يعني: لو غلب على ظنه، أو جزم بهلاكه، إذا وصل إلى آخر الوقت، أو إلى وسطه مثلا؛ كشخص حُكِمَ عليه بالقتل في وقت معين فإنه لا يجوز له أن يُؤخر إلى منتصف الوقت، أو آخره بدعوى أن الوقت موسع، أصبح في حقه الآن غير موسع.

وإذا وُجِدَ هذان الشرطان فإنَّه يصح منه أن يؤخر؛ لأنَّ الشريعة أباحت له التأخير، فإنَّه قد توسع برخصة جعلها الله سبحانه وتعالى له.

قال: **(لجواز التأخير بخلاف ما بعده).**

وهذه المسألة وقع فيها خلاف بين الجمهور والحنفية، فالجمهور على ما قد سمعت.

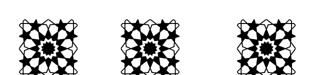
وأما الحنفية فإن الواجب عندهم وقته مضيق، يعني: معين، وهو: آخر الوقت، ويجوز، أو يُنْدَب، على بحثٍ عندهم فيه التقديم، لكن الوقت المعين إنما هو آخر الوقت؛ قالوا: لأنَّ التخيير يتنافى مع الوجوب، لا يمكن أن يكون الشيء واجبًا، ومُخيرًا فيه أيضًا.

وبالتالي، فإنَّ الواجب هو إيقاع العبادة في آخر الوقت، ولكن رخصت الشريعة في أنه يجوز، أو يُنْدب أن يتقدم الإنسان على الوقت، ولا شك أنَّ هذا القول غير صحيح، وأن

الشريعة جاءت بجواز إيقاع العبادة في أي وقت فتخصيص وقت من ذلك دون غيره مما أباحته الشريعة تحكّمٌ لا يصح.

وأما ما ذكروه من أنَّ التخيير يتنافى مع الوجوب، فإنَّه يقال: إنه مع إيجاب العزم على الفعل فإنَّه تَسْقُطُ هذه الحجة، متى ما قلنا إنَّه يجوز له أن يؤخر إلى آخر الوقت، أو إلى منتصف الوقت، فإن هذا يُشترط فيه العزمُ على الفعل، وبالتالي فإنه لم يكن مُخيرًا تخييرًا مطلقًا، إنَّما واجبٌ عليه أن يعزم، وأن يؤدي العبادة في آخر الوقت، وبالتالي فإنه لم يحصل هذا الذي ذكروه من المعارضة بين الوجوب، والتخيير.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ومن حيث الفاعل إلى:

((فرض عين)) وهو ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة ؛ كالعبادات الخمس.

و((فرض كفاية)) وهو ما يسقطه فعل البعض مع القدرة وعدم الحاجة؛ كالعيد والجنازة.

والغرض منه: وجود الفعل في الجملة.

فلو تركه الكل: أثموا؛ لفوات الغرض.



هذا هو التقسيم الثالث للواجب وهو تقسيمه **باعتبار الفاعل**، فينقسم إلى:

١-واجب عيني.

٢-واجب كفائي.

وعَرَّف المؤلف رحمه الله الواجب العيني أو الفرض العيني؛ لأنَّ الجمهور لا يفرقون بين الواجب والفرض -كما قد علمت- بأنَّه: (**ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة**).

المراد بـ: الواجب العيني في تعريفٍ أوضح: **هو ما طَلَبه الشارع من كل واحدٍ من المكلَّفين**، وسُمي واجبًا أو فرضًا عينيًا؛ لأنه خُوطِبَ به وطُولِبَ من عين كل أحد؛ يعني: من ذاته، فالمطلوبُ أن يقوم به كل أحد وذلك كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وبرِّ الوالدين، وصلة الرحم وما إلى ذلك فهذه كلها واجباتٌ عينية واجبةٌ على كل واحد.

أمَّا تعريف المؤلف –رحمه الله- فإنَّه قال: (**هو ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة**)، ومفهوم تعريفه: أنَّه متى عُدِمتِ القدرة أو وجِدت الحاجة فإنَّه يمكن أن تدخله النيابة وهذا بهذا الإطلاق فيه نظر؛ فالصلاة مثلًا لا تَقْبَلُ النيابة مهما كان الحال؛

يعني: لا يَصِّحُ أن يصليَ أحدٌ عن أحد، أن ينوب عنه في أداء هذا الواجب فاغترب بهذا هذا التعريف.

الصوم مثلًا يمكن في حال ولا يمكن في حال، فالصوم يجوز النيابة فيه في حال الموت «من مات وعليه صوم صام عنه وليه» على خلافٍ بين الفقهاء. هل هو في كل صومٍ واجب أو هو في صوم النذر على وجه الخصوص.

الحج يجوز فيه النيابة عند وجود أحد سببين:

١- إمَّا الوفاة.

٢-وإما العجز البدني.

يجوز أن يحج أحدٌ عن أحد في حالة وفاته إذا مات يجوز أن يكون قد أوصى، أو أن يُقيم أحد أولياء الميت من يحج عن الميت، أو في حال العجز البدني.

فالمقصود أنَّ شرط التعريف أن يكون جامعًا مانعًا، أن يكون منضبطًا، وهذا التعريف فيه ما فيه من عدم الانضباط؛ فبعضُ الواجبات العينية تقبلُ النيابة عند عدم القدرة أو الحاجة وبعضها لا تقبلُ ذلك، ولذا فالأحسن أن يُعَرف الواجب العيني بما ذكرت لك.

مثَّل -رحمه الله- لذلك بقوله: **(كالعبادات الخمس).**

ما هي العبادات الخمس؟ الواقع أنَّ هذا المصطلح عند الفقهاء له عِدَةُ احتمالات:

فقد يطلقونه ويريدون به: أركان الإسلام الخمسة ويكون بهذا النطق بالشهادتين أحدها.

والاحتمال الثاني أن يراد: الأركان الأربعة سوى الشهادتين، ويكون الخامس: الطهارة، وذلك أنَّ الطهارة لابدَّ منها ولا يتم واجب الصلاة إلا بها.

وهناك احتمالٌ ثالث صرح به بعضهم أيضًا وهو أن يراد بالعبادات الخمس: الصلوات الخمس.

إذن إذا نظرت في كتب الفقهاء وهذا المصطلح شائع عند الحنابلة، وعند الشافعية، وعند المالكية، وكذلك عند الحنفية ، تجده في بعض كتب الأصول، وفي بعض كتب الفقه فتأمل في المقصود ويظهر ذلك لك بالقرائن.

مثلًا تجدهم يقولون: اختلفوا في العبادات الخمس إذا تركها تَكَاسُلًا هل يَكْفُرُ أو لا يكفر؟ ما المحتمل هاهنا؟ يُحْتَمل أن يراد الأركان الأربعة مع الطهارة وهو الخامس.

فإذن في كل موضع تأمل هذا، وانظر إلى القرائن حتى يتضح لك المقصود بهذا المصطلح.

قال: **(و فرض كفاية وهو ما يُسْقِطُه فعل البعض مع القدرة وعدم الحاجة).**

يعني: أنه متى قام به البعض ولو مع قدرة الآخرين وعدم حاجتهم فإنَّه يَسْقُطُ الإيجاب؛ يعني: تسقط المطالبة إذا قام البعض حتى ولو كان الذين جلسوا عن القيام به أهلَ قدرة وليس عندهم حاجةٌ تمنعهم من القيام به فإنَّه يسقط الإثم أو تسقط المطالبة عن الباقين.

ويمكن أن يُعرّف بتعريفٍ آخر وهو :**ما طلبه الشارع من مجموع المكلفين لا من كل فردٍ منهم**، وبالتالي متى ما حصلت الكفاية؛ بمعنى: قام هؤلاء البعض بأداءِ هذا الواجب فإنَّ الإثم يَسْقُطُ عن البقية.

ويمكن أن تَضْبِطَ الفَرَقَ بين العيني والكفائي:

بأنَّ (العيني) قد طُولِبَ به الجميع.

و(الكفائي) طُولِب به المجموع.

إذن فرقٌ بين الأمرين: العيني: طُولِبَ به الجميع؛ يعني: كل فَرْدٍ فهو مطالبٌ به.

وأمَّا الكفائي فإنَّ الطلب توجه إلى مجموع المكلفين؛ يعني: أَمَرَ الشارع المسلمين عمومًا أن يقوموا به، أن يَحْصُلَ منهم القيام به، وبالتالي فلو قام به البعض فإنه يحصل به

الكفاية، وتَسْقُطُ المطالبة من الباقين.

قال: **(كالعيد والجنازة)** وهذا على القولِ بأنَّ صلاة العيد فَرْضُ كفاية، وهو قولٌ مرجوح لكنْ في باب التمثيل الأمرُ في ذلك واسع.

وَالشَّأْنُ لا يُعْتَرَضُ المِثَالُ إِذْ قَدْ كَفَى الفَرْضُ وَالاحْتِمَالُ

فعلى القول بأنَّ العيد فَرْضُ كفاية فإنَّ هذا المثال مستقيم.

كذلك صلاة الجنازة أَمَرَ الشارع المسلمين مجموعهم أن يُصلى على الجنازة، لابد أن يصلى على الجنازة فمتى ما قام البعض بذلك فإن هذا القدر كافٍ، وتسقط المطالبة بالنسبة للآخرين.

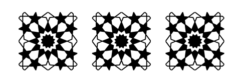
كذلك تكفين الميت ودفنه. كذلك الجهاد في سبيل الله، والدعوة إلى الله، وما إلى ذلك من هذه الفروض الكفائية، فإن المقصود هو أن يحصل كف أذى غير المسلمين عنهم، وأن يحصل انتشار الخير، وأن يُبَثَّ الحق، وأن يَحْصُلَ إقبالٌ على الخير، وأن يُنْهَىَ عن المنكر إلى غير ذلك فمتى ما تأتى هذا بفعل البعض فإنه تقسط المطالبة بذلك عن الآخرين.

فَرَّق المؤلف –رحمه الله– بين النوعين من جهةٍ معنوية قال: **(والغرض منه** –يعني من الواجب الكفائي– **وجودُ الفعل في الجملة)**. يعني: الشارع في الواجب الكفائي أراد حصول الفعل بغض النظر عن الفاعل، لا نَظَرَ للشارع هاهنا للفاعل إنَّما النظر إلى الفعل أن يُوجَدَ الفعل بغض النظر عمن يقوم به.

أَمَّا الواجب العيني فَنَظَرُ الشارعِ راجعٌ إلى المكلف من حيثُ امتثاله به، من حيثُ امتثاله بهذا الأمر؛ يعني: يمتثل له، ويقوم به، فَنَظَرُ الشارع في الواجب العيني أنه يريد من كل مكلفٍ أن يأتي به، فثمة نظرٌ إلى الفاعل.

أَمَّا في الواجب الكفائي فلا نَظَرَ إلى الفاعل إنمَّا المقصود أن يُوجد الفعل: صلاةً للجنازة، تكفينًا للميت، أمرًا بمعروف، نهيًا عن المنكر، إلى غير ذلك.

قال: **(فلو تركه الكل أثموا لفوات الغرض).** لو تركه جميع المكلفين فإنهم يأثمون لفوات الحكمة، فوات المقصود للشارع وهو وجود الفعل، وينبغي أن يُقيَّد في قوله: **(الكل)**؛ يعني: من القادرين عليه لا من كل المسلمين، فإنَّ غير القادرين لا يُطَالبون بهذا الواجب. يعني مثلًا: الصلاةُ على الجنازة أو دفنها أو تكفينها لا يُخاطبُ به من كان عاجزًا ليس عنده قدرة ؛كمحبوسٍ مثلًا، أو مشلولٍ، أو ما شَاكِلَ ذلك، إنَّما المقصود أنَّه إذا تركه الكل من القادرين فإنَّهم يأثمون حينئذٍ جميعًا؛ لأنَّه لم يحصل الشيء الذي أرادته الشريعة وهو وجود هذا الفعل.



قال رحمه الله:

وما لا يتم الواجب إلا به:

إما غير مقدور للمكلف؛ كالقدرة واليد في الكتابة، واستكمال عدد الجمعة: فلا حكم له.

وإما مقدور؛ كالسعي إلى الجمعة، وصوم جزء من الليل، وغسل جزء من الرأس: فهو واجب؛ لتوقف التمام عليه.

فلو اشتبهت أخته بأجنبية أو ميتة بمذكاة: وجب الكف؛ تحرّجاً عن مواقعة الحرام.

فلو وطئ واحدة، أو أكل فصادف المباح: لم يكن مواقعاً للحرام باطناً، لكن ظاهراً؛ لفِعْل ما ليس له.

هذه مسألةٌ مهمة وهي **مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجبٌ أم لا؟**

وقد يُترجم لها بعض الأصوليين بقولهم: **مسألةُ مقدمة الواجب**، يعني: الشيء الذي يتقدم الواجب أو يقولون مثلًا: مسألة وسيلة الواجب. هل هي واجبة؟

قَسَّمَ المؤلف رحمه الله المسألة هاهنا إلى قسمين وهي:

١-ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدورٍ للمكلف.

٢- ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدورٌ للمكلف.

قال رحمه الله: **(ما لا يتم الواجب إلا به: إما غير مقدورٌ للمكلف كالقدرة، واليد في الكتابة، واستكمال عدد الجمعة فلا حكم له).**

يعني: أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به، ما لا يحصل الواجب إلا به إما أن يكون: غير مقدورٌ للمكلف، **وكونه غير مقدورٍ للمكلف راجعٌ إلى أمرين:**

إما العجز.

أو أن المخاطب غير الفاعل.

العجز مثَّل له باليد في الكتابة، القدرة واليد في الكتابة؛ يعني: لابد حتى تَحْصُلَ كتابةٌ من وجود قدرةٍ عليها، لابد أن يكون الإنسان قادرًا على ذلك فلو كان مشلولًا فإنه لا يمكن أن تحصل الكتابة، أو أن يكون مثلًا فاقدَ اليد أن يكون مقطوع اليد فلا يمكن أن توجد كتابة، وبالتالي فلو أُمر بالكتابة مع عدم القدرة أو فَقْد اليد فإنَّ هذا الأمر غير واجب؛ يعني لو أَمَرَتِ الشريعة بكتابة كقوله تعالى مثلًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة:٢٨٢] هذا أمرٌ بالكتابة لكن إذا كان المخاطب بهذا الأمر غيرَ قادرٍ على الكتابة أو مقطوع اليد فإنه لا يجب عليه، لم؟ للعجز، فما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدور فهو غير واجب.

أو أن يكون الخطاب متوجهًا إلى غيره فلا يجب عليه هو أن يأتيَ به. مثَّل لهذا باستكمال عدد الجمعة على القول بأن الجمعة يشترط لها عددٌ معين؛ كأربعين مثلًا فلا يُؤمر العبد بأن يستكمل هذا العدد ليس مأمورًا أن يذهب فيطرق الباب على بيوت الناس، أو أن يشدهم من خارج المسجد إلى داخله جذبًا، ويدخله المسجد فإن هذا ليس مطالبًا به؛ لأن الجمعة قد خُوطِبَ بها غيره ، أن تجب الجمعة على فلان وفلان وفلان حتى يكتمل العدد هذا شيءٌ ليس مخاطبٌ به هو ، فبالتي ليس واجبًا عليه.

إذن هذا هو القسم الأول وهو ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدورٍ للمخاطب، غير مقدورٍ للمكلف فإنه حينئذٍ لا يجب سواءً كانت عدم القدرة لعجز، أو لأن الخطاب قد توجه إلى غيره.

أما القسم الثاني قال: **(وإما مقدور)**؛ يعني شيءٌ أمرت به الشريعة ووسيلته مقدورةٌ للمكلف. قال: **(كالسعي إلى الجمعة)** فمتى ما كان الإنسان صحيحًا، وعنده قدرة على الذهاب إلى الجمعة فإنَّه يتعين عليه الذهاب وبالتالي فيكون أمر الله عزَّ وجل له بالجمعة تناول أمرين: أحدهما: بالقَصْد، والثاني: بالتبع.

- أما الأول فهو أن يصلي الجمعة.

- وأما الثاني فهو أن يذهب ويمشي إلى الجمعة.

يعني في قول القائل: (صلِّ الجمعة) هذا يتضمن في الحقيقة أمرين:

١-أن تصليَ الجمعة.

٢-وأن تذهب إلى الصلاة؛ لأنك لا يمكن أن تصلي الجمعة إلا إذا تحركت ومشيت وذهبت إليها، فلا يقولنَّ قائل: أنا وجبت عليَّ صلاة الجمعة لكن لم يأتِ في الشريعة أمرٌ لي بأن أذهب إلى المسجد.

جاءت الشريعة بالأمر بالحج ولكن أن أذهب وأسافر هذا القدر غير واجب، وبالتالي فإني سأجلس لن أذهب إلى الحج؛ لأنه لم يأتِ في الشريعة إلا أن أحج وليس أن أسافر أو أذهب إلى الحج.

ولا شك أنَّ هذا غير صحيح بل الأمرُ بالملزوم يتناول الأمر باللازم؛ لعدم الانفكاك عنه.

أضرب لك مثالًا: لو قلتُ لك: ابنِ لي سقفًا ، جئت واتفقت معك ، أجريت عقدَ إجارة بين بينك على أن تبني لي سقفًا في هذه الأرض فلمّا جئتُ بعد ذلك وجدتك قد بنيت جدارًا ثم وضعت على هذا الجدار سقفاً ، فأقول لك: لم فعلت هذا؟ أنا طلبت منك السقف فقط، وبالتالي سوف أحاسبك على الطوب أو الرمل أو الإسمنت المتعلق بالسقف أنَّا لم أقل لك ابن جدارًا هذا اجتهادٌ منك فهو خارج عن العقد. هل يصح هذا الكلام؟ لا، أمري لك ببناء السقف يستلزم بناء الجدار؛ لأنَّ السقف لا ينفك عن الجدار لا يمكن عقلًا أن يوجد سقفٌ دون أن يوجد حيطان أو جدار تحمل هذا السقف، وبالتالي فالأمر ببناء السقف يستلزم بناء الجدار؛ لعدم الانفكاك بين الأمرين عقلًا.

كذلك الشأن في الشرعيات إذا جاء الأمر من الشريعة بالصلاة، قالت الشريعة لك يا

أيها المكلف: (صلِّ) فلا انفكاك شَرْعًا بين الصلاة والطهارة ، كما أنه لا سقف إلا بجدار عقلًا فكذلك لا صلاة إلا بوضوء شرعًا فيكون الأمر في قول الشارع (صلِّ) تناول أيضًا الطهارة.

إذن اتضح بهذا أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدورٌ للمكلف فإنه واجب.

مثَّل له بمثالٍ آخر قال: **(وصومِ جزءٍ من الليل)** قال كثيرٌ من الفقهاء: إنَّ صوم جزءٍ يسير أو برهةٍ يسيرة من الليل قدرٌ واجبٌ في الصوم لا أصالةً ولكن تبعًا. بمعنى: لا يمكن أن تتحقق من استيفاء النهار في الصيام إلا إذا أخذت لحظةً من الليل، صيام هذا الجزء من الليل ليس مقصودًا للشارع أصالةً، إنَّما هو مقصودٌ لتحقق استيفاء النهار جميعًا فلابد من هذا القدْر لعدم وجود حدٍ بين الليل والنهار، يعني: ليس هناك حد إذا جاء انتهاء النهار فإنه يوجد حد يتضح بأن هاهنا انتهاء النهار ثم بعد ذلك ننتقل إلى مرحلةٍ ثانية وهي الليل إنما يدخل الليل على النهار، ويدخل النهار على الليل، وبالتالي فإنه لا يمكن للإنسان أن يتحقق من الإمساك النَّهارَ كله إلا إذا أخذ جزءًا من الليل، وهذا واضحٌ لا شك فيه وإن نازع فيه بعض الفقهاء، فقالوا: إنَّ هذا القدر لا يجب. لكنَّ النظر الصحيح يقتضي أنه لا يمكن للإنسان أن يصوم النهار بتمامه -لا يتحقق من ذلك- إلا بأن يأخذ برهةً يسيرةً من الليل.

وقل مثل هذا في غسل الوجه: أَمَرَتِ الشريعة بغسل الوجه، يقول: **(وغسل جزءٍ من الرأس، فهو واجبٌ؛ لتوقف التمام عليه)** لا حدَّ يفصل ويمكن للمكلف أن يقف عنده بانضباط بين الوجه والرأس، وبالتالي فإنه حتى يتحقق منه غَسْلُ الوجه كاملًا لابد أن يأخذ جزءًا يسيرًا من الرأس هذا القدْر لم يجب أصالةً وليس مقصودًا لذاته للشارع إنما كان مقصودًا لغيره؛ وذلك لتوقف استيعاب الوجه عليه فالغالب أنه لا يتمكن الإنسان من استيفاء غَسْلِ الوجه كاملًا إلا إذا أخذ شيئًا يسيرًا من الرأس فيكون هذا من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

هذا ما سار عليه المؤلف رحمه الله، وسار عليه كثيرٌ من الأصوليين من الحنابلة وغيرهم.

وبعضهم جعل القسمة ثلاثية فقال: القسمة ترجع إلى ما يأتي:

أولًا: ما لا يتم الوجوب إلا به فهو غير واجب سواءً كان ذلك راجعًا إلى سبب؛ كالنصاب في الزكاة، أو راجعًا إلى شرط؛ كالإقامة في صوم رمضان. ما معنى هذا الكلام؟ متى يجب عليَّ أن أزكي؟ إذا كنتُ أجد نصابًا، إذا كنت أملك نصابًا من المال.

إذا أمرت الشريعة بالزكاة هل هذا أمرٌ منها لي أن أكتسب حتى أملك نصابًا؟

الجواب: لا ، هذا أمرٌ يتعلق بالوجوب؛ يعني حتى يثبت الوجوب، حتى يكون هذا الأمر واجبًا فإنَّ الشريعة جعلت هذا سببًا لهذا.

أو إذا كان شرطًا للوجوب كـ(صوم رمضان) يُشترط فيه الإقامة فأما إذا كان الإنسان مسافرًا فإنَّه يجوز له أن يفطر لا يجب عليه أن يصوم في ذلك الوقت، وإن كان يجب أن يؤدي بدلًا عنه بعد ذلك، لكنَّ المقصود أنه إذا كان الأمر بالصيام، ويتحقق الوجوب بالإقامة فإن هذا لا يعني أن الإنسان مخاطبٌ بالإقامة فيُمنع من السفر؛ لأجل تحصيل هذا الشرط للوجوب فهذا من باب ما لا يتم الوجوب إلا به فهو غير واجبٍ اتفاقًا.

وأما القسم الثاني: فهو ما لا يتم الواجب إلا به، وهذا ينقسم إلى قسمين؛ يعني إن شئت أن تجعل القسم الثاني منقسمًا إلى قسمين، أو قل القسم الثاني: ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدور.

والقسم الثالث: ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور.

ومرادهم بالقسم الثاني: ما لا يتم وجود الواجب إلا به، وذلك هو الذي أراد الشارع أنه غير واجب، فلا يتم الوجود للواجب إلا به، ما لا يتم وقوع الواجب إلا به فهو واجبٌ بشرط أن يكون مقدورًا، أما إذا كان غير مقدور فإنه ليس بواجب.

الذين جعلوا القسمة اثنتين: (ما لا يتم الوجوب إلا به)، (وما لا يتم الواجب إلا به)، يقولون: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مطلقًا، وبالتالي فما كان غير مقدور أرجعوه إلى ما لا يتم الوجوب إلا به؛ يعني عندنا مسلكان للعلماء منهم من يجعل القسمة ثنائية:

١- ما لا يتم الوجوب إلا به فهو غير واجب.

٢- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ماذا عن القسم الذي تحدثنا عنه قبل قليل، وهو الذي عبر عنه المؤلف بقوله: ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدور فغير واجب؟ قالوا: هذا القسم راجعٌ إلى ما لا يتم الوجوب إلا به، وهذا هو المنحى الذي نحا إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وجماعةٌ من الفقهاء ليس عندهم ثلاثة أقسام إنما عندهم قسمان فقط: ما لا يتم الوجوب إلا به، ويدخل في ذلك ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدور.

أما الذين جعلوا القسمة ثلاثية فأمرهم واضح كالمؤلف رحمه الله ما لا يتم الوجوب إلا به وهذا لم يتعرض له لكنَّه يثبته، وهذا محل وفاقٍ عند العلماء، وبالتالي يكون عنده قسمان آخران:

١-ما لا يتم الواجب إلا به وهو غير مقدور فغير واجب.

٢- وما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور فإنه واجب.

على كل حال هذا كله نظرٌ إلى تنظير وتأصيل للمسألة، وأما من حيث الواقع فإن هذا الخلاف لا تظهر له ثمرة.

ويبقى أن عندنا مسائل كثيرة تتعلق بهذا الموضوع المهم جدًا، موضوع مقدمة الواجب أو وسيلته أو ما لا يتم الواجب إلا به ، موضوعٌ يحتاج المتفقه أن يفهمه لانبناء كثيرٍ من المسائل عليه.

مثال ذلك: لو اشتبه عندي الأمر في إناءين أحدهما نجس والآخر طاهر لكن لا معرفة

عندي بعين النجس من الطاهر عندي يقين عندي خبر صادق أن أحد الإناءين نجس والآخر طاهر. فماذا أفعل؟ يجب أن أدع الاثنين، أن أدع الإناءين؛ وذلك لأنه لا يمكن أن أخرج من العُهدة إلا بأن أتطهر بماءٍ طَهور غير نجس، وهذا لا يمكن أن أجزم به، وبالتالي فإنه يتعين عليَّ أن أترك الإناءين وأبحث عن ماءٍ آخر فإن لم أجد فإنني أتيمم؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ماذا لو كان الإناءان أحدهما فيه ماءٌ طهور، والآخر فيه ماءٌ طاهر؟ على القول بالتفريق وأنه لا يجوز الطهارة إلا بالطهور. يجب حينئذٍ أن أتوضأ بالاثنين.

واختلفوا بعد ذلك هل وضوءٌ واحد من الماءين؛ يعني: أغسل الوجه بهذا وأغسل الوجه بهذا، واليد بهذا واليد بهذا وهكذا أو أتوضأ وضوءًا كاملًا بهذا ثم وضوءًا كاملًا بالآخر وجهان عند الفقهاء.

مثالٌ ثالث: اشتبه عندي الأمر في ذبيحةٍ هل ذكَّاها مسلمٌ أو وثني؟ ما عندي يقين لكن بيقين أن هذه الذبيحة ذبحها واحدٌ من الرجلين يا مسلم يا وثني، ولا مجال أن أتحرى.

يجب عليك أن تترك ذلك؛ لأن ترك أكل الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ولك أن تقول: ما لا يتم ترك الحرام إلا به فتركه واجب.

مثالٌ آخر: ماذا لو نسي إنسانٌ صلاةً فلم يُصَلِّهَا ونسي تعينها، ويجزم أن صلاةً قد نسيها في وقتٍ من الأوقات في السابق، يقول: أنا نسيت صلاةً ولكن اشتبه عليَّ الأمر أي صلاةٍ تلك ؟أفجر، أم ظهر، أم عصر، أم مغرب، أم عشاء ما أدري نسيت الأمر مشتبهٌ عليّ ما الذي يجب؟ يجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس لاحظ أننا نفرض هذه المسائل كلها في حال عدم إمكان التحري ، إنَّما الأمر هاهنا اشتباهٌ تام ما عندي مجال -يعني يغلب على ظني شيء-، فإننا نقول: يجب عليه أن يصلي الفروض الخمسة؛ لأنه لن يخرج عن العهدة، لم

تبرأ ذمته إلا بذلك فلا يتم الواجب إلا بذلك.

مثَّل المؤلف –رحمه الله– على هذا بقوله: **(لو اشتبهت أخته بأجنبية أو ميتة بمذكاةٍ وجب الكف تحرّجًا عن مواقعة الإثم)**؛ يعني يجب عليه أن يكُف تحرجًا؛ يعني تجنبًا للحرج، دفعًا للحرج عن نفسه يعني: أن يترك الحرام هذا قدرٌ واجب وهذا لا يتم إلا أن يكف عن الاثنين.

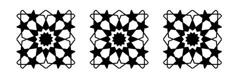
(إذا اشتبهت الأخت بالأجنبية)؛ يعني أراد أن يتزوج امرأةً ولكن حصل اشتباهٌ في شأنها هل هي أجنبيةٌ عنه فيحل له نكاحها أو هي أخته من الرضاعة؟ فإذا اشتبه الأمر، ولم يمكن التحري في هذه الحال فإنه يجب عليه أن يكف عنها ولا يجوز له أن يتزوجها.

أو أن يكون الأمر في امرأتين إحداهما أخته بيقين لكن لا يدري أيهما فإنه يجب عليه أن يكف عنهما، ولا شك أن فرض هذه المسألة هو في حال العدد المحصور، أما إذا كان العدد غير محصور فإنه لا يجب عليه الكف عن جميع النساء كأن يعلم مثلًا أنَّ له أختًا من الرضاع في هذه البلدة ولكن لا يعلم عينها فهل نقول له: كف عن الزواج من هذه القرية مطلقًا؟ الجواب: لا، فهذا من المشقة التي لا تأتي بها الشريعة إنما بحثنا وفرضنا في هذه المسألة في حال كون العدد محصورًا.

كذلك في شأن الذبيحة إذا كان بين يديه عددٌ محصورٌ من الذبائح ولكن إحداها ميتة غير مذكاةٍ بيقين فإنه يجب عليه أن يكف عن الجميع؛ لأنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أو ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب.

اختلط موتى مسلمين وغير مسلمين ما الذي يجب على الناس في شأن غسلهم وتكفينهم، والصلاة عليهم؟ مجموعة من الموتى منهم مسلمون ومنهم غير مسلمين ولكن لا مجال للتمييز؟ يجب تكفين الجميع، ويجب دفن الجميع، ويجب الصلاة على الجميع؛ لأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

قال رحمه الله: **(فلو وطئ واحدةً أو أكل فصادف المباح لم يكن مو اقعًا للحرام باطنًا، لكن ظاهرًا لفعل ما ليس له)** إذا قُدر أنَّه أَكَلَ من واحدةٍ من الذبيحتين اللتين اشتبهنا فيهما أو تزوج إحدى الامرأتين اللتين اشتبهنا فيهما فهل يكون واقعاً في الإثم؟ هل يكون اجترئ على محرم أم لا؟ قال: إن قُدِّرَ أنه في الحقيقة وفي علم الله -عزَّ وجل- قد تزوج من يحل له زواجها فإنَّه غيرُ آثم لم يرتكب المحرم في الباطن؛ يعني في الحقيقة، وإن كان في الظاهر هو مرتكبٌ محرماً؛ لأنه فعل ما ليس له، فإننا نقول: يجب عليه أن يكف عنهما وإذا به لم يفعل ذلك، وهذا الذي ذكره رحمه الله فيه نظر بل لا شك أنه واقعٌ في الإثم؛ للجرأة على الشريعة، الشريعة أوجبت عليه أن يكف عن الاثنين فهذه الجرأة وهذا التعدي لحدود الله سبحانه لاشك أنه مؤذنٌ بأنه آثم، وبالتالي فإنه آثمٌ باطنًا وظاهرًا لا من جهة أنه قد أكل من الحلال لكن من جهة الجرأة على حدود الشريعة، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(مندوب): وهو ما يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على الترك.

وبمعناه:

((المستحب)).

و((السنة)). وهي: الطريقة والسيرة، لكن تختص بما فعل للمتابعة فقط.

و((النفل)): وهو الزيادة على الواجب.

وقد سمى القاضي ما لا يتميز من ذلك؛ كالطمأنينة في الركوع والسجود: واجبًا، بمعنى: أنه يثاب عليها ثواب الواجب؛ لعدم التمييز.

وخالفه أبو الخطاب.

و((الفضيلة)) و((الأفضل)): كالمندوب.

انتقل المؤلف رحمه الله هاهنا إلى القسم الثاني من الأحكام التكليفية، وصاغه بقوله: (المندوب)، وقلنا: الأدق أن يقال: إن الحكم هو (الندب)، وعرفه بما (يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على الترك) وهذا أيضًا من التعريفات التي يَرِدُ عليها ما ذكرته في تعريف الواجب فبعض المحققين من الأصوليين كابن عقيل وغيره ذكر أنَّ هذا التعريف ليس دقيقًا؛ لأنه ذُكر أو بُني على الحكم وليس على بيان الحقيقة، فحكم الواجب أنه يثاب فاعله ويعاقب تاركه، كذلك الشأن هاهنا في (المندوب) فإنه يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه هذا من حيث الحكم، والمطلوب في التعريفات ذكر الحقيقة، **وعلى كل حال هما مسلكان لأهل العلم:**

- **منهم من يعرفه بذكر الحكم.**
- **ومنهم من يعرفه بذكر الحقيقة، وإن كان الثاني أدق.**

وبالتالي فنقول: **ما أمر الشارع به أمرًا غير جازم.**

ولاحظ أن قولنا في هذا التعريف: (ما أمر به الشارع) يفيدنا أن المندوب مأمورٌ به

وهذا هو الصحيح والذي عليه جمهور الأصوليين، فـ(المندوب) مأمورٌ به كما أنَّ (الواجب) مأمورٌ به لكنَّ الفرق في أن الأمر في الواجب جازم، وفي المندوب غير جازم.

قال بعض الأصوليين: المندوب غير مأمورٍ به؛ وذلك لأنَّ قولنا هذا يقتضي التناقض كيف نقول: مأمورٌ به ثم يجوز له تركه؟ والذي دلت عليه الشريعة أنَّ ترك المأمور يقتضي الإثم، وأنتم تقولون: يجوز تركه. ألم تسمعوا إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣] فدل هذا على أنَّ مخالفة الأمر لا تجوز ، إذا جاءك الأمر فخالفته بالترك فإنك قد وقعت في الإثم.

والجواب عن هذا أن يقال: إنَّ المراد بالآية هو النوع الأول وهو ما أمرت به الشريعة أمرًا جازمًا.

كذلك الأمر مثلًا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» فإن الأمر هاهنا هو الأمر الجازم ولا إشكال في هذا أن يرد اللفظ العام مرادًا به الخصوص، وهذا له نظائر كثيرة إذن (لأمرتهم بالسواك) أمرًا جازمًا.

إذن الصحيح الذي لا شك فيه أن (المندوب) مأمورٌ به، ولكنَّ الفرق بينه بين الواجب أن الواجب مأمورٌ به أمرًا جازمًا، والمندوب مأمورٌ به أمرًا غير جازم.

قال: **(ما يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على الترك وبمعناه المستحب).**

ذكر المؤلف رحمه الله مصطلحاتٍ مرادفة للمندوب -ذكر كما بين أيدينا خمسة مصطلحات- قال: **(المستحب، والسنة).**

(المستحب) يقال: هذا مندوب، أو يقال هذا مستحب بمعنى، كذلك هذا مندوب أو هذا سنة، ولاحظ هاهنا أن السنة تطلق ويراد بها ما يقابل القرآن، وهذا ليس مقصودًا عندنا الآن، وتطلق ويراد ما يقابل البدعة؛ يعني هذا سنة وذاك بدعة، (سنة) يعني: مشروع؛

يعني: دل عليه الدليل من الكتاب أو الحديث وهذا ليس مرادًا هنا إنما مرادنا هنا هو الأمر الثالث وهو السنة المقابلة للواجب فهذا هو المصطلح الذي نريده هاهنا.

قال: **و(السنة):** وهي الطريقة؛ في اللغة، (سنة) يعني: طريقة، وكذلك **(السيرة لكن تختص بما فُعِلَ للمتابعة فقط)** هذا اصطلاحٌ لبعض العلماء، وجمهور أهل العلم في استعمالاتهم سواء في كتب الفقه أو الأصول لا يفرقون بين مندوبٍ وسنة، إنما اصطلح بعض العلماء على أن ما فُعِل للمتابعة هو السنة بغض النظر أكان واجبًا أو مندوبًا، (السنة) ما يفعله الإنسان متابعةً للنبي صلى الله عليه وسلم، فعل سنةً؛ يعني تابع النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان الشيء الذي تابع فيه قد يكون واجبًا، وقد يكون مندوبًا، وبالتالي فعلى هذا الاصطلاح أيهما أعم (المندوب) أو (السنة)؟ السنة ولا شك، ولكن لا شك أن استعمال أكثر العلماء بل استعمال جمهور العلماء على عدم التفريق بين المندوب والسنة. هذا الموضع وهو التفريق بين هذه المصطلحات فيه بحثٌ طويل عند الأصوليين باختلاف المذاهب ولهم في داخل كل مذهب اصطلاحاتٌ خاصة ولكن عند التطبيق الواقع أنه لا يظهر لك أثر بين هذه المصطلحات.

قال: **و(النفل)** أيضًا النفل مصطلح مرادف للمندوب، فيقال: هذا واجبٌ وهذا نفلٌ.

قال: **(وهو الزيادة على الواجب)** بعض الفقهاء، وبعض الأصوليين يخصون مصطلح النفل بشيءٍ معينٍ من المندوب، والأكثر على عدم التفريق لكن هذا اصطلاحٌ لبعضهم وهو الزيادة على الواجب؛ يعني إذا كان هناك قدرٌ واجب، وهناك شيءٌ من جنسه غير واجب فيخصون لفظ النفل بهذا القدْر غير الواجب.

قال: **(وقد سمى القاضي ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبًا، بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب لعدم التمييز)**. من القاضي؟

القاضي إذا أطلق عند الحنابلة فالمراد القاضي أبو يعلّى محمد بن الحسين الفراء، وهذا عند عامة الحنابلة، وإن كان عند المتأخرين من القرن العاشر قد يراد بالقاضي المرداوي.

أما عند المتوسطين من عهد القاضي فما بعد إلى القرن العاشر؛ يعني إلى ما قبل المرداوي فإن القاضي هو أبو يعلى.

ومن المهم لطالب العلم أن يميز هذه المصطلحات عند المذاهب حتى يدرك ما المراد بهذا المصطلح في هذا المذهب وما المراد به في ذاك المذهب وهكذا.

القاضي عند الشافعية إذا كنت تقرأ في كتب الأصول أو كتب الفقه عند الشافعية، الغالب القاضي حسين المَرْوزي صاحب ((التعليقة الكبرى)).

عند الحنفية : أبو يوسف صاحب أبي حنيفة.

عند المالكية يحتاجُ النظر في كل موضع إلى القرائن المحيطة قد يراد بالقاضي عند المالكية عند الإطلاق عبد الوهاب، قد يراد القاضي إسماعيل بن إسحاق، قد يراد القاضي أبي بكر الباقلاني، قد يراد القاضي عياض وهذا كثير، قد يراد القاضي الباجي، وقد يراد القاضي ابن رشد تلاحظ أنَّ في الغالب أن هؤلاء الستة من العلماء مصطلح القاضي عند المالكية، لكن كلٌ بحسبه تنظر إلى اصطلاح هذا المؤلف في هذا الكتاب فتعرف ما المراد به وهكذا.

الشاهد أنَّ القاضي قال: (ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود).

مسألة الزيادة على الواجب، هل تكون مندوبة أم لا؟ وهذا الذي تناوله المؤلف رحمه الله عند كلمة النفل.

فقال: **(والنفل وهو الزيادة على الواجب، وقد سمى القاضي)** يعني: القاضي أبا يعلى **(ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبًا، بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب؛ لعدم التميز)** يعني: أنَّ من أتى بقدرٍ واجبٍ، وزاد عليه على هذه

الزيادة التي الأصل أنَّها إذا انفصلت عن الواجب تكون نفلًا، هل يكون حكمها حكم النفل والمندوب؟ أو أنها تأخذ حكم الواجب لما اتصلت به؟

هذه المسألة تأصيلها يتبين بقولنا : إنَّ الزيادة على الواجب تنقسم إلى قسمين:

١- زيادة متميزة.

٢- زيادة غير متميزة.

أمَّا الزيادة المتميزة: فكالسنن الرواتب مع الفرائض، فإنَّها نفلٌ، يعني: قدرٌ زائدٌ على الواجب، ولكن هذا القدر متميز عن الواجب، فلا إشكال في أنَّ هذا النفل مندوبٌ مستحبٌ، وليس بواجب.

والحال الثانية: أن يكون القدر الذي هو نفلٌ غيرَ متميز، وذلك كالزيادة في الركوع والسجود على القدر الواجب في الطمأنينة، يعني: إذا أطال ركوعه، وأطال سجوده، فهذه الإطالة قدرٌ زائدٌ على الحد الأدنى من الطمأنينة، فتكون نفلًا، تكون قَدْرًا مستحبًا.

فهل ينقلب حكمها لاتصالها بهذا الواجب؟ فتكون واجبة أو تبقى مستحبة؟

نقل المؤلف رحمه الله عن القاضي: أنَّها واجبة، والعلة في ذلك: أنه لا يتميز في هذه الصورة القدر المندوب من الواجب، وبالتالي فنحكم على الكل بأنَّه واجب، والواقع أنَّ هذا أحد قولي القاضي أبي يعلى، فعنه في المسألة قولان كما حكى هذا غير واحد من الحنابلة ومنهم ابن اللحام كما في ((قواعده)).

وهذا القول الثاني هو أن هذا القدر الزائد على الواجب مندوب، ونفل، وحكمه باقٍ على الاستحباب.

قال: **(وخالفه أبو الخطاب)**. يعني قال بهذا أي: أنَّ هذا النفل باقٍ على الاستحباب، وعُلِلَ هذا القول بجواز ترك هذا القدر الزائد، لـمَّا كان هذا القدر الزائد يجوز تركه، فلا يمكن حينئذٍ الحكم عليه بأنه واجب؛ لأن الواجب لا يجوز تركه.

إذن فهمنا علة القولين.

الذين قالوا إنَّ هذا القدر يكون واجبًا قالوا: لأننا لا نقدر على التمييز بين هذا وبين هذا فيكون الكل واجبًا.

وأما الذين قالوا بالاستحباب قالوا: لجواز أن يُتْرك هذا، ولا يضره شيء، ولا يؤمر ببدل، ولو كان هذا القدر واجبًا لما صح ذلك.

وهذه المسألة يتفرع عنها مسألةٌ في الزكاة وهي: ما إذا دفع أكثر من القدر الذي يجب عليه، وفي الجواب عن هذه الصورة تفصيل: فإنَّ القدر الزائد على الزكاة إما أن يمكن تميز القدر الزائد عن الأصل الواجب وحينئذٍ فلا تدخل في المسألة؛ كشخصٍ وجب عليه زكاةٌ قدرها مائة ريال، فدفع مائة وخمسين، المال الآن متميز فالمائة هي الزكاة، والقدر الزائد صدقة، لكن إذا وجبت عليه مثلًا سنٌ في زكاة سائمة البهيمة، -إذا وجبت عليه سن- فدفع أكبر منها، أو دفع أفضل ما عنده ولم يدفع الأوسط، فهل هذا القدر الزائد يكون حكمه حكم الواجب؟ أو بعبارة أصح: يثاب عليه ثواب الواجب، أو يثاب على القدر الذي وجب عليه ثواب الواجب وهذا القدر يثاب عليه ثواب المندوب؟ هذا مما ينبني على هذه المسألة.

وأنبه في هذه المسألة إلى أمرين:

أنَّ الذين قالوا إنَّ هذا القدر يكون واجبًا لم يريدوا أنه يأثم بتركه، إنما أرادوا فقط أنه يُثاب ثواب الواجب، ولم يريدوا أنه يأخذ حكم الواجب من كل جهاته.

وهذا ما نبه عليه المؤلف رحمه الله لو تأملت كلامه.

قال: **(وقد سمى القاضي ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجباً، بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب؛ لعدم التميّز).**

إذن المسألة هاهنا إنما أخذت حكم الواجب في قضيةٍ معينة وهي: الثواب، ولم تأخذ ذلك القدر من الشبه، أو أن تأخذ حكم الواجب من كل الجهات.

الأمر الثاني: أنَّهم ذكروا ثمرة عملية لهذا الفرع، وهي: ما إذا أدْرَكَ مسبوقٌ قدرًا زائدًا على الطمأنينة الواجبة في ركوع الإمام، فعلى القول بعدم جواز اقتداء المفتَرِض بالمتنفل هل يصح اقتداؤه أو لا يصح؟ دخل مع الإمام وهو راكع، ودخل معه في القدر الزائد على القدر الواجب في الطمأنينة أطال الإمام في الركوع ففي آخر ركوعه دخل معه، فإذا قلنا وهو قولٌ مرجوح لكنه أحد أقوال أهل العلم لو قلنا بأنه لا يجوز للمفترض أن يقتدي بمتنفل هل يصح منه هذا الاقتداء؟ على القول بالوجوب يصح، وعلى القول بالنفل لا يصح.

الحقيقة أنَّ هذا التفريع ذكره بعضُ أهل العلم، والصواب والله تعالى أعلم أن تخريج هذه الصورة على هذه المسألة غير صحيح، فإنَّ مثل هذا الإمام لا يُقال في حاله إنه في هذه الحال أصبح متنفلًا، ولا أعلم أحدًا من أهل العلم قال إنه إذا دخل مع الإمام حتى القائلون بأنه لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل لم يقولوا بأنه يجب أن يدخل معه إذا كان راكعًا في أول لحظة فما زاد على ذلك فإنه لا يصح الاقتداء، فهذا فيما أعلم لم يقل به أحدٌ من أهل العلم.

ووَصْفُ المفترض والمتنفل إنما يُوصف به الإنسان جملة، وإلا فيلزم على هذا التفريع أن يُقال إنَّ الإنسان في صلاته يصبح مفترضًا تارة، ومتنفلًا أخرى، ومفترضًا بعد ذلك، ومتنفلًا بعد ذلك، وهذا مما لا يمكن القول به.

فالصواب والله أعلم أنَّ هذه المسألة فيما أعلم ليس لها ثمرةٌ عملية، إنما البحث فيها يتعلق بالثواب، والقول بأنه يُثاب ثواب الواجب فيما يبدو أقرب والله أعلم، وفضله جل وعلا واسع.

قال رحمه الله: **(و((الفضيلة)) و((الأفضل)) كالمندوب).**

هذان أيضًا مصطلحان مرادفان للمندوب وهما: الفضيلة. والأفضل.

إذن تحصل لنا أن المندوب يُقال فيه أيضًا: مستحب.

ويُقال فيه أيضًا: سنة.

ويُقال فيه أيضًا: نفل.

ويقال فيه أيضًا: فضيلة.

ويُقال فيه: أفضل.

وبقيت كلمة أيضًا وهي: الرغيبة، أو المرغبُ فيه، هذا أيضًا مما يرادف المندوب.

وعلى كل حال للأصوليين في مذاهبهم المختلفة ترتيبات واختلافات في شأن هذه المصطلحات أيها أقوى، وأيها أفضل في بحثٍ طويل، والذي لاشك فيه أن المندوبات بعضها أقوى من بعض، وبعضها آكدُ من بعض، هذا القدر لاشك فيه، **والاعتبار في هذا راجعٌ إلى جهاتٍ عدة:**

منها: قوةُ الأمر في هذا المندوب.

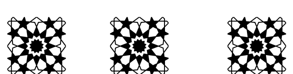
ومنها: ترتيب عظيم الأجر على هذا المندوب.

ومنها: مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على هذا المندوب.

فمتى ما اجتمعت هذه الجهات فلاشك أنَّ هذا المندوب يكون أقوى من غيره.

ولذا ينصُ العلماء على أنَّ هذا الفعل سنة، وذاك سنةٌ مؤكدة، وربما رتبوا على المؤكد من المسنونات ما هو من قبيل اللوم، أو العتاب، أو ترتيب بعض الأحكام، وإن لم يحكموا بالإثم مثال ذلك: أنَّ الإمام أحمد رحمه الله قيل له عن رجلٍ إنه لا يوتر فقال: (إنه رجل سوء ولا تُقبل شهادته)، فلاحظ أنه رَتَّبَ على تركٍ أمر ليس بواجب، لكنَّه مسنون ومتأكدة سنيته حكم عليه بأنه رجل سوء، وأنه لا تُقبل شهادته.

إذن قد يرتب أهل العلم على المسنونات المؤكدة قدرًا من الأحكام، ولكن الأمر لا يصل إلى حد التأثيم، فالإثم إنما يترتب على ترك الواجب لا غير، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(**محظور**):

وهو لغة الممنوع.

و((الحرام)) بمعناه.

وهو ضد الواجب.

ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه.

فلذلك؛ يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجبًا وحرامًا كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين.

وعند من صححها؛ النهي إما أن يرجع:

إلى (ذات المنهي عنه) فيضادَّ وجوبَه.

أو إلى (صفته).

كالصلاة في السكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة.

فسماه أبو حنيفة فاسدًا.

وعندنا وعند الشافعي أنه من القسم الأول؛ لأن المنهي عنه نفسُ هذه الصلاة، ولذلك بطلت.

أوْ (لا إلى واحد منهما).

كلبس الحرير، فإن المصلي فيه جامعٌ بين القربة والمكروه بالجهتين؛ فتصح.



انتقل المؤلف رحمه الله إلى الحرام، وإن شئت فقل التحريم، وهو: الحكم التكليفي الثالث الذي تكلم عنه المؤلف رحمه الله.

قال: (**المحظور: وهو لغة الممنوع، والحرام بمعناه**).

إذن عندنا الآن مصطلحان: المحظور، وكذلك الحرام، ويمكن أن تقول: المحرم، ويمكن أن تزيد على ذلك أيضًا: المعصية، والسيئة وما إلى هذه المصطلحات المرادفة لها.

قال: **(وهو لغة: الممنوع)** كلاهما المحظور والحرام كلاهما بمعنى: الممنوع، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ ﴾[القصص:١٢]، يعني: كانت ممنوعة عليه، منع الله عز وجل قَدَرًا هذه المراضع عليه حتى أرضعته أمه عليه السلام.

قال: **(وهو ضد الواجب).**

في أحكام التكليف الواجب ضد المحظور، أو المحرم، والمحرم ضد الواجب، كما أن المندوب قسيم الواجب، والمكروه قسيم المحرم، كلاهما فيه طلب.

الواجب فيه طلبٌ للفعل بصيغة جزم، وأما المندوب فإنه مطلوب فعله ولكن بغير جزم.

كذلك بالنسبة للتحريم فإنه مطلوبٌ تركه جزمًا، وأما بالنسبة للمكروه فإنه مطلوبٌ تركه لكن بغير جزم.

قال: **(وهو ضد الواجب: ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه).**

تلاحظُ أنَّ المؤلف أيضًا عرف المحظور بحكمه، وهو أنه يُعاقب على فعله، ويُثاب على تركه، وإن شئت أن تعرفه من حيث حقيقته فإنه: **ما نهى عنه الشارع نهيًا جازمًا**، وإن شئت فقل: **ما طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا.**

يلاحظ هنا أيضًا أنَّ المؤلف رحمه الله قال: **(ما يُعاقب على فعله)** ولا شك أنَّ المحرم بالنسبة إلى وقوع العقاب على فاعله، أو عدم ذلك المسألة للمسلم العاصي الذي اجترح المحرم راجعة إلى مشيئة الله سبحانه وتعالى، فبالنظر إلى كل فردٍ فرد من العصاة فإن الأمر في ذلك راجعٌ إلى مشيئة الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فالأدق أن يُقال إنه: ما تُوعد بالعقاب على فعله، هذا أدق من أن يُقال: ما يُعاقب على فعله.

قال: **(ويثاب على تركه)** أيضًا الإثابة على ترك المحرم ينبغي فيها التقييد، فإنما يُثاب على ترك المحرم احتسابًا، والمعنى في الاحتساب: أن يجمع الإنسان بين النية والإخلاص، لا

يُثاب الإنسان على ترك المحرم إلا إذا كان تركه احتسابًا، يعني جمع فيه بين النية والإخلاص.

أما النية فالمقصود بها: أن يكون منه قصدٌ إلى ترك هذا المحرم، فأمَّا إن كان تركه للمحرم عن ذهول وغفلة فإنه لا يثاب على ذلك، الثواب في الشريعة إنما يكون على أمرٍ موجود، على فعل، والترك إن كان عن قصد فإنَّه فعلٌ على الصحيح؛ لأنَّ حقيقته كفٌّ للنفس عن فعلٍ معين.

والأمر الثاني: أنَّه لابد أن يكون في كفه عن هذا المحرم يريد وجه الله سبحانه وتعالى، هاهنا لا شك أنه يُثاب الإنسان إن ترك هذا المحرم، وعلى هذا تتنزل النصوص التي جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، وأن من ترك سيئة فإن الله تعالى يكتبها له حسنة كاملة.

والأحوال التي إليها ترجع هذه المسألة أربعة:

أولًا: أن يترك الإنسان الحرام احتسابًا، يعني: قاصدًا للترك، مُخلصًا لله سبحانه وتعالى، وهذا لا شك أنَّه مُثَابٌ عند الله سبحانه وتعالى.

ومن أمثلة ما جاء في هذا الصنف: قصة الثلاثة الذين آواهم المبيت إلى الغار فانطبق عليهم، فكان منهم رجلٌ تمكن من فعل الفاحشة مع ابنة عمه، ثم ترك ذلك لوجه الله سبحانه وتعالى، فكانت في حقه حسنة أثيب عليها في الدنيا قبل الآخرة.

الحال الثانية: أن يترك الإنسان المحرم رياءً، يعني: يُظهر أنه ترك المحرم ورعًا وتقوى، وقصده أن يُمدح، يكون مع جماعة من أصحابه فيَظهر منكر، أو صورةٌ محرمة، أو سماعٌ محرم، فيُظهر أمام أصحابه أنه تارك لهذا المحرم، كاره له، ومراده أن يحصل على ثنائهم ومدحهم، فهذا لا شك أنَّه غير مثاب، بل هو معاقب؛ لأننا قد قررنا أنَّ الترك عن قصدٍ فعلٌ، وهذا الفعل لابد أن يُقصد به وجه الله سبحانه وتعالى إذا كان عبادة، ولا شك أن ترك

الحرام عبادة، وبالتالي فمن فعل هذا ابتغاء ثناء أو مدحٍ من الناس فلا شك أنه قد وقع في ذنب عظيم.

الحال الثالثة: أن يترك المحرم لا لوجه الله، ولا لوجه الناس، وإنما لغرضٍ مباح.

مثال ذلك: أن يترك المحرم خوفًا من تعيير الناس، أو ضنًا بصحته، أو ضنًا بماله، أو نحو ذلك من هذه الأسباب، فالصحيح في هذه الحال أنَّ هذا لا يُثاب ولا يعاقب، فلم يوجد السبب الذي يقتضي إثابته، ولم يوجد السبب الذي يقتضي تأثيمه.

الحال الرابعة: أن يترك الحرام غفلة وذهولًا، فلا يخطر الأمر في باله أصلًا ولا يُشْرِف على الحرام أصلًا، ومثل هذا أيضًا لا ثواب ولا عقاب.

هذه الأحوال التي يرجع إليها حال تارك المحرم، والله تعالى أعلم.

قال رحمه الله: **(فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجبًا حرامًا).**

هذا عطفٌ منه رحمه الله لقوله: **(وهو ضد الواجب)**. يعني التعريف أصبح مقحمًا بين الجملتين المتصلتين المرتبط إحداهما بالأخرى قوله: **(فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجبًا حرامًا)** هو عطفٌ على تقريره أن المحظور ضدٌ للواجب، والضدان كما هو معلوم لا يجتمعان، فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد بالعين واجبًا محرمًا في وقتٍ واحد هذا أمر لا يمكن أن يكون، ولا يمكن أن تأتي به الشريعة؛ لأنه محال، والشريعة لا تأتي بالتكليف بالمحال.

قوله هنا: **(الشيء الواحد بالعين).**

الأشياء بالنسبة إلى كليتها وجزئيتها أو عمومها وخصوصها يقسمها المناطقة إلى:

١-جنس.

٢-نوع.

٣-شخص، وإن شئت فقل بدل الشخص: عين.

فمثال ذلك:

أن تقول حيوان هذا: جنس.

وإنسان هذا: نوع.

وزيد هذا: عين أو شخص.

البحث إنما يتعلق بالواحد بالعين أو الشخص.

أما الواحد بالجنس، أو الواحد بالنوع بمعنى: أن يحصل اتحاد بين أفراد تحت الجنس أو النوع فإنَّ هذا لا إشكال في حصوله.

مثال ذلك: الحيوان، فإن تحته يدخل الخنزير، ويدخل الجمل، والشريعة جاءت بتحريم أكل هذا، وحلِّ أكل هذا، فاجتمع أن يكون تحت النوع أو الجنس أفرادٌ منها ما هو محرم، ومنها ما هو حلال، وفي بعض الصور يمكن أن يكون واجبًا.

أما أن يكون الشيء الواحد بالعين محرمًا وواجبًا، أو محرمًا ومباحًا في نفس الوقت فإن هذا لا تأتِي به الشريعة، يعني: لا تأتي الشريعة بأن الجمل حلالٌ وحرامٌ في نفس الوقت، لا يمكن أن يكون هذا، لا يمكن أن يؤمر الإنسان بأن يأتي أو أن يفعل شيئًا وجوبًا ويُنهى عنه في نفس الوقت، هذا أمرٌ لا يمكن أن يتأتى؛ لأنَّ اجتماع هذين اجتماع لضدين، والضدان لا يجتمعان.

مَثَّل المؤلف رحمه الله لهذا بالصلاة في الدار المغصوبة، فالصلاة من حيث هي إذا كانت فريضة فإنها واجبة، والغصب حرام، كونُ الإنسان يأخذ مِلْكَ غيره قهرًا هذا غصب وصاحبه غاصب، ولا شك أنَّه فعلٌ محرم، والكون، أو المكث، أو المُقام في المكان المغصوب لا شك أنه محرم؛ لأنه تعدٍّ على ملك الغير.

إذن المؤلف رحمه الله يقول في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إنها لا يمكن أن يجتمع فيها كونها واجبةً محرمةً في نفس الوقت بل لابد من أحد الوصفين، وبالتالي فإنَّ المذهب

الصحيح عند الحنابلة وهو الذي عليه أكثر الأصحاب أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تجوز، كذلك الصلاة بالثوب المغصوب لا تجوز، كذلك الوضوء بالماء المغصوب لا يجوز، كذلك التيمم بالتراب المغصوب لا يجوز، كذلك ذبح الشاة بالسكين المغصوبة لا يجوز وهكذا.

ما سبب هذا الحكم عند الحنابلة؟ قالوا: إن الصلاة إنما هي حركات وسكنات، يعني: أن يهوي الإنسان إلى الركوع، أو يهوي الإنسان إلى السجود، أو يقوم إلى القيام أو ما شاكل ذلك هذه حركات فهي صلاة، وفي نفس الوقت شُغْله لهذا الفراغ الذي هو مغصوب محرم، فالواجب عليه أن ينفصل عن هذا المكان، الواجب عليه أن يخرج فهذه الحركة التي تكون في هذا المكان هي لُبْثٌ منه، هي مُكثٌ منه، هي كونٌ منه في مكانٍ لا يجوز أن يكون فيه فاجتمع في هذه الحركات أن كانت واجبة محرمة واجتماعهما لا يمكن، وبالتالي فإننا نقول هذه الصلاة باطلة، فصلاة المصلي في الدار المغصوبة على هذا القول لا تجوز.

والسبب هو أنه لا يمكن أن يجتمع في الفعل هذان الضدان الواجب والمحرم، أو الوجوب والتحريم.

وذهب جمهور أهل العلم، وهي الرواية الثانية عن أحمد رحمه الله أن الصلاة في الدار المغصوبة جائزة؛ لأنَّ الوجهان -وأعني بهما وجه التحريم ووجه الإيجاب- مختلفان منفكان فليسا وجهين متلازمين بل هما وجهان مختلفان، ومنفكان، وبالتالي فلم يجتمع في هذا الفعل أمران متضادان وهذا ما يبينه المؤلف رحمه الله.

قال:**(وعند من صححها)** وهم الجمهور ورواية عن أحمد **(النهي إما أن يرجع: إلى ذات المنهي عنه فيضادَ وجوبه، أو إلى صفته كالصلاة في السكر، والحيض، والأماكن السبعة، والأوقات الخمسة، فسماه أبو حنيفة فاسدًا، وعندنا وعند الشافعي أنه من القسم الأول)** أو ، هذا الأمر الثالث أضاف المؤلف رحمه الله: **(لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت، أوْ لا إلى واحد منهما).**

إذن القسمة عند المؤلف رحمه الله على قول من يصحح هذه الصلاة ترجع إلى ثلاث أحوال:

أولًا: النهي عن الشيء لذاته.

والثاني: النهي عن الشيء لصفته.

والثالث: النهي عن الشيء لأمرٍ خارج عنه.

أما النهي عن الشيء لذاته، فذلك مثل: النهي عن الشرك، والنهي عن الزنا، والنهي عن بيع النجاسة، والنهي عن بيع الخمر، والنهي عن بيع الكلب وما إلى ذلك، فهاهنا النهي توجه إلى ذات الشيء هو في ذاته أمرٌ محرم، وهذا بالاتفاق يقتضي الفساد، وبالتالي فإنه لو حصل زنا -والعياذ بالله- فإنه لا يترتب عليه أحكام النكاح، فلا يترتب عليه ثبوت النسب، لو كان هناك عقد إجارة مثلًا على هذه الفاحشة والعياذ بالله بين الرجل والمرأة فإن هذا العقد عقد فاسد إلى آخره.

إذن النهي هاهنا اقتضى الفساد.

كذلك لو أنه حصل عقدٌ بين بائع ومشترٍ على بيع كلب، فإننا نقول: هذا العقد فاسد لثبوت النهي عنه لذاته، والنهي يقتضي الفساد.

الحال الثانية: قال: **(أن يُنهى عنه لصفته)** قال: **(كالصلاة في السكر)** الله جل وعلا نهى عن الصلاة في حال السكر ﴿ لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾[النساء:٤٣].

أو نهى عن الصلاة في حال الحيض، النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» فالصلاة من حيث هي مأمورٌ بها، ولم يكن النهي هاهنا لذات الصلاة، إنما لصفةٍ في الصلاة، وبالتالي فإنَّه لا يجوز للمرأة أن تصلي في حال الحيض لا لأنَّ الصلاة من حيث هي انقلبت أمرًا منكرًا، لكن لثبوت وصفٍ في هذه الحال، وهي أنها تصلي في حال الحيض، وبالتالي فإنَّ النهي هاهنا توجه إلى هذا الوصف.

(أو الأماكن السبعة) الأماكن السبعة هي التي جاءت في حديثٍ عند ((الترمذي)) و((ابن ماجه)) فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة في المقبرة، وفي المزبلة، وفي المجزرة، وفي الحمام، وفي أعطان الإبل، وعلى ظهر بيت الله الحرام، وفي قارعة الطريق، فهذه الأماكن السبعة التي جاء النهي عن الصلاة فيها في هذا الحديث، ولكن الحديث ضعيف لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، والصواب: أنَّ النهي عن الصلاة في الأماكن إنما يرجع إلى الصلاة في المقبرة فلا تجوز الصلاة في المقبرة.

ولا تجوز الصلاة في الحمام، الحمام هو: المكان المعد للاغتسال، وهو الذي قل وجوده في هذا الزمان، وكان موجودًا بكثرة في القديم، فإنه مظنة للنجاسات وكشف العورات، وما إلى ذلك.

وأولى بالمنع من الصلاة في هذا الباب الحُش أو أماكن التخلي، أو ما نسميه بدورات الخلاء، أو بدورات المياه.

الأمر الثالث: أعطان الإبل يعني: مباركها، أو الأماكن التي تأوي إليها، فالنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة في معاطن الإبل، وأذن بالصلاة في أماكن الغنم.

والأمر الرابع الذي يُمنع من الصلاة فيه: هو المكان النجس الذي يباشره المصلي.

فهذه الأمور الأربعة هي التي يُنهى عن الصلاة فيها: المقبرة والحمام لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل الأرض مسجدٌ إلا المقبرة والحمام».

وأما ما عدا ذلك، فإن الصحيح إن شاء الله ثبوت الصلاة فيه.

قال: **(والأوقات الخمسة).**

يعني: الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها هي من بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس، ومن طلوع الشمس إلى ارتفاعها قِيد رمح، وإذا قام قائم الظهيرة وكانت الشمس في كبد السماء، ومن بعد صلاة العصر إلى غروب الشمس، ومن غروب الشمس حتى يسقط

قرص الشمس، فهذه الأوقات الخمسة جاء النهي عن الصلاة فيها، فأصبحت الصلاة منهياً عنها لأجل هذا الوصف.

هذه الحال اختلف فيها الجمهور مع الحنفية.

الحنفية سموا هذا النوع فاسدًا لا باطلًا، فإنهم يفرقون بين الباطل والفاسد كما سيأتي تفصيله -إن شاء الله- فالباطل عندهم: ما كان ممنوعًا بأصله ووصفه، وأما الفاسد فما كان مشروعًا بأصله ممنوعًا بوصفه.

وهل هذا التفريق مضطرد عندهم في العبادات والمعاملات؟ أو يخصونه بالمعاملات؟

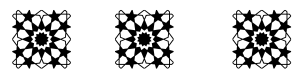
قال طائفة من الحنفية: إنَّ المذهب أن هذا التفريق إنما هو خاصٌ بالمعاملات، وأما العبادات فلا فرق، ولكن الذي يظهر والله أعلم أنَّ التفريق ثابت عندهم حتى في العبادات، ولذلك من منصوصات المذهب الحنفي أنَّ الناذر لو نذر أن يصوم يوم العيد، فإنَّ هذا النذر عندهم صحيح، لكن يُؤمر بأن يصوم يومًا مكان هذا اليوم، فإن عصى وصام يوم العيد، فإنه قد انحل نذره، وبرئت ذمته منه مع كونه عاصيًا، فتلاحظ أنهم في النهي إذا تعلق بالوصف، فإنهم يرتبون بعض آثار الصحيح.

أما الجمهور فعندهم أن هذا النهي إذا تعلق بالوصف فإنَّ النهي يقتضي الفساد، وبالتالي فإن ما ذُكِرَ في هذه الأمثلة لاشك أنه فاسد، ولا تبرأ به الذمة.

وبقي بعد ذلك أن يكون النهي راجعًا لا إلى الأمرين السابقين لا لذات الشيء، ولا لوصفٍ قائم فيه، إنما لأمر خارجٍ عنه، ومَثَّلَ له بأن يصلي المصلي وهو لابسٌ للحرير، فتلاحظ أنَّ الصلاة من حيث هي جاء الأمر بها أمرًا مطلقًا، والحرير للرجال جاء النهي عنه نهيًا مطلقًا، وبالتالي وقع الخلاف الطويل بين الفقهاء في هذه المسألة ، فذهب الحنابلة إلى أنه إذا صلى وهو ساتر عورته بحرير، فإن هذا المصلي قد صلى وقد تَلَبَّسَ بما هو منهي عنه، والنهي يقتضي الفساد.

وأما الجمهور فذهبوا إلى أن الصلاة صحيحة، فله ثواب صلاته، وعليه إثم لبس هذا الحرير، وذلك أن الجهة هاهنا منفكة.

ومسألة النهي واقتضائه للفساد مسألةٌ طويلة الذيل جدًا عند الأصوليين، ولا يكاد مؤلَّفٌ في الأصول إلا وقد سَوَّدَ صفحاتٍ كثيرة في هذا المبحث، والأقوال في هذه المسألة كثيرة حتى إن الزركشي في ((البحر المحيط)) ذكر تسعة أقوال لأهل العلم في مسألة النهي واقتضائه الفساد، ولم يستوعب أيضًا كل الأقوال في هذه المسألة، والمؤلف رحمه الله سيتناول هذا الموضوع ضمن مباحث النهي، فنؤجل إن شاء الله الكلام في تحقيق هذه المسألة والتقسيم الذي ترجع إليه عند التحقيق، إلى ذلك الموضع فإنه أليق به، فإنَّ إيراد المؤلف رحمه الله لهذه المسألة هاهنا يبدو أنه كان استطرادًا، لأنه ذكر أنَّ المحظور ضد الواجب، فاستطرد إلى ذكر أنهما إذا كانا ضدين فإنهما لا يجتمعان من وجه واحد.



قال رحمه الله:

و(مكروه)

وهو ضدُ المندوب.

ما يقتضي تركه الثواب ولا عقابَ على فعله.

كالمنهي عنه نهي تنزيه.

ذكر المؤلف رحمه الله هاهنا الحكم التكليفي الرابع ألا وهو: المكروه.

والمكروه في اللغةِ هو: المبغوض.

وعرفه في الاصطلاح بأنَّه: **(ضد المندوب)**، وقسيم المحرم، وهو: **(ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب على فعله)**.

(ما يقتضي تركه الثواب) وهذا يُخرِجُ: الواجب، والمندوب.

وقوله: **(ولا عقاب على فعله)** يُخرج: المحرم، وقد أخذنا ما يتعلقُ بقيدِ العقاب على الفعل، أو الثواب على الترك.

وعُرِّفَ المكروه أيضًا: بأنَّه **ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم.**

كما عُرّف: بأنَّه ما تركه خيرٌ من فعله من غير وعيدٍ فيه. وبهذا يَخْرُجُ: المحرم.

كما عُرف أيضًا: بأنه كل ما كان العدول إلى غيره أولى وأحوط .

وهذه التعريفات مؤداها شيءٌ واحد وهو أنَّ هذا المكروه يُطلب من المسلم أن يَكُفَّ عنه، ولكنَّ هذا الطلب لا يرقى لأن يكون طلبًا جازمًا بحيث يأثم على الفعل، فإن فعله فإنه لا إثم عليه فيه.

والمكروه من أدقِ المسائل الأصولية من جهة التطبيق، يعني: تأصيله واضح، لكن من حيث التطبيق فإنَّ المكروه أمثلته كثيرٌ منها لا يكاد يُسَلَّم؛ لدقة البحث فيه.

ولو تأملت في الكراهة عند الفقهاء لوجدت أنها تُطلق ويراد بها واحدٌ من خمسة أمور:

أولًا: ما ورد فيه لفظُ الكراهة في النصوص.

ولاحظ يا رعاك الله أننا نتحدثُ في تعريفنا السابق عن المصطلح الذي عليه المتأخرون.

أمَّا الكراهة في لسان الشارع فهذا فيه بحث، والكراهة في لسان المتقدمين من أهل العلم هذا فيه بحثٌ آخر.

الكراهةُ في لسان المتقدمين من أهل العلم غالبًا ما يُراد بها التحريم، ولذا تجد في كلام الإمام أحمد رحمه الله مثلًا أنه يقول: (أكره أكل الحيات والعقارب)، مع أن مذهبه الذي لا شك فيه أن ذلك محرم، كذلك تجده مثلًا يقول: (أكره لحوم الجلالة)، ومذهبه التحريم. وهكذا في كلام الشافعي، وهكذا في كلام مالك، وهكذا في كلام متقدمي مذهب الحنفية، يُطلقون الكراهة ويريدون التحريم غالبًا.

أمَّا في لسان الشارع فإنَّ الكراهةَ أعمُّ من هذا الاصطلاح الذي ذكرته عند المتأخرين، فقد تُطلقُ الكراهة ويُراد بها التحريم، كما بين الله سبحانه وتعالى جملةً من المحرمات وفيها ما هو من أعظم المحرمات كالزنا ثم قال: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[الإسراء:٣٨].

وقد تُطلق الكراهة ويُراد بها: الكراهة الاصطلاحية كما ثبت في ((الصحيحين)) عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنَّ الله حرم عليكم وأد البنات، ومنعًا وهات، وعقوق الأمهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال» قال النووي رحمه الله هاهنا: (إنَّ الكراهة هي الكراهة الاصطلاحية)، يعني:كراهة التنزيه؛ لأنه ذكر قبل الكراهة التحريم، قال: **«إن الله حرم عليكم»**، ثم قال: **«وكره لكم»**، فدل هذا على أن هناك تفاوتًا في الحكم بين ما ذُكر أولًا وما ذُكر ثانيًا، وما ذكره رحمه الله متوجه وإن كان ليس متفقًا عليه، فمن أهل العلم من قال إن الأمور الثلاثة المذكورة هي أيضًا من المحرمات،

ولكن الاختلاف في الكلمة كان لأجل التنويع.

على كل حال هذا مثالٌ لما قيل إنَّه مكروه اصطلاحًا، وهو ما نُص على كراهته في النصوص.

ثانيًا: ما ورد فيه نهيٌ وصَرَفَهُ صارف، وهذا أمثلته كثيرة، وفي كلِّ أو جُلِّ ما قيل في أمثلته بحثٌ طويل وخلافٌ طويل، هل هذا النهي صُرف بصارفٍ صحيح إلى الكراهة أو لم يكن الأمر كذلك؟ تجدُ مثلًا من الفقهاء من ينص على أن الشرب واقفًا مكروه؛ لورود النهي وورود الجواز في فعله صلى الله عليه وسلم، وفي هذا المثالِ بحثٌ عند الفقهاء.

تجدُ من الفقهاء من يذكر مثلًا أنَّ البول والإنسان مستقبل القبلة في الأماكن المبنية أنه مكروه لورود النهي، ثم هذا النهي عنده قد صُرف بفعله صلى الله عليه وسلم، في أمثلةٍ كثيرة قد يُسلّم النظر فيها وقد لا يُسلّم.

وذكرت لك غير مرة أنَّ غرضنا في البحث الأصولي: إنَّما هو تحقيقُ المسألة الأصولية، وأما التمثيل فيكفي فيه أن تفهم من المثالِ القاعدة، سواءً سُلِّمَ هذا المثال من حيث التحقيقُ الفقهي أو لم يُسلم.

الأمر الثالث هو: تركُ المستحب، فإنَّ المستحب والمكروه -كما قد علمت- ضدان، وبالتالي فإن من ترك المكروه فقد وقع في ضده وهو المستحب، والعكس، فمن ترك المستحب فقد وقع في ضده وهو المكروه، وهذا أيضًا فيه بحثٌ طويلٌ عند أهل العلم.

يُطلق كثيرٌ من أهل العلم على ترك المستحب بأنه مكروه، وبعضهم يخص ذلك بالمستحبِ المؤكد، يعني: ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف غيره من المستحبات، فيقولون مثلًا: إنَّ تَرْكَ الإحرام من الميقاتِ مكروه، لأنَّه تركٌ لمستحبٍ واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يُحرم قط إلا من الميقات.

وتجد منهم مثلًا من يقول: إنَّ ترك صلاة الضحى مكروه؛ لأنه تركٌ لمستحب،

وبعضهم يقول: لا نسميه مكروهًا بل نسميه تركًا للأولى، وهي درجةٌ أخفُ من درجة المكروه.

والمقصود أنَّ كثيرًا أو أكثر أهل العلم على أن ترك المستحب مكروه، ومما يدل عليه ما سيأتي أيضًا من الأمثلة التي يذكرها الفقهاء في هذا الباب.

الأمر الرابع: المختلفُ فيه، وهذا أيضًا بحثٌ من أدق المباحث عند أهل العلم من جهة التطبيق، فإنَّ أكثر أهل العلم على أن الخروج من خلاف أهل العلم القوي مستحب، وبالتالي فإنَّ الوقوعَ في أمرٍ أُختلفَ فيه اختلافًا قويًا معدودٌ عندهم في المكروه، وهذا من أكثر ما يُذكر في موضوع الكراهة عند الفقهاء، ونصَّ على دخول هذا النوع في المكروه كثيرٌ من أهل العلم، ومنهم ابن عقيل رحمه الله في كتابه ((الواضح))، وهذا واضح إذا تأملته في تطبيقات الفقهاء رحمهم الله فتجد أنَّهم مثلًا يذكرون في مسألةٍ خلافًا ثم يرجحون الجواز، ولكنَّهم مع ذلك يقولون: إن ترك الأخذ بهذا أولى، وفعله يقولون: مكروه.

تجد مثلًا أنهم يبحثون مسألة الوضوء بالماء المستعمل، فيرجحُ الفقيه أنَّه يجوز الوضوء بالماء المستعمل، ولكنه مع ذلك يقول لك يُكره استعماله ؛ لأجلِ الخلاف الذي يراه قويًا في المسألة، والقاعدةُ: أنَّ الخروج من الخلاف مستحب .

تجدهم مثلًا يبحثون مسألة رمي الجمار بالحصى الذي رُمي به، هذه مسألةٌ خلافية فيرجح الفقيه مثلًا أنه يجوز الرمي بالحصى الذي رُمي به، ولكنه مع ذلك ينبهك فيقول: الأولى ألا ترمي به فالرمي به مكروه، لمحل الخلاف في المسألة؛ لأنَّ القاعدة أن الخروج من الخلاف مستحب.

فتلاحظُ أنَّ هذه المسألة رجعت إلى المسألة السابقة، وهي: أنَّ ترك المستحب مكروه؛ لأنهم يرون أنَّ الخروجَ من الخلاف مستحب، ومعنى الخروجِ من الخلاف: أن يفعل المكلفُ ما به يكون قد بَرِئَ من العُهدة على جميع الأقوال في المسألة.

وهذه القاعدة لها ضوابطها وشروطها عند أهل العلم، وأهم ذلك أن يكون الخلافُ خلافًا قويًا، وهو الذي يُعبرون عنه بأن له حظًا من النظر.

وليس كلُ خلافٍ جاء معتبرا إلا خلافٌ له حظٌ من النظر

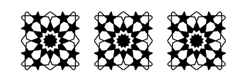
فإذا كان الخلاف قد نظر فيه الناظر ورجح أحد القولين مثلًا فإنَّ نظره لا ينقطع عن القول الآخر بل إنَّه يلتفت إليه، ويتردد نظره إليه، ويرى أنَّ فيه شيئًا من القوة وإن كان مرجوحًا، فهذا هو الخلاف الذي يُراعى، يُراعى من جهة الاحتياط بالخروجِ منه، وإلا فليس كلُّ خلافٍ هو بهذه المثابة، كثيرٌ من المسائل الخلافية يقطع الناظر فيها بأن القول المرجوح لا وجه له، وأنه دليلٌ ضعيف، لكنْ هناك قدرٌ منها -ولا شك- لا يزالُ الناظر فيها يجد في نفسه حزازة من جهة القول الآخر، فهو لا يقطع ببطلان القول الآخر بل إنَّ هذا القول من جهة دليله يرى له شيئًا من القوة وشيئًا من الوجاهة، فخلافٌ بهذه المثابة هو الذي يُستحب الخروجُ منه، والأصل في هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

الأمر الخامس: ما يرجعُ إلى ترك الأدب، فتجدُ أنَّهم يذكرون في مسائلَ كثيرة إنَّ هذا الفعل مكروه؛ لمجانبته الأدب، أو لمخالفته لما تقتضيه المروءة، أو ما شاكل ذلك.

تجد منهم مثلًا من يقول: إنَّه يُكره أن يَمُدَّ رجليه في مجتمع الناس، أو يُكره أن يتمخط، أو يتنخم على الطعام، من أين كان هذا الأمر مكروهًا؟ لمنافاته الأدب، فرجعنا إلى المسألة الثالثة وهي: ترك المستحب؛ لأنَّ الأدلةَ العامةَ في الشريعة بل وقواعدها أيضًا تدل على أن مراعاة الأدب أمرٌ مستحب، فكان منافاةُ ذلك شيئًا مكروهًا.

إذن هذه الأحوال الخمس هي التي يدور عليها في الغالب كلام الفقهاء رحمهم الله بالكراهة، إذا حكموا بالكراهة فإنَّه لا يكادُ يخرجُ كلامهم عن هذه الأمور الخمسة التي قد علمتها، وهذا كما ذكرت لك هو الاصطلاح الذي مضى عليه المتأخرون، وإلا فتنبه إلى أن

كلام المتقدمين في شأن الكراهة له استعمالٌ آخر، وهو أنهم يستعملون ذلك كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: (يستعملون الكراهة كثيرًا وغالبًا بمعنى التحريم)، **والمُشْكِل هو أن تجد من طالب العلم أنه إذا وجد هذه الكلمةَ أو تلك عن أحدٍ من أئمة المتقدمين فيها التنصيصُ على أنَّ هذا الأمر أو ذاك مكروه، تجد أنه يحمله على الاصطلاح المتأخر، وبالتالي فإنَّه يقول: لا حرج عند الإمام في فعل هذا أو في تركه؛ لأنَّه عنده مكروه، وما فَهِمَ مراد هذا الإمام الذي حكم بالكراهة، فإنه يريد غالبًا ما هو محرم**، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و (مباح)

و((الجائز)) و((الحلال)) بمعناه.

وهو ما لا يتعلقُ بفعله أو تركه ثوابٌ ولا عقاب.

وقد اختلف في:

حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع

فعند أبي الخطاب والتميمي: الإباحة كأبي حنيفة.

فلذلك أنكر بعض شرعيته.

وعند القاضي، وابن حامد، وبعض المعتزلة: الحظر.

وتوقف الخرزي[1] والأكثرون.

هذا هو الحكم الخامس من الأحكام التكليفية ألا وهو: الإباحة، أو كما عبر المؤلف رحمه الله بأنه: المباح.

هنا يبحث أهلُ العلمِ مسألة المباح هل هو داخلٌ في الأحكام التكليفية أو ليس بداخل؟ الناظر في كلام الأصوليين يجد أنَّه غالبًا يدورُ على أحدِ هذه المسالك:

أولًا: أنَّهم يقولون: إنَّ المباح ليس من أحكام الاقتضاء، وإنما هو حكمٌ للتخيير، بمعنى: أنهم يجعلون الحكم التكليفي منقسمًا إلى قسمين:

١-خطاب الاقتضاء.

٢-خطاب التخيير.

خطاب الاقتضاء يعني: الإلزام أو الاستدعاء، يشمل: الوجوب والتحريم والندب والكراهة؛ لأنه فيه طلب، فهذا هو الاقتضاء، والإباحة ليس فيها طلب، وبالتالي تكون

(١) في بعض النسخ وهذا القول منسوب إلى هذا العالم في كثير من كتب الحنابلة في بعضها يقولون: الخرزي، وفي بعضها يقولون: الجزري، والأقرب –والله تعالى أعلم– أنه: الخرزي. [الشيخ]

قسيمًا لهذا القسم، فيقولون: خطاب الشارع بالاقتضاءِ أو التخيير، هذا هو الحكم التكليفي، قسموا الحكم التكليفي إلى قسمين: خطاب اقتضاء، وخطابِ تخيير، فالمباح هو خطاب التخيير، **هذا مسلك.**

المسلك الثاني: من يجعلون الحكم التكليفي هو خطاب الشارع بالاقتضاء، ويقولون: المباحُ داخلٌ في هذا، ووجه ذلك: أنَّ المكلف مطالبٌ باعتقاد الإباحة، فالنظرُ عند هؤلاء رَجَعَ إلى جهة الاعتقاد لا من جهة العمل بالمباح ، كونه مطلوبًا أو غير مطلوب، لكن أنت يجب أن تعتقد أنَّ هذا مباح، وبالتالي تعلق الاقتضاءُ بالإباحة من جهة أنَّه يجب أن تعتقد أن شرب الماء أو أكل الخبزِ مثلًا أنه مباح، ولا شك أنَّ هذا أمرٌ لا بد منه. أرأيت لو إنَّ إنسانًا حرّم ما أباح الله سبحانه ما حكمه؟ لو قال: شربُ الماء أو أكل الخبز حرام، هذا عند العلماء تحريمٌ لما أباح الله عز وجل وهو عندهم كفرٌ أكبر، تحريم الحلال كتحليل الحرام كلاهما كفر، ويستلزمُ تكذيبَ اللهِ سبحانه وتعالى.

إذن هذا مسلكٌ ثانٍ في هذا المقام.

المسلك الثالث: من يقول: إنَّ المباح لا ينطبقُ عليه تعريف الحكم التكليفي، ولكنَّه يُدْخَلُ فيه من بابِ التكملة والمسامحة، يعني: الأمر فيه نوعٌ من التجوز، فيُدْخَلُ من باب تكملة القسمة مع المسامحة وعدم التدقيق نُدخل المباح، وإلا فالأصل أنه ليس داخلًا في حكم التكليف؛ لعدم وجودِ الاقتضاء فيه، لعدم وجود الطلب، والحكم التكليفي لا بد فيه من طلب، والمباحُ ليس فيه طلب من حيث هو .

والبحثُ على كل حال اصطلاحي ولا يترتب عليه كبيرُ شيء، سواءً عَدَدْتَهُ قِسْمًا يقابلُ خطاب الاقتضاء، أو أدخلته في خطاب الاقتضاء، المهم أنَّه حكمٌ من الأحكام التكليفية بأي وجهٍ كان.

المباح هو: الأمرُ الذي استوى طرفاه في حق المكلف.

ما معنى استوى طرفاه؟ الفعل والترك، إنْ شاء فعل وإنْ شاء ترك، إذا كان الأمرُ بهذه المثابة فهذا عندهم مباح.

قال: **(والجائز والحلال بمعناه)**، يعني: أنَّ الألفاظ التي تُرادف المباح هي: الجائز، والحلال، وإن كان قد يُستعمل الجائز والحلال فيما هو أعمُ من المباح الاصطلاحي، وهو الذي ليس في فعله أو في تركه ثوابٌ أو عقاب.

تجدُ مثلًا من الفقهاءِ من يقول: إنَّ من نام عن صلاة الفجر فقام بعد طلوع الشمس فإنَّه يجوز له أن يصلي في هذا الوقت، (يجوز) المتكلم بهذه الجملة ماذا يريد؟ يريد أنه يجب عليه؛ لأنَّ قضاء الفائتة في هذا الوقت أصبح في حقه واجبًا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها –لاحظ هذا الأمر– إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك»، لكنَّهم يريدون في هذا السياق بأنَّ هذا الوقت زال فيه حكم التحريم في حق هذا المكلف، زال في حقه كراهةُ الوقت، فإنَّه وقتٌ تُكره أو تَحْرُم فيه الصلاة، لكنَّه في حق هذا الذي فاتته الصلاة أصبح الأمر في حقه ليس ممنوعًا، فهذا وجه استعمالهم لكلمة الجواز هاهنا وله نظائر كثيرة.

إذن المباح، والجائز، والحلال كلُّ تلك ألفاظ من جهة الاصطلاح مترادفة.

المباح عند الفقهاء رحمهم الله حكمٌ تَعْتَوِرُهُ الأحكام الأخرى، ولذا ذكروا ضابطًا في موضوع المباح، قالوا: إنَّ حكم المباحِ يتغيرُ باعتبار غيره أو بمراعاة غيره، يعني: قد ينقلبُ حكم المباحِ إلى أن يكون واجبًا، وقد ينقلبُ إلى أن يكون محرمًا، وقد ينقلبُ إلى أن يكون مستحبًا، وقد ينقلب إلى أن يكون مكروهًا بحسبِ ما يراعى في المسألة.

فالنظر في موضوع الإباحة من أوسع النظر الأصولي بالنسبة للأحكام التكليفية الخمسة نظرًا لهذا التشعب الذي يَطالُ المباح من جهة أنَّه يتأثرُ بغيره، فينقلب الحكم فيه إلى غيره.

خذ مثلًا قد يكون المباحُ في حالٍ من الأحوال واجبًا، وذلك إذا تعين سببًا لتحصيل الواجب، فرجعنا إلى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

مثالُ ذلك: صلاةُ الجمعةِ على المكلفِ قضيةٌ واجبة، ولكنَّك لن تصلي الجمعة إلا بأنْ تمشي إليها وتسعى إليها، والأصلُ أنَّ المشي والسعي مباح، لكن لما تعين سببًا لتحصيل الواجب أصبح واجباً، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

كذلك إذا تعين المباحُ وسيلةً لترك الحرام، كان المباحُ هاهنا واجبًا، بمعنى: لو أنَّه لو لم يشتغل بمباشرةِ أهله وَقَعَ في الزنا أو النَّظرِ المحرم، والأصلُ أنَّ هذه المباشرة مباحة، شيءٌ يلتذُّ به، ولكن لما تعينت سببًا لترك الحرام أصبحت في حق هذا المكلف أمرًا واجبا؛ لأنَّ ما لا يتم ترك الحرام إلا به فهو واجب؛ الشيءُ الذي لا يتم تركُ الحرام إلا به يصبحُ في حق هذا المكلفِ واجبا.

كذلك إذا كان هذا الأمرُ وسيلةً لحرام فلا شك أنه يصبحُ محرمًا، كبيعِ السلاحِ مثلًا لمن يقتلُ به عدوانًا، الأصل في بيع السلاح أنه أمرٌ مباح جائز، ولكن من علم أن هذا الشخص إذا اشترى السلاح فإنه سيقتلُ ظلمًا وعدوانًا، فما حكمُ هذا البيع الذي الأصل فيه الإباحة؟ أصبح أمرًا محرمًا، وبالتالي تغير حكمُ الإباحة في هذه المسألة إلى أن أصبح محرمًا.

كذلك الشأنُ في المكروه، ما كان سببًا أو وسيلةً لتحصيل مكروه، فإنه ينقلبُ إلى أن يكون مكروهًا، فالوسائل لها عند الفقهاء أحكامُ المقاصد.

كذلك إذا كان المباحُ وسيلةً لتحصيل مندوب، فإنَّه يكون عند العلماءِ مندوبًا، وهذا له مَسَاحةٌ كبيرةٌ عند الفقهاء للكلام والتفصيل، ولذا يُقعدون قاعدةً فيقولون: إنَّ المباحات بالنيات الصالحات تنقلبُ طاعات، فإنَّ الإنسانَ يمكنُ أن يجعل المباح الذي يمكن التقوي به على طاعة الله يمكن أن يجعله طاعةً بشرطِ القصدِ والنية، والأصل في هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنك لا تنفقُ نفقةً تبتغي بها وجه الله إلا أُجرت عليها، حتى ما تجعلُ في

فيّ امرأتك»، والأصل والغالبُ أن الإنسان لا يضعُ الطعام في فِيّ امرأته إلا على سبيل المداعبة، وهذا نوعٌ من الأفعال المباحة، لكن من قصد بذلك إعفاف نفسه، أو إعفاف أهله انقلب الأمر في حقه إلى أمرٍ يُثاب عليه.

وهذه المسألة من المسائل التي اعتنى بها كثيرًا الصالحون، فالصالحون المتقون الأبرار لا تجد في حقهم مُبَاحًا مستوي الطرفين، فإنهم إمَّا أن يفعلوا المباح بقصدِ التقوي به على طاعة الله سبحانه وتعالى أو فإنهم يعدونه فضلة ويزهدون فيه؛ توفيرًا لأعمارهم عن أن تضيع فيما لا يقربهم إلى الله –عز وجل–.

ولذا مر معنا في درس العقيدة أنَّ درجة كمال الإيمان المستحب تكون لمن أتى بعد الفرائضِ بالنوافل، وترك بعد المحرمات المكروهات والمشتبهات وفضول المباحات، وقلنا: إن الضابط لفضول المباحات هو: كلُ مباحٍ لا تحصلُ به مصلحةٌ دينية فإنه عندهم من فضول المباحات التي تَرْكُها هو الأليق والأولى بأهل المراتب العلية، وفي هذا يقول معاذٌ رضي الله عنه كما في ((الصحيح)) قال: (أما أنا فأنام وأقوم وأحتسبُ في نومتي ما أحتسب في قومتي). معاذٌ رضي الله عنه يفعل المباح الذي يفعله كل أحد، ولكنَّه انقلب في حقه إلى شيءٍ يُؤجرُ عليه بالقصدِ والنية، فإنَّه نوى بهذا المباح أن يتقوى به على طاعةِ الله عز وجل واحتسب الأجر في ذلك، ولا شك أنَّ المباح إذا أُخِذَ على هذه النية وأُخذ بهذا القصد، فلا شك أنَّه يُصبح محلًا للثواب، يعني: انقلب المباح من حيث هو فأصبح عبادة؟ يعني: أصبح المباح الآن مثله مثل قيام الليل ومثله مثل صيامِ النهار ومثله مثل ذكر الله عز وجل؟

لا، المباحُ لا يزالُ مباحًا، والعبادةُ هي عبادة، ولكن الأمر هاهنا أمرٌ يتعلق باقتران النيةِ بالمباح، حتى إنَّ من أهلِ العلم ومنهم صاحب ((قواعد الأحكام)) نص على أن الإثابةَ في هذا الباب إنما هي على النيةِ لا الفعل، والأمرُ في هذا قريب لكن لا بد من التنبه إلى أن المباحِ مباح، ولا ينقلب من حيث هو إلى أن يكون طاعة، ولا يجوز أن يُدخل في الطاعات

والعبادات ما ليس منها، إنما المقصودُ أنه لما اقترن المباحُ بنية صالحة فإنه يؤجر الإنسانُ على هذا الأمر، وأضربُ لك مثالًا يوضح المقصود: من مشى بين جبلي الصفا والمروة بنية التقرب إلى الله عز وجل ما حكمُ هذا الفعل؟ ما حكمُ هذا المشي؟ طاعة أو أمرٌ مباح؟ شخصٌ في حجٍ أو عمرة مشى بين جبلي الصفا والمروة، ما حكم هذا المشي؟ طاعة لا شك في ذلك.

مثالٌ ثانٍ: شخصٌ مشي بين جبلين بقصدِ الرياضة، أو التسلية، أو اجمام النفس، فما حكمُ فعله؟ فعلٌ مباح.

مثالٌ ثالث: شخصٌ مشى بين جبلين بقصدِ أن يرتاض جسمه ويقوى على طاعة الله سبحانه وتعالى فكثيرٌ من العبادات تستدعي أن يكون الجسمُ صحيحًا، فقال: أنا أمشي لأجل أن أتقوى على طاعة الله سبحانه وتعالى أربي هذا الجسد على النشاط، ما حكمُ فعله؟ المشي من حيث الأصل فيه أنه مباح، لكن بهذه النية الصالة انقلب في حقه إلى أنه يُؤجر على ذلك.

مثالٌ رابع نُكمِّلُ به القسمة: من مشى بين جبلين غيرِ الصفا والمروة بقصد التعبد إلى الله سبحانه وتعالى بهذا المشي، نقول: فعله هذا بدعة محرمة، فلم يُشرع لنا السعي بين جبلين إلا في موضعٍ معين، وهو فيما بين الصفا والمروة.

إذن تنبه إلى هذه المسألة، وهي: أنَّ المباح إذا قلنا : إنه اقترن به نيةٍ صالحة صار مثابًا عليه، أو نقول على سبيل التجوز: إنه أصبح طاعةً، ليس المقصود بذلك أنه يُدْخَلُ في العبادات ما ليس منها، إنما تؤخذ على هذا الحد الذي وصفته لك.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى **حكمِ الأعيان المُنتفعِ بها قبل ورود الشرع**، يعني قبل إرسالِ الرسول أو إنزال الكتاب، ما حكمُ الأعيان المنتفعِ بها؟ كذلك الأفعال، يعني المسألة عند الأصوليين مفروضة في الأعيان، يعني: الذوات التي يُنتفع بها، وكذلك في شأن

الأفعال، هل هي على التحريم، أو على الإباحة، أو يُقال في ذلك بالوقف؟ وما هو معنى الوقف في هذه المسألة؟ على الخلاف الذي ذكره المؤلف -رحمه الله-.

لكن ينبغي قبل هذا أن نعرفِ ما حكم الأعيانِ المنتفع بها والأفعال بعد ورودِ الشرع؟

الأصلُ أنَّ الأعيان المنتفع بها ولاحظ أنَّ هذا المصطلح عند أهلِ العلم كما ذكر المؤلف -رحمه الله- ما المراد بالأعيان المنتفع بها؟ قالوا: **الأعيانُ المنتفعُ بها هي: التي لا ضرر يترتب عليها خالصًا أو راجحًا أو مساويًا**، كل ما كان لا ضرر فيه سواءً أكان هذا الضررُ خالصًا، يعني كما يقولون مائة بالمائة ضرر، أو راجحًا الضرر أكثر من النفع، أو مساويًا يتساوى الضرر والنفع، فإنَّ هذه العين إذا كان الأمرُ فيها ليس كذلك، يعني إذا كان ليس فيها ضرر خالصٌ أو راجحٌ أو مساوٍ، وإنَّما فيها نفعٌ خالص أو فيها نفعٌ غالب، فإن الذي لا شك فيه عند أهل العلم وهو إطباقٌ بين أهل العلم على أنَّ الأصلَ في الأعيان المُنتفع بها والأفعال هو الإباحة، ودليل ذلك قول الله سبحانه وتعالى:﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[البقرة:٢٩]، كذلك قول الله سبحانه وتعالى:﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[الأنعام:١١٩]، فدل هذا على أنَّ كُلَ ما لم يُبين تحريمه و يُنص على تحريمه فالأصل فيه أنه مباح، وبالتالي فإنه إذا استُحدث عقدٌ من العقود التجاريةِ ولا ضرر ولا مخالفة فيها للشريعة، فإننا نقول إنَّ هذا العقدَ صحيح؛ لأنَّ الأصل في الأفعال والأعيان المنتفع بها الإباحة، فالله جل وعلا أحل لنا كل شيء إلا ما دل الدليلُ على تحريمه.

كذلك لو جاءنا طعامٌ جديد، أو وقع الناسُ على نوعٍ من الفاكهة أو الخضروات مثلًا لا عهد لهم به، فماذا نقول فيه؟ هل نتوقفُ عن أكله؟ أو إذا كنَّا لا نعلم فيه ضررًا فإننا نأكله؛ لأن الأصل فيه الإباحة؟ هو هذا لا شك فيه.

فالأعيانُ المنتفع بها بعد نزول الشريعة هي أعيانٌ مباحة إلا ما دل الدليلُ على تحريمه،

سواءً كان هذا الدليلُ دليلًا خاصًا أو دخل تحت عمومات الشريعة.

أما ما قبل نزولِ الشرع، هل تُوصفُ هذه الذوات يعني الأعيان المنتفعُ بها وكذلك الأفعال بالحرمة أو بالتحليل أو يُتوقفُ في المسألة؟

ذكر المؤلف رحمه الله الأقوالَ الثلاثة في هذه المسألة.

قال رحمه الله: **(فعند أبي الخطاب)** وذكر هذا في كتابه ((التمهيد))، **(والتميمي)** وهو عبد العزيز بن الحارث أحدُ فقهاء الحنابلة المشهورين : هو على الإباحة، يعني: العين المنتفع بها والفعلُ الذي لا ضرر فيه، فإن حكمه هو الإباحة، وهذا هو أيضًا مذهبُ الحنفية.

قال: **(فلذلك أنكر بعضُ المعتزلةِ شرعيته)**، يعني: أنكروا دخولَ المباحِ في التكليف، **(وعند القاضي)** يعني: أبي يعلى، **(وابن حامد)** الحسن ابن حامد أحد الفقهاء المشهورين عند الحنابلة، **(وبعض المعتزلة الحظر)**، يعني يرون أن الأصل في هذه الأعيان هو المنع، وليس لك قبل ورود الشريعة يعني لو فرضت المسألة قبل ورود الشريعة، ليس للإنسان أن يُقْدِمَ على أي شيءٍ من هذه الأفعال، لعدم ورود الدليلِ على ذلك، قالوا: لأنَّ كل شيءٍ مِلْكٌ لله سبحانه وتعالى ومن اجترأ على ملك غيره عُدَ مرتكبًا محظورًا، هكذا ذكروا في تعليل هذا القول.

وعلى كل حال القاضي أبو يعلى نص على هذا القول في كتابه ((العُدة)).

وله قولٌ آخر بالإباحة، يعني له قولان: قولٌ يوافق الأول، وقولٌ يوافق الثاني، نقله عنه ابن مفلح في كتابه في أصولِ الفقه.

والقول الثالث هو: التوقف وهو الذي أبو الحسن الخرزي، وأكثر العلماء، وهو الذي نسبه ابن عقيل للمذهب، وقال الموفق رحمه الله- في ((الروضة)): إنه الأليق بالمذهب.

والظاهر -والله تعالى أعلم- أن هؤلاء فُسر هذا التوقف بأمور، لكن الذي يظهر -والله تعالى أعلم- أنَّه يقال: إنه لا حكم له؛ لأنَّ التحليلَ والتحريم إنما هو من قِبل الشريعة،

ونحن نفرض المسألة قبل ورود الشريعة.

على كل حال، تنبه في هذه المسألة إلى تنبيهين:-

الأول: هو أنَّ الصواب أنَّ هذه المسألة غيرُ واقعةٍ أصلًا، يعني: لا تُتصور أصلًا، وذلك لأنه لا يُسلَّمُ بعدم وجود الشريعة، يعني: أن يأتي وقتٌ من الأوقات على أمةٍ من الناس وليس هناك شريعة، هذا الأمر غيرُ وارد؛ لأن الله سبحانه وتعالى أرسل لكل أمةٍ نذيراً ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر:٢٤]، وبالتالي فإن المسألة لا يُتصورُ وقوعها.

والتنبيه الثاني: أنَّ هذه المسألة لا ثمرة لها، يعني: ليس هناك فائدة عملية من بحثِ هذه المسألة؛ لأنَّ الأمر ما الذي يترتب عليه سواءً عرفنا أو رجحنا بأنَّه قبل ورود الشريعة هذه الأعيان المنتفعُ بها مباحة أو محرمة؟ ثم ماذا؟ لا فائدةَ من وراءِ ذلك.

ثم إن الذي لا شك فيه قبل الشريعة لا تحليلَ ولا تحريم، ولا يُقال هاهنا: إنَّه إذا أدرك العقلُ حُسْنَ الشيء فإنَّه يصبح مباحًا، وإذا أدرك قبحه يكون أمرًا محرمًا، فإن هذا القول لا شك في عدم صحته، فالعقلُ قد يدركُ حسن الأشياء وقبحها، ولكنَّ التحليل والتحريم إنما مرجعه إلى الله سبحانه وتعالى﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[يونس:٥٩]، إذن الحكمُ لله جل وعلا: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[يوسف:٤٠]، فالقول بأن هذا حلال وأن هذا حرام، أو أن هذا يجوز فعله وذاك يحرمُ فعله، هذا الأمر فيه إلى الله سبحانه وتعالى، وبالتالي إذا لم يكن عندنا دليل وخطاب من ربنا -سبحانه وتعالى- بذلك، فإنه ليس لنا أن نجترئ فنحلل ونحرم.

المقصود أن هذه المسألة مثال على مسائل أصولية يذْكروها الأصوليون، وربما استغرقت صفحاتٍ طويلة من كتبهم، والفائدة المرجوة منها قليلة أو معدومة.

هذه المسائل التي لا ثمرةَ عملية لها ، في الحقيقة إدخالها في كتب الأصول إقحام، فإن الذي لا شك فيه أن كل مسألة ليس لها ثمرةٌ فقهية، فإنها ليست معدودةً من أصول الفقه

اعرف هذه القاعدة: كلُّ مسألة ليس لها ثمرةٌ فقهية فإنها ليست من مسائلِ أصولِ الفقه.

قال رحمه الله :

و(وَضعية)

وهي أربعة:

أحدُها:

(ما يَظْهر به الحُكْم).

وهو نوعان:

((عِلَّة))

إمّا عَقلية، كالكَسر للانكسار.

أو شرعية.

قيل: إنَّها المعنى الَّذي علَّق الشرْع الحُكْم عليه.

وقيل: الباعِثُ له على إثباته.

وهذا أوْلَى.

و((سبب)):

وقد استعمله الفقهاء:

فيما (يُقابل المُباشر) كالحفر مع التردية.

وفي (عِلَّة العِلَّة)، كالرمي في القتل للموت.

وفي (العِلَّة بدون شرطها)، كالنصاب بدون الحول.

وفي (العِلَّة نفسها) كالقتل للقِصاص، ولذا سمُّوا الوصف الواحد من أوصاف العِلَّة (جزء السبب).



انتقل المؤلِّف رحمه الله إلى بيانِ القِسم الثاني من أقسام الحُكْم، وهو: **الحُكم الوضعي.**

وقد قُلنا في بداية الكلام عن الحُكم إنَّه: **خِطاب الله تعالى المُتَعلِّقُ بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو الوضع.**

وبعضهم قال: **خِطاب الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.**

ما الفرق بين التعريفين؟ أصبح الحُكم التكليفي ينقسمُ إلى قسمين:

١- اقتضاء، يعني: طلب.

٢- تخيير.

لأنَّ الحُكم يكون طلبًا، والطلب إمَّا أنْ يكون طلبًا للفعل، وإمَّا أنْ يكون طلبًا للترك، وهذا الطلب إما :أنْ يكون جازمًا أو غير جازمٍ.

فإذا كان طلبًا للفعل جازِمًا فهو: الواجب، وإذا كان طلبًا للفعل غير جازِم فهو: المَندوب.

وإذا كان الطلب للترك جازِمًا فهو: المُحرَّم، وإذا كان الطلب للترك غير جازم فهو: المَكروه.

ويبقى بعد ذلك قِسمٌ آخر وهو: التخيير، وهذا هو: المُباح.

والذين قالوا: بالاقتضاء أو الوضع جعلوا المُباح من جُملة الاقتضاء:

إمَّا مُسامحة وتكميلًا للقسمة.

أو من جهة أنَّه مُطالَبٌ باعتقاد الإباحة.

فهذا وجه إدخاله في الاقتضاء.

القِسم الثاني للحُكم هو: الحُكم الوضعي.

والمؤلف رحمه الله ما عرَّف هذا الحُكم. يعني: أنَّ الأحكام تكون تكليفية وتكون وضعية، وما عرَّف الأحكام الوَضعية.

وهذه الأحكام تُسمى: وضعية، وتُسمى: أحكامًا إخبارية، وإنْ شئت فقُل: الحُكم الوضعي و الإخباري.

أمَّا كوْنه حُكمًا وضعيًا فالمُراد به: أنَّ الله جلَّ وعلا وضَع أشياء (وضع) يعني: شَرع وأقرَّ بأشياءٍ تكون مُعرِّفة للأحكام إثباتًا أو نفيًا.

مثلاً: جعل الله عزَّ وجل شيئًا يُعرِّف بأنَّ الزكاة واجبةٌ لابدَّ منها وهي وجود النِصاب فمتى ما ثبت مِلك النِصاب كان هذا سببًا لإيجاب الزكاة، فالله جلَّ وعلا جعل مُعرِّفًا للحُكم وهو السبب، أو الشرط، أو المانع، أو وَضع علامة على أنَّ هذا الفعل يكون صحيحًا، أو يكون فاسِدًا، أو أنَّ هذا يكون عزيمة، أو أنْ يكون رُخصة، إلى آخر ما ذكروا في مباحث الحُكم الوضعي.

إذن هذا سببُ تسمية هذا الحُكم بأنَّه وضعي، يعني: **الله عزَّ وجل وضع أشياءَ تكون مُعرِّفةً للأحكام.**

ويُسمى هذا أيضًا: الحُكم الإخباري، يعني: الله عزَّ وجل أخبر أنَّه إذا وُجِد شيءٌ ما يكون الحُكم، أو ينتفي الحُكم في المانع مثلاً، أو يُخبر أنَّ هذا الشيء صحيح، أو أنَّ هذا الشيء باطِلٌ أو فاسد، أو أنَّ هذا الشيء عزيمةٌ، أو أنَّ هذا الشيء رُخصة، أو أنَّ هذا الشيء أداء، أو أنَّ هذا الشيء قضاء إلى آخر ما هُنالك.

هذا وجه تسميةِ هذا الحُكم بأنَّه الحُكم الإخباري.

وقد يَجْمعون فيقولون: الحُكم الوضعي الإخباري.

هذا الحُكم ضابطه هو: **ما وَضَعَهُ الله عزَّ وجل مُعرِّفًا لأحكامه.**

وإنْ شئت فقل: **هو خطابُ الله تعالى المُتعلقُ بجعل الشيء سببًا، أو عِلَّةً، أو شرطًا أو مانعًا، أو أنَّه صحيح، أو أنَّه فاسد، أو أنَّه رُخصةٌ، أو أنَّه عزيمةٌ، أو أنَّه مُنعقدٌ، أو أنه أداءٌ، أو قضاءٌ، أو أنَّه مُعاد.** يعني: من أهل العِلم من يُعرِّف هذا الحُكم بذكر أقسامه: خطاب الله تعالى المُتعلِّق بهذه الأقسام، بجعل الله عزَّ وجل أشياءَ تكون كذا وكذا ... إلى آخر ما يذكرون من أقسام الحُكم الوضعي.

نأتي الآن **الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي:**

بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي فروق ذكرها أهل العلم.

من أبرزِ تلك الفروق:

أنَّ الحُكم التكليفي متعلقٌ بفعل المُكلَّف، والمُكلَّف هو: البالغ العاقل، فالخطابُ من حيث إيجاب الصلاة مثلاً يتعلَّق بمُكلَّف وُجِدَ فيه بلوغٌ وعقل.

أمَّا خطاب الوضع فإنَّه لا يُشترط أنْ يكون مُخاطبًا به المُكلَّف، بل يتعلَّق بالمُكلَّف وقد يتعلَّق بغير المُكلَّف.

فمثلاً: إذا أتلف الصبيُّ كان إتلافه سببًا للضمان، وهل الصبي مكلَّف؟ ليس بمُكلَّف.

بل حتى غيرُ الإنْسان قد يتعلَّق به الحُكم الوضعي، لو أتلفت بهيمة في مِلْكِ الغير فإنَّ هذا الإتلاف من هذه البهيمة سببٌ للضمان، فعلى صاحب هذه البهيمة أنْ يَضْمَنَ ما أتلفته بهيمته. فتُلاحظ أنَّ السببَ هاهُنا تعلَّق بفعلِ غير الإنسان، حتى البهائم فإنَّه يتعلَّق بها خطاب الوضع.

ثانيًا: **خطابُ التكليف** يتعلَّقُ بالمقدور للمُكلَّف، فإنَّ الله جلَّ وعلا لا يُكلِّف نفسًا إلَّا وسعها، والتكليف بالمُحال مرفوعٌ في هذه الشريعة.

الله جلَّ وعلا لا يُكلِّف بمُحال، لا يُكلِّف بما هو خارج عن مقدور المُكلَّف.

أمَّا الحُكم الوضعي: فإنَّه قد يكون في قدرة المُكلَّف وقد لا يكونُ في قُدرة المُكلَّف.

الحُكم الوضعي قد يكون خارجًا عن قدرة المُكلَّف، وتعلُّقُ المُكلف به هو من جهة أنَّه إذا وُجِدَ السبب، أو وُجِدَ الشرط، أو كان المانع فإنَّ حُكم الله عزَّ وجل في هذه الحالة هو كذا وكذا بغض النظر عن كون هذا السبب مقدورًا للمُكلَّف أو غير مقدور، قد يكون السبب غير مَقدور.

مثال ذلك: دخولُ الوقت سببٌ للصلاة ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء:٧٨]، وهل زوالُ الشمس أو غروبها في مقدور المُكلَّف؟ الجواب: لا.

الحيضُ مانعٌ من الصلاة، وهل هذا في مقدور المرأة ألَّا تحيض .

أو النقاء سببٌ للصلاة، هل هذا الأمرُ في مقدور المُكلَّف؟ هذا أمرٌ خارج عن مقدور المُكلَّف.

وقد يكون الحُكم الوضعي في مقدور المُكلَّف، لكنَّه لم يُكلَّفْ بتحصيله.

مثالُ ذلك: النِصاب سببٌ لوجوب الزكاة، وهل أمرَ الله جلَّ وعلا العبدَ أنْ يملِك النصاب حتى تجِب عليه الزكاة؟ الجواب: لا.

هل أمر الله بعدم السفر حتى يجب الصوم؟ الجواب: لا.

إذن هذه أسباب كانت في مقدور المُكلَّف، ولكنَّ الشريعة ما جاءت بطلب تحصيلها.

إذن نُفرِّق بين الحُكمين بأنَّ الحُكم التكليفي يُخاطبُ فيه الإنسانُ بما يَقْدِرُ عليه وبما هو داخلٌ في قدرته، وأمَّا الحُكم الوضعي فإنَّه لا يستلزم ذلك ، يعني : لا يُشترط فيه ذلك.

أمرٌ آخر نُفرق به بين الحُكمين: أنَّه يُشترط في الحُكم التكليفي علمُ المُكلَّف ولا يُشترط هذا في الوضعي، فلا يَثبُتُ حُكم التحريم مثلاً وما يترتب عليه من حصول الإثْم للفعل لمن يَجهل أنَّ هذا الفعل حرام.

من جَهِلَ أنَّ الربا حرام فتعاملَ به، هل نقول : إنَّه أَثِمَ بالفعل كما هو ضابط المُحرَّم أنَّه ما يأثم فاعله؟ الجواب: لا، فالحُكم التكليفي يُشترطُ فيه عِلْمُ المُكلَّف، ولا يُشترط هذا في الوضعي.

قد يتعلَّق بعلم المُكلَّف، وقد لا يتعلَّق بعلم المُكلَّف.

فمثلاً: الطلاقُ سببٌ لحلِّ عقد الزوجية، وقد تُطَلَقُ المرأة وهي غير عالمة، لو طُلِّقت ومضت العِدَّة ثم بَلَغَهَا ذلك، فإنَّ عقد الزوجية يُعتبر مُنحلاً من الوقت الذي حصل فيه الطلاق، فلا يستلزم الحُكمُ الوضعي علم المُكلَّف بخلاف الحُكم التكليفي.

يُمكن أنْ نفرِّق أيضًا بأمرٍ رابع وهو: أنَّ الحُكم التكليفي هو: طلب، أمَّا الحُكم

الوضعي فإنَّه: إخبار.

الحُكم التكليفي لو تأملته في أمثلته جميعًا لوجدتَ أنَّه يتعلَّقُ بطلب، (افعل أو لا تفعل) على تفصيل فيما يتعلَّق بعلاقة المباح بالطلب -كما سبق معنا-، لكنَّ الحكم التكليفي يتعلق بطلب افعل أو لا تفعل جازِمًا هذا الطلب أو غير جازم.

أمَّا الحُكم الوضعي فإنَّه مُجرد إخبار بأنَّ الطهارة شرطٌ للصلاة، وأنَّ الزنا سببٌ لوقوع الحد، تجدُ أنَّ القضية هنا تتعلَّق بقضية إخبار، وبالتالي فالصلاةُ لا تصح مع عدم هذا الشرط، ولا يجوز إيقاعُ الحدِّ إلَا مع وجود سببه؛ سواءً كان زنًا، أو شُرب خمر، أو قذفًا، إلى آخره، فموارد الحُكم الوضعي لو تأمَّلتها وجدتها تتعلَّق بالإخبار، إخبارٌ بأنَّ الله سبحانه وتعالى جعل هذا الشيء مُعرِفًا للحُكم عنده، أو به يكون الحُكم، وأمَّا الخطاب التكليفي، فإنَّه يتعلَّق بطلب، واقتضاء، واستدعاء سواء كان لفعل أو لترك.

هذا بعض ما قيل في الفرق بين الحُكم التكليفي، والحُكم الوضعي.

نأتي الآن إلى تقسيم الحُكم الوضعي:

لو تأملتَ فيما ذكر المؤلف رحمه الله من الأحكام الوضعية فإنك تجده قد قسَّم الأحكام الوضعية إلى أربعة أقسام .

قال في الأوَّل: **(ما يظهر به الحُكم).**

ويندرج تحت هذا القسم أمران:

الأمر الأول: العلَّة.

الأمر الثاني: السبب.

ثم ذكر أنَّه يتعلق بهما: الشرط، والمانع.

إذن هذا هو القِسم الأوَّل.

أدخل تحته أربعة أشياء : العِلَّة، السبب، الشرط، المانع.

ثم ذكر في القسم الثاني: الصحة، والبُطلان.

وذكر في القسم الثالث: المُنعقِد، أي الشيء الذي يكون مُنعقِدًا في الشريعة، وغير مُنعقد.

والقسم الرابع: الرُخصة، والعزيمة.

الأصوليُّون متفاوتون في ذكرِ تقسيماتِ الحُكمِ الوضعي بخلافِ كلامهم في الحُكم التكليفي فالغالبُ أنَّ الأحكام التكليفية مُنضبطة عند الأصوليين جميعًا، غالبهم يتواردون على شيء مُعيَّن قد يختلِفون في مُصطلح لكنَّ المعنى واحد لا يخرجون عن هذه الأمور الخمسة.

أمَّا الحُكم الوضعي فإنَّ الأمرَ فيه مُختلف فاجتهادُ أهل العلم يجعلُهم يختلِفون في هذه التقسيمات من جهةِ أنَّ منهم من يرى أنَّ هذا القِسم هو كذا، ومنهم من يرى أنَّ هذا القسم الذي ذكره الأول يمكن أنْ نجعله في قسمين، أمَّا الأول فيرى أنَّه شيءٌ واحد وما ذكره الثاني داخلٌ في الأول فهي قضية اندراج أو انفراد، هذا يندرج في هذا أو يستحق أنْ يُفرد، فلأجل هذا، اختلفوا في هذه التقسيمات.

كثيرٌ من الأصوليين لا يتجاوزُ ذِكْرَ ثلاثة أشياء فقط في الحُكم الوضعي يقول هو: السبب، والشرط، والمانع.

تجده إذا جاء إلى العلَّة يقول: العِلَّة لا تخرج عن السبب، ولهذا لا أحتاج إلى أنْ أفردها. وماذا عن الصحة والبطلان؟ يقول: الصحة والبُطلان شيئان يترتبان على وجود السبب، والشرط، وانتفاء المانع.

تجده فيما يتعلَّق بالعزيمة والرُخصة أيضًا يُعيدها إلى هذه الأمور الثلاثة.

وبعضُ أهل العِلم يرى أنَّه لابد من التوسُّع في التفصيل فيذكرُ هذه الأمور التي ذكرها المؤلف رحمه الله وإنْ كان الأكثر لا يذكرونَ هذا التقسيم بجعلها أربعة أشياء، لكن

قد يسردونها سردًا، وبعضهم يزيدُ عليها.

يعني: هذه الأمور- التي بين يديك- عامةُ ما ذُكِر في الأحكامِ الوضعية يرجعُ إليها إضافةً إلى: الأداء، والقضاء، والإعادة، فإذا جمعت هذه الأمور التي ذكرها المؤلف رحمه الله وهي: السبب، والعلَّة، والشرط، والمانع، والصحة، والبُطلان، والمُنعقد، والعزيمة، والرُخصة، أصبحت تسعة أشياء، أضف إليها: القضاء، والأداء، والإعادة، أصبحوا اثني عشر مسألة. فهذا مجموع ما قيل في الأحكام الوضعية.

لكن نمشي على ما ذكر المؤلف –رحمه الله- قال: **(وهي أربعة)** بحسب التقسيم الذي ذكره، قال: **(أحدها ما يظهر به الحُكم)** وشَمِل ذلك عنده أمرين: العِلَّة، والسبب، ومن توابعهما: الشرط، والمانع.

قال: **(علة)**. إذن العِلَّة عند المؤلف الحُكم الوضعي الأول.

قال: **(إمَّا عقلية كالكسر للانكسار، أو شرعية)**.

قسَّم المؤلف رحمه الله العِلَّةَ:

١-إلى عِلَّةٍ عقلية.

٢- وإلى عِلَّة شرعية.

والذي يتعلَّق بأصول الفقه هو: العِلَّة الشرعية، إنَّما ذكر العِلَّة العقلية من باب زيادةِ الفائدة، وإنْ كانت العِلَّة عندهم أكثرَ مما ذكر المؤلف رحمه الله.

قال: **(كالكسر للانكسار)**. العِلَّة العقلية عندهم هي: ما أوجب الحُكم العقلي لذاته، معنى (لذاته): لا لأمرٍ خارجٍ عنه.

كل شيء أوجب الحُكم العقلي لذاته فإنه: عِلَّةٌ عقلية.

قالوا :(كالحركة للتحرُّك)، الحركة لا تراها إلا بشيء مُتحرِّك، لِمَ حصلت هذه الحركة؟ لأنَّه حصل تحرُّك، تحرَّك إنسانٌ فكان منه حركة.

أو (الكسر للانكسار)، لِمَ حَصَلَ الكسر؟ لأنَّه كان انكساراً، فالانكسار معلولٌ لعِلَّة، وهي الكسر.

أوضحُ من ذلك: شخصٌ يلبس خاتم، تحرَّك الخاتم، تقول ما العِلَّة في تَحرُّك الخاتم؟ حركة الإصبع هي علَّة تَحرُّك الخاتم.

إذن الشيء الذي لا يُمكن أن يتخلَّف عنه معلوله فإنَّه يُسمِّى: عِلَّة عقلية.

وعلى كل حال هذا الموضوع لا يتعلَّق بالبحث الأصولي، فإنَّ البحث الأصولي يتعلَّق بالعِلَّة الشرعية.

قال: **(أو شرعية قيل: إنَّها المعنى الذي علَّق الشرع الحُكم عليه، وقيل: الباعث له على إثباته، وهذا أولى).**

ذكر المؤلَّف –رحمه الله– تعريفين للعِلَّة:

الأول: هو المعنى الذي علَّق الشرع الحُكم عليه.

وفي معنى ذلك قولهم : إنَّ العِلَّة هي **الوصفُ الظاهرُ المُنضبطُ الذي دلَّ الدليل على كونه مناطًا للحُكم**. (مناطًا) يعني: جَعَلَهُ الشرع محلاً لتعلُّق الحُكم بهذه العِلَّة.

إذن هو وصفٌ ولابد أنْ يكون هذا الوصف ظاهرًا ليس بخفي، ولابد أنْ يكون مُنضبطًا، فلا يُقبل أنْ تكون العِلَّة غيرَ مُنضبطة، بل لابد أن تكون مُنضبطة حتى يُعلَّقَ الحُكمُ عليها. دلَّ الدليل على أنَّ الحُكم تَعَلَّق بوجودها، يعني: كانت مناطًا للحُكم.

فمثلاً، الإسكار علَّةُ الخمر، متى ما وجدنا شيئًا فيه إسكار حكمنا أنَّه خمر.

إذن هو وصف ظاهر مُنضبط دلَّ الدليل على أنَّه مناطٌ للحُكم، تعلَّق الحُكم الشرعي به.

أمَّا التعريف الثاني: **(وقيل: الباعِث له على إثباته).**

يُريد المؤلف رحمه الله أنَّ العِلَّة هي: **الوصف المُشتمِل على الحكمة الباعِثة على**

تشريع الحُكم. قال الشيخ رحمه الله: **(وهذا أوْلى)**، يعني: هذا التعريف أوْلى، لِمَ؟ تُلاحظ أنَّ التعريف الأوَّل ما ذُكِر فيه ما يتعلَّق بالمُناسبة بين العِلَّة والحُكم، أو أنَّ العِلَّة إنَّما كانت عِلَّة؛ لأنَّ هُناك مُناسبة؛ هي الحكمة التي اقتضت وجود الحُكم.

التعريف الأول ما ذكر هذا، والتعريف الثاني ذكر هذا.

التعريف الأول يقول: وُجِدَ وَصْفٌ فيوجد حُكمٌ.

ثبوت وصف الخمر هو الإسكار وُجد الإسكار أصبح هذا الشيء خمرًا.

عِلَّة قطع اليد السرقة. وُجد هذا الوصف وهو السرقة وُجد الحُكم. بغض النظر، هل هُناك مُناسبة بين هذا وهذا أو ليست هُناك مُناسبة. هذا التعريف الأوَّل لا أثبَت ولا نفى. هو يقول : وُجد الوصف إذن وُجد الحُكم عنده، زال الوصف، وبالتالي يَزول الحُكم.

التعريف الثاني فيه فائدة زائدة على التعريف الأوَّل وهي: إثبات أنَّ ثَمَّة مُناسبة بين العِلَّة والحُكم لأجلها كان الحُكم.

ولاشك أنَّ هذا هو الصواب.

وكأنَّ المؤلف رحمه الله يُريد تَنبيهنا إلى أنَّ من الأصوليين مَن إذا جاء إلى تعريف العِلَّة تَجنَّب إثبات ما يتعلَّق بحكمة الله تبارك وتعالى في تشريع الأحكام؛ لأنَّ إثبات حكمة الله تعالى في تَشريع الأحكام تنبني على إثبات وَصف الحكمة له أصلاً، وهذا ما يُخالِف فيه المُتكلِّمون، المُتكلِّمون ينفون عن الله تبارك وتعالى ثُبوت وصفِ الحكمة، الله تعالى عندهم لا يَتَّصف بالحكمة، وإنَّما يفعل الأشياء أو يَحكُم بها لَمحض المشيئة المُجردة.

الله عزَّ وجل شاء أنْ يكون هذا الشيء أو أنْ يُحكم بهذا الشيء فكان.

أمَّا أنْ يَكون هُناك حِكمة يُحبها الله سُبحانه وتعالى ولأجلها شَرع، ولأجلها حَكَم ولأجلها خَلَق، فهذا الشيء عندهم مَنفي، ولهم في ذلك توهُّمات وشُبَه كلها داحضة، وأدلَّة الشرع المُتضافرة وهي بالمئات، بل بالآلاف، أدلَّةُ إثبات الحكمة في شرع الله سبحانه وخَلْقِهِ

كثيرة جدًا.

إضافةً إلى أنَّ العقل الصحيح يدُل على ذلك دون شك، فالعُقلاء مُطْبِقُون على أنْ مَن يفعل لحكمةٍ أكملُ ممَّن يفعل لا لحِكمة، ولاشك أنَّ الكمال المُطلق ثابتٌ لله تبارك وتعالى مِن جميع الوجوه.

أمَّا المُتكلِّمون وأكثر مَن كتب -كما ذكرنا- في أُصول الفِقه سائرون على هذا المنهج، تجِدُ أنَّهم يتحاشون مِن هذه القضية ورُبَّما كانوا صريحين، يعني: منهم مَن يَقول (العِلَّة هي: الوَصف الذي وُجد الحُكم عنده الحُكم لا به). لا يُثْبِتُ أنَّ الله تعالى شَرَع هذا الحُكم لأجل هذه العِلَّة، ولأنَّها تشتمل على حكمة ولأنَّ هُناك مُناسبة بين هذا وهذا، يَقول: أبدًا لا أُثبت هذا، فربَّما قال: (تعالى الله عن الأغراض)، كلمة (الغرض) كلمة مُجملة، ماذا تُريد منها؟ هل تُريد حِكمةً بالغة عظيمة يُحبها الله سُبحانه وتعالى ولأجلها حَكَم وشَرَع وخَلَق، لاشك أن تنزيهك الله تعالى عن ذلك هو إثباتٌ للنقص وليس نفيًا للنقص.

بل الكمال كل الكمال هو أنْ تُثبت حكمةَ الله عزَّ وجل، حكمة الله الحكيم، والحكيم من معناها: أنه ذو الحكمة التي لأجلها يحكُم سُبحانه ولأجلها يشرع ولأجلها يقدِّر ولأجلها يخلق سبحانه وتعالى.

على كل حال تَنبَّه إلى هذه المسألة، وإنْ كان تفصيلُ هذا المَوْضع محلَّه في درس العقيدة، لكن تنبَّه فقط إلى أنَّ هذا مِن مداخل المُتكلِّمين في مباحث أصول الفِقه سواءً إذا جاءوا إلى موضوع العِلَّة في مباحث الحُكم الوضعي، أو-وهو الأكثر عنده- إذا جاءوا إلى مبحث العِلَّة في مباحث القياس.

والعجيب أنَّ المُتكلِّمين مُتناقِضون أعظم التناقُض حينما نفوا الحِكمة في أفعال الله تعالى ثُمَّ أثبتوا القياس، وهذا تناقُضٌ لاشك فيه، وكل عاقِل إنْ تأمَّل هذا الأمر يجد أنَّ هذا مِن تناقضهم فلا يُمكن أنْ يَثبُتَ القياس في الأحكام الشرعية إلَّا على قاعِدة إثبات الحِكمة

لله سُبحانه وتعالى في تشريعاته، ومَن قال بخلاف ذلك فإنَّه مُتناقِض.

وعلى كل حال، لا يَكْبُر في نفسك و لا تستعظم تناقُض أهل البِدَع، فإنَّه وَصفٌ مُلازِم لأهل البِدَع.

إذن الأوْلى والأحسن والأفصح في إثباتِ مذهبِ أهلِ السُنَّة والجماعة في هذا الباب أنْ نقول إنَّ العِلَّة: هي **الوصف المُشتمِل على الحكمة الباعثة على تشريعِ الحُكم.**

فالله جلَّ وعلا لاشك ولاريب أنَّه ما حَكَم بحُكمٍ إلّا لاشتماله على حِكمة، وإنْ كنَّا نعلمها تارة ونجهلها تارة، لكنَّا وإنْ جهلنا فإنَّنا نجزِم بثبوتها، ولا يلزم من إثبات الحكمة لله تبارك وتعالى أنْ نعلمها على وجه التفصيل، بل ثبوتها جُملة وثبوتها في مواضِع كافٍ في دِلالة عقولنا إلى ثبوتها فيما لا نعلم.

يعني: كوْنُ السرقة أو القذف ، عِلَّة لثبوت الجَلد، أو الرجم ، أو القتل قِصاصًا، هذه أشياء واضحةَ الحِكمة، الله جلَّ وعلا إنَّما جعل هذا الحُكم مُرتبًا على هذه العِلَّة لمصلحة عظيمة وحكمة بالغة، وهي حِفظ الأنفس، وحِفظ العقول، وحِفظ النَّسْل، وما إلى ذلك.

وثَمَّة أشياء ما ظهر لنا الحِكمةُ فيها لكن نجزم أنَّ لله عزَّ وجل فيها حِكمة.

يعني: كوْن صَلاة الظُهر مثلاً، مُعلَّقة بوصف وهو زوال الشمس، هذا لا يظهر لنا فيه حكمة، لكنَّا نجزِم ثبوت الحكمة في ذلك، نحن نقطع أنَّ لله عزَّ وجل حِكمة وأنَّه إذا غربت الشمس تكون هناك صلاة المغرِب، فصلاة المغرب سببها غروب الشمس. نحن نقطع لتعليق الله عزَّ وجل هذا الحُكم بهذا السبب أنَّ لهذا حِكمة ما ظهرت لنا لكن نجزم بثبوتها وإنْ كُنَّا نجهل ذلك، قال: **(وهذا أوْلى).**

ثُمَّ انطلق إلى بيان القِسم الثاني الذي يظهر به الحُكم، يعني: يَظهر للمُكلَّف الحُكم بثبوت العِلَّة أو السبب.

مسألة العِلَّة والسبب، كثيرٌ مِن الأصوليين ما تعرَّض للفرق بيْنهما، وبعضهم ذكر

الفرق بيْنهما، والحق أنَّ بين هاذين المُصطلحين تقارُبًا كبيرًا أو تَرادُفًا.

اختلفوا في الفرق بين العِلَّة والسبب، فذهبت طائفةٌ من أهل العلم إلى:

أنَّهما لفظان مُترادفان. هذا علَّةٌ للحُكم، هذا سبب للحُكم، لا فرق بين الجُملتين؛ لأنَّ العِلَّة والسبب كلاهُما يرجعان إلى شيءٍ واحد، وهو أنَّ الحُكم تعلَّق بهذا الشيء، تعلَّق بوجوده وانتفى بانتفائه. سواء أنْ سمَّيته عِلَّة فهو عِلَّة أو سمَّيته سببًا فهو سبب، فلا فرق بين هذا وذاك، فارتباط وجود الحِكمة بوصفٍ ما يجعله سببًا أو يجعله عِلَّة، لا فرق بين هذا اللفظ وذاك.

أمَّا الطائفة الثانية في هذا المقام فهي التي خصَّت وصف العِلَّة بما عُرفت مُناسبته للحُكم. الوصف الذي ظهر لنا الحِكمة أو المُناسبة بينه وبين الحُكم، هذا نُسميه: عِلَّة، وأمَّا السبب فهو أعمُّ مِن ذلك، هو: الوصف الذي تعلَّق ثبوتُ الحُكم بثبوته وانتفاؤه بانتفائه عَلِمْنا المُناسبة بينه وبين الحُكم أو ما علِمنا.

وبالتالي أصبح السبب هاهُنا أعم.

وعليه: فالإسكار في الخَمر: عِلة؛ لوجود مُناسبة ظاهرة يبن ثبوت الإسكار وثبوت وصف الخمر.

دلوك أو زوال الشمس لصلاة الظُهر، لا يُسمَّى عند هذه الطائفة عِلَّة، نُسميه: سبباً، والإسكار أيضًا سبب. فعند هذه الطائفة نُسمي الإسكار عِلَّةً وسببًا، ولكن زوال الشمس نُسمِّيه سببًا فقط.

إذن إنْ ظهرَت المُناسبة بين الوصف والحُكم، هذا نَخُصه بلفظ: العِلَّة. وبالتالي، يكون السبب أعم.

وبعضهم جعل اللَّفظين مُتبايِنَيْنِ، فقال: ما ظهرت المُناسبة فيه سمَّيناه: عِلَّة فقط لا سببًا، ومالم تظهر فيه المُناسبة سمَّيناه: سببًا فقط لا عِلَّة.

هؤلاء الذين يرون أنَّ اللَّفظين متباينان يقولون: إنَّ الوصف الذي ظهرت مُناسبته للحُكم يُسمَّى: عِلَّة، ولا يُسمى سببًا، والوصف الذي لم تظهر مُناسبته للحُكم يُسمَّى: سببًا، ولا يُسمى عِلَّة.

إذَن، عندنا من يقول: بالترادف.

عندنا من يقول: بالعموم والخصوص. وما الأعم؟ السبب.

وعندنا من يقول هما لفظان مُتباينان.

وعلى كل حال، تجد في النهاية أنَّ بين اللفظين تقارُبًا كبيرًا.

هذا الذي يذكره الأصوليون رحمهم الله.

ولكن ماذا عن الفُقهاء؟ وعلى الأخص فُقهاء الحنفية.

هذا الذي أشار إليه المؤلف رحمه الله وما فصَّل في السبب والفرق بينه وبين العِلَّة أصوليًا، ولكنه اعتنى بذكر المعنى عند الفُقهاء، وكأنَّ منهج المؤلف : الأمر الذي يراه واضحًا فإنَّه لا يستفيض أو لا يُعلِّق عليه.

قال رحمه الله: **(وقد استعمله الفُقهاء).** ذكر أربعة استعمالات للفُقهاء لمُصطلح السبب. قال: **(وقد استعمله الفقهاء فيما يُقابل المُباشر كالحفر مع الترديةِ).**

يعني: يقول الفقهاء : هذا سبب وهذا مُباشر. ومثَّل لهذا: بالحفر والتردية، أي: الدفع والإسقاط، إنسانٌ حفر حُفرةً وآخرُ دفع شخصًا فيها فهلَك. قالوا: (الحفر) هاهُنا: سبب، والدفع أو التردية: مُبَاشِر.

والفقهاء قالوا: إذا اجتمع السبب و المباشر كان الضمان على المباشر، إذا أمكن الاستيفاء من المباشر فلاشك أنَّ الضمان على المباشر، أمَّا إذا لم يُمكن الاستيفاء من المباشر فهذا محل خلافٍ طويل بين الفقهاء.

المقصود أنَّ الفُقهاء يستعملون مُصطلح السبب في هذا الموضع في هذه المسألة، وهي

أنَّه إذا جاؤوا إلى شيء فيه مباشر وفيه سبب يقولون هذا سبب وهذا مُباشر، والحُكم مُتعلِّق بالمُباشر أو مُتعلِّق بالسبب في أحوال. يعني: شخصٌ دفع شخصًا مِن أعلى فتلقاه آخر بسيف، ما المُباشر هنا؟ وما السبب؟ السبب: الدفع، و المباشر: هذا الذي وضع يده بسيفه فتلقى هذا الشخص.

وبالتالي، فنُعلِّق الحُكم أو نجعل القِصاص على هذا المُباشر.

إذن هذا استعمالٌ أوَّل عند الفُقهاء.

قال: **(وفي عِلَّة العِلَّة كالرمي في القتل للموت).**

عبارات المؤلف أحيانًا تكون دقيقة وغامضة أحيانًا. هو يُريد أن يقول: نُطلق السبب أيضًا على عِلَّة العِلَّة. الآن عندنا قتل، وسبب القتل أو عِلَّته: الإصابة، ولماذا كانت الإصابة؟ لأنَّه حصل رمي، فكان الرمي عِلَّة الإصابة التي هي عِلَّة القتل، فسمُّوا عِلَّة العِلَّة: سببًا.

عندنا ثلاثة أشياء: رمي، فإصابة، فقتل.

القتل عِلَّته الإصابة، والإصابة عِلَّتها: الرمي، فأصبح الرمي: عِلَّة العِلَّة.

ذكروا كلمة السبب في هذا الموضع، يعني إذا جاءوا إلى شيءٍ له أو لعلَّته عِلَّة وصفوه بالسبب.

هذا هو المُصطلح الثاني.

المُصطلح الثالث، قال: **(وفي العِلَّة بدون شرطها، كالنصاب بدون الحوْل).**

يقولون: النِّصاب سبب الزكاة، مع أنَّ الزكاة لا تكون بوجود النصاب فقط، بل لابد من وجود شرط وهو حولان الحوْل. وإنْ لم يَثبُت الشرط، فإنَّهم يقولون هذا سبب لهذا.

يعني إذا وُجد السبب وإنْ لم يُوجد الشرط فإنَّهم يذكرون أنَّ هذا سببٌ لهذا، كالنصاب مع الزكاة. يقولون مثلاً: اليمين سبب الكفَّارة، وإنْ لم يُوجد الشرط وهو الحِنْث. فتجد أنَّهم يقولون: اليمين سبب الكفارة. وهل هذا وحده كافٍ في ثبوت الكفَّارة؟

الجواب: لا، لابد من وجود الأمرين: السبب مع الشرط. لكنَّهم في هذا الموضع لا يُبالون بالشرط، إنَّما يَكتفون بذِكر أنَّ هذا سببٌ لهذا. فيقولون: النِّصاب سبب الزكاة، ويقولون: اليمين سبب الكفَّارة، بغض النظر عن وجود الشرط أو عدم وجوده.

هذا استعمال ثانٍ عند الفُقهاء.

قالوا: **(وفي العِلَّة نفسها كالقتل للقِصاص ولذا سمُّوا الوصف الواحد من أوصاف العِلَّة جزء السبب)**. بعبارةٍ أخرى يُسمُّون العِلَّة الكاملة: سببًا. ما معنى عِلَّة كاملة؟ إذا كانت علَّة الحُكم مُرَكبةً مِن عِدةِ أشياء، فإنها عندهم تُسمَّى: سببًا.

العِلَّة قد تكون مُفردة، وقد تكون مُركبة.

مفردة: الإسكار عِلَّة الخمر.

مُرَكبة: قالوا: القِصاص عِلَّته: القَتل، العمد، العدوان.

إذن أصبحت العِلَّة الآن مُركبة من ثلاثة أشياء وليْس مَن شيء واحد، لابُد مِن القتل، ولا بُد أنْ يكون هذا القتل عَمدًا، فلو كان خطئاً لا قِصاص. ولا بُد أنْ يكون هذا القتل العمد عُدوانًا. فلو قَتَلَ عمدًا بحق كالذي يُنفِّذ القِصاص مثلاً، نقتصُّ منه؟ لا لأنَّه لم يَقتُل عن عدوان وإنْ وُجد العَمد.

إذن متى ما كانت العِلَّة مُركَّبة من أجزاء سمَّوا هذه العِلَّة الكاملة: سببًا.

أمَّا إذا كانت مُفردة فلا تُسمَّى عندهم على هذا الاصطلاح سببًا. قال: **(ولهذا سمُّوا الوصف الواحد من أوصاف العِلَّة جُزء السبب)**. يعني: قالوا سبب القِصاص القتل العمد العدوان، لا يقولون سبب القِصاص القتل.

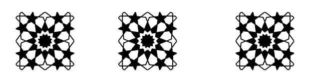
وماذا يكون العَمد؟ قالوا: جزء السبب وليس هو السبب، إنَّما هو جزءٌ له.

هذا باختصار ما ذكروا من اصطلاحات للسبب.

وأمَّا عند الأصوليين هو ما ذكرتُ لك.

الذي أريد أنْ تصل إليه، هو أنَّ أدق تعريف للسبب عند الأصوليين هو: **ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.** يعني: وصفٌ ظاهر مُنضبط يلزم من وجوده وجود الحُكم. هذا شرح التعريف. مُرادنا بقولنا: (ما يَلزمُ من وجوده الوُجود ومن عدمه العدم) هو: أنَّ السبب هو الوصفُ الظاهر المُنضبط الذي يلزم من وجوده وجودُ الحُكم ومن عدمه عدمُ الحُكم.

هذا باختصارٍ شديد ما يتعلَّق بتعريف السبب.



قال رحمه الله:

ومن توابعهما:

((الشرط))

وهو: ما يتوقف على وجوده:

إمَّا الحكم كالإحصان للرجم، ويسمى: (شرط الحكم).

أو (عمل العلة) وهو (شرط العلة).

كالإحصان مع الزنا.

فيفارق العلة من حيث إنه لا يلزم الحكم من وجوده.

وهو:

عقلي: كالحياة للعلم.

ولُغوي: كالمقترن بحروفه.

وشرعي: كالطهارة للصلاة.

ذَكَرَ المؤلف أول تلك الأحكام وهو: العلة، ثم ثنى بـ: السبب، وذكرنا أنَّ للعلماء أقوالًا في الفرق بين العلة والسبب، فما هي هذه الأقوال؟

أولاً: قال بعضهم بالترادف، فالعلة هي: السبب، والسبب هو: العلة.

ثانياً: العلة مخصوصة بما عُرِفَتْ مناسبته للحكم، وأمَّا السبب فأعم، فما عُرِفت المناسبة بينه وبين الحكم أو ما لا تعرف فإنه يُسمى: سببًا.

ثالثًا: ما ظهرت المناسبة بينه وبين الحكم يسمى: علة، فالإسكار في تحريم الخمر علة، وما لا تظهر مناسبته يسمى: سبباً، فزوال الشمس سبب لصلاة.

رابعًا: العلة إذا تركبت من أشياء تُسمى: سببًا، والعلة: ما كانت مفردة، فالقتل العمد العدوان بالنسبة للقصاص: سبب، والإسكار بالنسبة لتحريم الخمر: علة.

قال الشيخ رحمه الله: **(ومن توابعهما: الشرط)** ثم ذكر المانع.

يرى المؤلف رحمه الله أنَّ الشرط والمانع تابعان للعلة والسبب، بل ذكر بعد أن بيّنهما أنَّ من أهل العلم من رآهما من جملةِ السبب وإن كان يميل إلى أنَّهما من التوابع لا أنهما من ذات السبب والعلة، وهذا واضح فإنَّ الحكم الذي له سبب أو علة لا يَثْبُتُ إلا بتحقق الشرط وانتفاء المانع، فصار هذان من توابع العلة والسبب.

قال: **(الشرط وهو ما يتوقف على وجوده إمَّا الحكم كالإحصان للرجم ويسمى شرط الحكم، أو عمل العلة وهو شرط العلة كالإحصان مع الزنا).**

ذكر رحمه الله أن **الشرط نوعان:**

١- ما يتوقف عليه الحكم.

٢- ما يتوقف عليه العلة.

فالأول سماه: شرط الحكم.

والثاني سماه: شرط العلة.

الشرط في اللغة: العلامة، ومنه قول الله جل وعلا ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد:١٨] فالأشراط جمع شَرَطَ، وشَرْط على الصحيح.

وأمَّا في اصطلاح الأصوليين فأحسن ما يُعرف به الشرط أنه: **ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.**

(ما يلزم من عدمه العدم) يعني: ما يلزمُ من عدمه عدمُ الحكم، كلُّ ما كان يترتب على عدمه لزومًا عدمُ الحكمِ فهو: شرط، وأمَّا وجوده فلا يلزم منه من حيث هو وجودٌ للحكم ولا عدمٌ له.

مثال ذلك: الطهارة يَلْزَمُ من عدم الطهارة عَدَمُ الصلاة، فالطهارة شرطٌ للصلاة وبالتالي فمتى ما عُدمت الطهارة عُدمت الصلاة ولا بد، وأمَّا إذا وجدت الطهارة فإنَّ هذه الصلاة قد تكون وقد لا تكون، قد يصلي الإنسانُ إذا تطهر وقد لا يصلي.

إذن لا يلزم من وجود الشرط من حيث هو بغض النظر عن الشروط الأخرى أو

وجود الموانع أو ما إلى ذلك ، بغض النظر عن هذا كله إذا نظرنا إلى شرط من حيث هو فلا يلزم من وجوده وجود المشروط، يعني: وجودُ الحكم.

وبالتالي يظهر لنا الفرق بينه وبين السبب كما بيّن المؤلف رحمه الله قال: **(فيفارق العلة)** والعلة و السبب بمعنى -كما ذكرنا- والفارق بينهما على ما ذُكر لا يؤثر في ترادفهما من هذه الجهة.

قال: **(فيفارق العلة)** أي: والسبب من حيث إنه لا يلزم الحكمُ من وجوده، يعني: **أن السببَ ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم،** فمهما وُجِدَ دلوك الشمس وجدت الصلاة ، ومهما عُدم دلوك الشمس عُدمت الصلاة، هذا أمرٌ متلازمٌ وجودًا وعدمًا ، هذه هي العلة والسبب، وأمَّا الشرط فإنَّه لا يلزم من وجوده وجود؛ لكن يلزم من عدمه العدم.

إذن اتفق السبب والعلة في جهة مع الشرط واختلفا في جهة أخرى.

اتفقا في: انعدام الحكم مع انعدام هذه الأمور الثلاثة ، العلة والسبب من جهة، والشرط في الجهة المقابلة.

واختلفا: من حيث الوجود، فمتى ما وجد العلة والسبب وجد الحكم ، ومتى ما عُدم العلة والسبب عدم الحكم، وأما بالنسبة للشرط فإنَّ هذا الأمر ليس بلازم.

أيضًا يمكن أن نفرق من جهة أخرى بين السبب والشرط أو بين العلة والشرط.

السبب: وصف منضبط مناسبٌ للحكم في نفسه، يعني: السبب مناسبٌ للحكم من حيث هو ، من حيث السبب.

مثال ذلك: القتلُ سببٌ للقصاص، فهو وصف مناسب للحكم من حيث هو.

وأما الشرط فهو: وصف مناسب للحكم في غيره وليس في نفسه. مثال ذلك: العمد العدوان.

العمد العدوان شرطٌ في القتل حتى يَثْبُتَ القصاص، ليس كل قتل يستوجب قصاصاً،

بل شرط القتل الذي يوجب قصاصًا أن يكون عمدًا عدوانًا، ولكنَّ العمد العدوان من حيث هو ليس وصفًا مناسبًا للحكم إنَّما الذي يناسبُ الحكم هو القتل، وهذان الأمران العمد والعدوان اللذان هما شرطُ القتل المستوجب للقصاص هذان مناسبان للقصاص مع القتل لا وحدهما، يعني: ليس من المناسب أن يكون عقوبة كل عمد عدوان قصاصًا. يعني: القتل بالقصاص، إنما الذي يناسب ذلك أن يكون العمد العدوان في قتل.

أما أن يكون قتل يقابله قصاص هذا أمر متناسب جدًا، شخص قتل فيُقتل لكننا نشترط هاهنا شرط؛ لأنه قد يكون القتل العمد بحق ، قد يكون قتلاً عمدًا بحق؛ كقتل في الجهاد، أو السياف الذي يقيم القصاص هذا قتل عمد بحق وليس بعدوان.

ولذا كان العمد العدوان وصفان وإن شئت جعلتهما شيء واحدًا فنقول: هما وصف مناسب للحكم في غيره وهو القتل.

تلاحظ هنا أنَّ عندنا شرطًا في العلة أو السبب، وعندنا شرطٌ في الحكم.

فمثلاً قلنا هنا إنَّ العمد العدوان شَرَطٌ في القصاص المستوجب للحكم ، فإذا نظرنا إليه من هذه الجهة كان هذا شرطًا للحكم أو لسبب الحكم؟ العمد العدوان شرطٌ في القصاص نفسه الذي هو الحكم، أو شرط في القتل الذي هو سبب القصاص؟

سبب في السبب أو في العلة للقصاص.

وعندنا شرط في الحكم كالطهارة للصلاة، الطهارة شرط في الصلاة وليست شرطاً في سبب الصلاة، يعني: ليست شرطًا مثلاً في دخول الوقت إنما هي شرط مباشرة للحكم.

وقد يطلق الشيء شرطًا على أنه شرطٌ في علة الحكم، أو في كونه شرطًا للحكم مباشرة كما مثل المؤلف رحمه الله.

إذن نفهم من هذا أنَّ الشرط نوعان:

١-شرطٌ في العلة.

٢-شرطٌ في الحكم.

العمد العدوان شرطٌ في العلة وإن شئت فقل في: السبب.

والطهارة شرط في الحكم وهو الصلاة.

قال: **(وهو ما يتوقف على وجوده إما الحكم)** يعني: يتوقف على وجوده الحكم وهذا هو شرط الحكم **(كالإحصان مع الزنا)** المراد: أن الرجم في عقوبة الزنا هذا يُشترط فيه الإحصان، ولكنَّ المؤلف رحمه الله اتجه مباشرة إلى كون الإحصان شرطًا في الرجم فكان شرطًا في الحكم، الإحصان شرطٌ للحكم الذي هو الرجم، وبالتالي طبق القاعدة : الآن متى ما عُدم الإحصان عُدم الرجم ومتى ما وجد الإحصان لا يلزم، ولذلك المتزوجون العفيفون لا يُرجمون، وجد الشرط ولم يوجد الحكم، فلا يلزم من وجوده وجود هذا الحكم.

إذن قد نطلق على الإحصان أنَّه شرطٌ في الحكم الذي هو الرجم.

وقد نطلق كما تلاحظ هنا على الإحصان أنه شرط لعلة الحكم، قال: **(أو عمل العلة وهو شرط العلة كالإحصان مع الزنا)** يصحُ أن تُطلِق في هذه الصورة وما شابهها على المثال الواحد أنه شرطٌ في الحكم وشرطٌ في علة الحكم، وإن كان الأمر عند التدقيق أنسبُ في الثاني، فالإحصان من حيث هو إن تأملت وجدته شرطًا في سبب الحكم، ما هو سبب الرجم؟ الزنا، ولكن كل زنا يقتضي الرجم؟ لا، الزنا من مُحصَن، والإحصان هو: الوطء في نكاح صحيح. هذا عند الفقهاء يكون الإنسان محصنًا إذا وطِء ولو مرة واحدة في نكاح صحيح، الآن أخذ وصف الإحصان، إذا كان الزنا -عافاني الله وإياكم- من ذلك من محصَنٍ فإنَّ هذا يقتضي ثبوت الحكم وهو الرجم.

إذن أصبح المثال هاهنا هو أنَّ الإحصان شرط في علة الحكم أو في سببه، وليس في الحكم نفسه.

أراد المؤلف رحمه الله أن يُنبهك بهذا المثال الواحد. في الأول ذكر الإحصان، وفي

الثاني ذكر الإحصان على أنه من الصور المتعلقة بالشروط ما يمكن أن يمثل له لشرط الحكم وأن يمثل له أيضًا لشرط علةٍ أو سببِ الحكم، فيمكن أن تقول: الإحصان شرط في الرجم، ويمكن أن تقول: الإحصان شرط في سبب الرجم وهو الزنا، وإن كان الثاني إن تأملت وجدته أدق.

المقصود أنَّ هذا بحث دقيق، الأمر فيه سهل المهم أن هذا سواءً جعلته شرطًا للحكم أو جعلته شرطًا لسببه المهم أنه شرطٌ في ثبوت الحكم في النهاية.

قال: **(وهو عقليٌ كالحياة للعلم، ولغوي كالمقترن بحروفه، وشرعي كالطهارة للصلاة).**

قسم المؤلف رحمه الله الشروط هاهنا إلى ثلاثة شروط:

١-شرطٌ عقلي.

٢-شرطٌ لغوي.

٣-شرطٌ شرعي.

أما الشرط العقلي فهو: الذي لا يُتصور عقلًا ثبوت الحكم إلا به، قال: **(كالحياة للعلم)** كون الشيء عالماً يقتضي ولا بد أن يكون مشروطًا فيه الحياة فلا يمكن أن يكون علمٌ إلا في حي، أما الجماد أو الميت فإنَّه لا يكون عالماً، العلم يُشترط في ثبوته في الشيء الحياة.

إذن الحياة شرطٌ في ثبوت العلم.

يمكن أن نقول أيضًا إنَّ العلم شرطٌ في الإرادة لا يمكن أن يكون مُريدًا إلا وهو عالم، لابد أن يعرف الشيء الذي يريده حتى يريده.

إذن هذه تتعلق بالاشتراطات العقلية وهذا ليس هو محل بحثنا.

قال: **(ولغوي كالمقترن بحروفه).**كالمقترن بحروف الشرط، مثال ذلك: أن يقول قائلٌ لزوجته: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، الآن دخول الدار أصبح شرطًا لُغويًا فمتى ما

ثبت دخول الدار في حقها أصبحت طالقًا، يعني: وُجِدَ جواب الشرط وهو ثبوت الطلاق في حقها.

إن جئتني أكرمتك. متى ما ثبت هذا الشرط ثبت المشروط، الشرط هنا هو: المجيء والمشروط هو: الإكرام.

قال: **(وشرعيٌ كالطهارة للصلاة).**

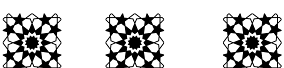
وهذا هو محل بحثنا الذي نبحث فيه وهو الشروط الشرعية.

وذكر غير واحد من أهل العلم نوعًا رابعًا للشروط وهي: **الشروط العادية.**

الشرط العادي الذي به تتمة قسمة الشروط فإنه جرت العادة أن يكون هذا الشيء شرط في هذا كالغذاء للحياة مثلاً، فالغذاء شرطٌ في ثبوت الحياة وهو شرطٌ عادي جرت العادة به.

قال: و**(المانع).**

انتقل المؤلف رحمه الله إلى حكمٍ جديد وهو المتمم للقسم الأول من الأحكام الوضعية التي أوردها المؤلف رحمه الله فإنه قال ما به يعرف الحكم وهو العلة والسبب وما يتبع ذلك وهو الشرط والمانع.



قال رحمه الله:

و((المانع)) عكسه

وهو: ما يتوقف السبب أو الحكم على عدمه.

(فمانع السبب) كالدَّين مع ملك النصاب.

(ومانع الحكم) وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم كالمعصية في السفر المنافي للترخيص.

ثم قيل: هما من جملة السبب؛ لتوقفه على وجود الشرط وعدم المانع وليس بشيء.



هذا هو الأمر الرابع ، والغالب أو يكثر في كلام الأصوليين قَصْرُ الأحكام الوضعية على هذه الأمور الأربعة وبعضهم لا يذكرُ العلة اكتفاء بالسبب، فيقول : السبب والشرط والمانع كثير منهم يقتصر على هذه، أو يضيف العلة ويقتصر على هذه الأمور الأربعة، وبعضهم يزيد ما سيأتي وهو الصحة والبطلان والأداء والقضاء والعزيمة والرخصة إلى آخر ما يذكرون.

الأمر الرابع قال: المانع، **المانع هو: ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.**

(ما يلزم من وجوده العدم) يعني: ما يلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

قلنا إن الطهارة شرط في الصلاة، والآن نقول الحيض مانعٌ من الصلاة.

ما الفرق بين الطهارة والحيض بالنسبة إلى الصلاة؟ الطهارة إن تأملت وجدتها إذا عُدمت : عدمت الصلاة لا يمكن أن تكون صلاة إلا بطهارة.

وأما الحيض فإنك إذا رأيت وجدت أنه إن وجد عُدِمَتْ الصلاة ، لا يمكن أن تكون الصلاة مع وجود الحيض.

إذن هما أمران متضادان الشرط عكس المانع، والمانع عكس الشرط.

إذن المانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته، لا يلزم من عدم الحيض ثبوت الصلاة، قد تثبت وقد لا تثبت، إنَّما الشأن في أنه إذا وجد المانع فإنه ينتفي الحكم.

مثال يجمع لنا هذه الأمور الثلاثة:

الإرث: حكم.

ما سببه؟ وإن شئت فقل ما علته؟ القرابة أحد الأسباب الثلاثة.

ما شرطه؟ قالوا: ثُبوت حياة الوارث بعد موت المورث هذا شرط.

إذن لا يمكن أن تكون القرابة هكذا مُطلقًا سببًا للإرث ، بل لا بد من وجود شرطٍ أيضًا مع السبب.

المانع كالرق، فالرق مانعٌ من ثبوت الإرث أو القتل أو اختلاف الدين كل هذه موانع من ثبوت الحكم.

إذن عندنا حكم وهو: الإرث .

سببه: القرابة.

شرطه: ثبوت حياة الوارث بعد موت المورث، ولا بد من التحقق فالشرط مع الشك كالعدم ، لا بد من التحقق من وجود الشرط، يعني في الإرث لو شككنا ما ندري هل كان حيًا أو كان ميتًا فإننا لا نورثه فلابد في الشرط من تحقق ثبوته.

المانع وجد قرابة وهذه القرابة تحققنا من أنَّها كانت موجودة بعد موت المورث ولكن وُجِدَ فيه رق أو كان الوارث كافرًا -عياذاً بالله- فإننا في هذه الحالة لا نورث وُجِدَ مانع من ثبوت الحكم.

قال رحمه الله: **(والمانع عكسه)** عكس الشرط ما وجه العكس هنا؟ لماذا كان عكسًا

للشرط؟ لأن الحكم ينتفي بوجوده بخلاف الشرط فإنه ينتفي بعدمه.

المانع ينتفي الحكم بوجوده، والشرط ينتفي الحكم بعدمه.

قال: **(وهو ما توقف السبب أو الحكم على عدمه).**

إذن عندنا نوعان من الموانع:

١-مانعٌ للسبب.

٢-مانعٌ للحكم .

قال: **(فمانع السبب كالدين مع ملك النصاب).**

الحكم هنا : هو وجوب الزكاة هذا هو الحكم

سببه : مِلْك النصاب .

المانع منه على أحد القولين عند أهل العلم: الدَّيْن.

هل الدَّيْن مانع من ثبوت وجوب الزكاة أو ليس بمانع ذهب كثير من العلماء، وهذا الذي جرى عليه المؤلف وهو أن الدين مانع من ثبوت وجوب الزكاة.

والقول الآخر والذي يظهر والله أعلم أنَّه هو الراجح أن الدَّيْن لا يمنع من وجوب الزكاة فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل السُعاة لجباية الزكاة ولم يكونوا يسألون عن ثبوت الديون في ذمم أهل الزكاة (يعني: المزكين) مع أن الغالب على الناس أن يكون عندهم ديون، لكن الشأن كما قلنا ألا يُعترض المثال.

وَالشَّأْنُ لا يُعْتَرَضُ المِثَالُ   إِذْ قَدْ كَفَى الفَرْضُ وَالاحْتِمَالُ

قال: **(فمانع السبب، كالدين مع ملك النصاب).**

وجد سببُ الزكاة وهو: مُلْك النصاب، ولكن ما ثبتت الزكاة ؛ لوجود مانع.

نحن عندنا قاعدة **الحكم لا بد فيه من ثلاثة أشياء:**

١- وجود السبب.

٢-الشرط.

٣-انتفاء المانع.

لا يمكن أن يثبت حكم حتى توجد هذه الأمور الثلاثة:

لابد من وجود السبب؛ كمِلك النصاب.

ولا بد من ثبوت الشرط؛ كحولان الحول شَرْطُ وجوبِ الزكاة.

ولا بد من انتفاء المانع؛ كالدَّيْن مثلاً كما أورد المؤلف رحمه الله .

قال: **(وموانع الحكم).**

إذن عندنا مانعٌ من الحكم؛ كالحيض للصلاة.

الحيض مانع من ثبوت وجوب الصلاة فلا يجب على المرأة بل لا يجوز للمرأة أن تصلي مع وجود عذرها ، لا يجوز لها أن تصلي.

قال: **(وهو الوصف المناسب لنقيضِ الحكم كالمعصية بالسفر المنافي للترخيص).**

يقول المؤلف رحمه الله: يتميز مانع الحكم بكونه وصفًا مناسبًا لنقيض الحكم.

الآن : السفر يثبت له أحكام، هي رخص السفر مثل: القصر، مثل الفطر، مثل الجمع.

هذه الأحكام مترتبة على سبب وهو السفر متى ما وجد السفر وجد هذا الحكم ، لكن انتبه هناك مانع عند الفقهاء على أحد القولين في المسألة أيضًا وهو ألا يكون السفر سفر معصية، متى ما كان السفر سفر معصية فإنَّ هذا الإنسان المسافر ليس له أن يترخص.

سفر معصية مثاله: أن يشدَّ الرحل مثلاً لغير المساجد الثلاثة، وذلك أن يسافر بقصد التعبد لله عز وجل في بقعة بعينها سوى المساجد الثلاثة ، ولماذا كان هذا السفر معصية؟ لثبوت النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: **«لا تُشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»**.

الآن يقول المؤلف رحمه الله: **(وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم).**

السفر وصفٌ مناسب للترخيص، والمعصية وصفٌ مناسبٌ لعدم الترخيص ، لا يتناسب أن يعصي الله ونُسَهِّلُ عليه ليس من المناسب أن يعصي الله ونسهل عليه ونرخص له هذا وصفٌ لا يتناسب مع هذا الحكم وهو الترخيص.

إذن أصبح السفر وصفًا مناسبًا للترخيص، والمعصية وصفاً غير مناسب للترخيص فهذا هو الذي أراده المؤلف رحمه الله من أنه وصفٌ مناسب لنقيض الحكم.

نقيض التسهيل والترخيص: التشديد، الذي يناسب الشخص العاصي أن يُشدَّدَ عليه وليس أن يُسهَّلَ عليه.

مثالاً آخر: القتل سبب القصاص، لكنَّ الأبوة مانع من هذا الحكم ، وجد قتلٌ ولكنَّ هذا القتل كان من أبٍ هل يثبت القصاص؟ لا يثبت القصاص ، لا يقاد الأبُ من ابنه يعني ، لا يُقْتَصُّ بسبب قتله لابنه، الآن السبب يقتضي الحكم، والمانع يقتضي نقيض الحكم وهو عدم القصاص قالوا: لأن الأبوة لا يناسبها الإعدام ؛ لأن الأبَ كان سبب وجود الابن فلا يكون الابن سببًا في إعدامه هكذا علل الفقهاء رحمهم الله.

إذن تلاحظ هنا أنَّ المانع كان وصفًا مناسبًا لنقيض الحكم مع ثبوت الحكمة، نحن لا نشك في ثبوت الحكمة، الحكمة ثابتة في هذه الصورة وفي غيرها، الحكمة وهي الزجر من ثبوت القصاص حصول الزجر من القصاص؛ ولكن يقولون هنا حالة خاصة وجد فيها مانع، وهو وصف الأبوة في القاتل، فمتى كان أبًا فإننا لا نقتص منه إذا قتل ابنه.

إذن المانع -وهذه هي الخلاصة- قد يكون مانعاً لسبب الحكم مثاله: الدَّيْن مع ملك النصاب، ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ومتى ما وجد الدين على هذا القول فإننا نقول: إنه لا يجب عليه أن يزكي لوجود مانع في سبب الحكم، وقد يكون المانع للحكم من حيث هو.

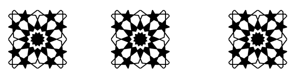
قال: **(ثم قيل هما)** إلى أي شيء يرجع هذا الضمير: الشرط، والمانع.

قال: **(من جملة السبب)**، يعني: جزء من السبب.

قال: **(لتوقفه على وجود الشرط وعدم المانع)** يعني: السبب لا يكون سببًا لا يعمل عمله إلا بوجود شرطه وانتفاء مانعه، وبالتالي كان من جملته جزءاً منه.

قال: **(وليس بشيء)** كأن المؤلف رحمه الله يميل إلى أن هذا ليس بجيد فهو وإن كان عمل السبب يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع إلا أنَّ هذا ليس بمسوغ لنجعل الشرط والمانع جزءان من السبب.

والأمر على كل حال اصطلاحي ولا يترتب عليه كبير شيء سواءً جعلته من جملة السبب أو جعلته قسيمًا للسبب الأمر في ذلك واسع لكن الذي عليه عامة الأصوليين أو أكثر الأصوليين أنَّ الشرط والمانع قسيمان للسبب وليسا من أجزاء أو من جملة معنى السبب.



قال رحمه الله:

والثاني: (الصحيح)

وهو: لغة المستقيم.

واصطلاحًا:

في العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء.

وعند المتكلمين: ما وافق الأمر.

وفي العقود: ما أفاد حكمه المقصود منه.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى القسم الثاني الذي قسّم الأحكام الوضعية إليها.

الصحيح والفاسد هما حكمان، لكن هذان الحكمان يذكران معًا.

قال: **(الصحيح وهو لغة المستقيم واصطلاحًا في العبادات)** ذكر أنه كذا وفي المعاملات يكون كذا.

إذن الصحيح يطلق على عبادات ويطلق أيضًا على معاملات، فما هو الصحيح في العبادات؟ قال: **(ما أجزأ وأسقط القضاء)** متى ما كان الفعل مجزئًا ومُسقطًا للقضاء يعني لا يجب على الفاعل أن يقضي هنا حُقَّ لنا أن نقول إنَّ هذا الفعل صحيح ويا تُرى متى يكون هذا؟ إذا كان الفعل موافقًا للشرع ((**من عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**)).

إذن متى ما وافق الشرع فإننا نقول : إن هذه العبادة عبادةٌ صحيحة.

وماذا يعني قولنا إنَّها صحيحة؟ مجزئة يعني: تبرأ بها الذمة ولا يجب القضاء ليس عليك أن تقضي إذا صليت صلاة صحيحة استوفت شروطها وأركانها وواجباتها فإنَّ هذه العبادة أصبحت مجزئة ذمتك منها بريئة ولا يجب عليك أن تصلي مرة أخرى، إذا صليت هذه الصلاة الصحيحة هل يجب عليك أن تصلي مرة أخرى سواء كانت إعادة أو كانت قضاءً؟ لا ؛ لأنَّها صلاة صحيحة ومتى ما كانت صحيحة فإنها مجزئة مبرأة للذمة ومُسقطة

للقضاء.

هنا يذكر أهل العلم مصطلحًا قريبًا من مصطلح الصحة وهو مصطلح القَبول فما العلاقة بين الصحة والقَبول؟ بمعنى: هل يلزم من ثبوت الصحة ثبوت القَبول؟ أو يلزم من ثبوت القَبول ثبوت الصحة أو لا يلزم؟

هذه المسألة يبحثها أهل العلم واختلفوا فيها والذي يظهر والله تعالى أعلم أنَّ الصحة أعم من القَبول، فقد تثبت الصحة ويثبت القَبول، والقَبول في الغالب يستعمل بمعنى: الإثابة متى ما كانت العبادة مقبولة يعني: مثابًا عليها، وقد يكون لها درجة أرفع من ذلك وهي أن الله عز وجل يباهي بها ملائكته ويكون لها قدْر عنده سبحانه وتعالى، وقد تكون العبادة مقبولة ولكن لا تصل إلى هذا القدْر.

الشاهد أن العبادة قد تكون صحيحة مقبولة يعني: مثابًا عليها.

وقد تكون صحيحة بمعنى: أنها مبرئة للذمة ولا يجب قضائها مع عدم ثبوت الإثابة عليها.

إذن بالتالي : إذا انتفى القَبول فإنه قد تنتفي الصحة وقد لا تنتفي لكن لا بد من انتفاء الثواب.

إذن عندنا الآن حالتان:

١-حالة ينتفي فيها القَبول مع انتفاء الصحة، بمعنى: الذمة لا تزال مشغولة بهذه العبادة وعليه أن يقضي هذه العبادة.

٢-قد تثبت الصحة من حيث براءة الذمة ولا يلزمه إعادتها ولا قضاؤها ولكنه مع ذلك لا يثاب عليها.

مثال الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم: « **لا يقبل الله صلاةً بغير طُهور**» تلاحظ هاهنا أنه نُفِيَ القَبول لصلاةٍ بلا طُهور، وهذا النفي نفيٌ للصحة مع

الإثابة، فمتى ما صلى الإنسان صلاة غير متطهر فيها فإنَّ هذه الصلاة كأنَّها عدم، بمعنى: أنَّ ذمته لا تزال مشغولة بها لا يزال مطالبًا بأن يصلي ؛ لأنَّ هذه الصلاة غير صحيحة لفقدها شرطها، وقلنا إن الشرط: يلزم من عدمه العدم، في الشريعة في الحكم وهو إن قام وصلى وجلس وسجد وركع ولكن في الشريعة هذه العبادة كأنها لم تكن، ما يلزم من عدمه العدم ، عدمت الطهارة عدمت الصلاة.

ولكن مثلاً في قول النبي صلى الله عليه وسلم كما في ((صحيح مسلم)): «**إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة**» إذا هرب من سيده لم تقبل له صلاة.

قال العلماء: الصلاة هاهنا صحيحة غير مقبولة، يعني لا يثاب عليها ، يجب عليه أن يصلي ولا بد أن يصلي وإن صلى فالصلاة صحيحة من جهة الإجزاء وسقوط القضاء، وبالتالي أجمع العلماء على أنه لا يجب عليه أن يقضيها بعد ذلك لكن عليه أن يتوب إلى الله سبحانه وتعالى وعسى ولعل أن إذا تاب يعود إليه الثواب وفضل الله عز وجل.

كذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**» هذه الصلاة النظر إليها من جهتين: من جهة الصحة صحيحة، يعني: أنها مجزئة تبرأ بها الذمة من جهة أنه لا يطالب بقضائها ولكنها غير مقبولة، بمعنى: يصلي ومع ذلك لا إثابة على هذه الصلاة.

بعض العلماء رأى التلازم بين نفي القبول ونفي الصحة والصحيح هو ما ذكرت لك.

قد يقول قائل تارة تكون كذا وتارة تكون كذا هل من ضابط يضبط لنا المسألة؟

الضابط موجود وهو أنه **متى نفي القَبول لانتفاء شرطٍ فإن هذه العبادة غير صحيحة، ومتى كان نفي القَبول لمقارنة معصية فإنَّ هذه العبادة صحيحة غير مُثاب عليها.**

متى ما كان نفي القَبول لانتفاء شرط، مثل: ((لا يقبل الله صلاةً بغير طُهور)) فإن النفي هاهنا نفي للصحة. من الأصل الصلاة غير صحيحة .

ومتى ما كان نفي القبول لمقارنة معصية؛ كإباق، أو سؤال عراف، أو كاهن فإن النفي هاهنا للقَبول فقط بمعنى الإثابة بمعنى أنه لا يثاب عليها .

قال: **(وعند المتكلمين ما و افق الأمر).**

اختلف الفقهاء والمتكلمون في هذه المسألة وهي أن العبادة التي لم تكن موافقة للشرع ولكنها في ظن الفاعل موافقة للشرع هل تعتبر صحيحة أو فاسدة؟

مثال ذلك: رجل صلى وهو يظن أنَّه متطهر وحقيقة الحال أنه ما كان متطهرًا .

الفقهاء يقولون: هذه العبادة فاسدة. والمتكلمون يقولون إنها صحيحة، لماذا صحيحة؟ قالوا: لأنها وافقت الأمر فالشريعة تكتفي بغلبة الظن وهذا الرجل يظن أنه متطهر وبالتالي فإننا نقول إنَّها عبادة صحيحة.

لاحظ بارك الله فيك أنَّ الفريقين متفقان على حصول الإثابة كلاهما يقول إنَّه مثاب لكن هذا يقول إنه مثابًا على العمل، وهذا يقول إنَّه مثاب على الاجتهاد في العمل.

ثانيًا: كلاهما متفق على عدم الإثم، وهذا أمرٌ واضح.

هذا يقول : لأنها عبادة صحيحة.

وهذا يقول : لأن الله عز وجل خفف عن عبادة الشيء الذي لم يتعمدوا فعله﴿ **وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾**[الأحزاب:٥].**

هل يقال بعد ذلك إنَّ الخلاف بينهما لفظي لأن هناك أمراً ثالثاً وهو أن الكل متفق على أنه متى علم أنه فاقد للشرط في عبادته فإنه يجب عليه أن يقضي ، هذا كله متفق عليه، لكن المتكلمين يقولون هذا بأمر جديد، والفقهاء يقولون هو بالأمر السابق، هل بعد هذا نقول إن الخلاف لفظي في هذه المسألة؟ بالنظر إلى هذه المعطيات فنعم الخلاف لفظي، لكن الذي يظهر والله تعالى أعلم أن ثمة أشياء تترتب على هذه القضية ترجع إلى مسألة تصويب المجتهدِين، وهل الحق واضح أو متعدد؛ وقد ألمح إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه

الله وبالمناسبة لعله أفضل من تكلم عن هذه المسألة وارجع إن شئت إلى كتابه ((بطلان التحليل)) فإنه قد أجاد وأفاد وأفاض في تقرير هذه المسألة وألمح إلى ما ذكرت لك في هذه المسألة .

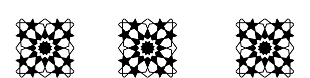
على كل حال الصواب الذي لا شك فيه أن مذهب الفقهاء هو الصحيح وأنَّ الله تعالى لم يأمر بعبادة إلا وهي مستكملة لشروطها وأركانها هذه هي العبادة الصحيحة وما سواها فإنها غير صحيحة، وأمَّا كونها لا إثم عليها أو كونه يثاب عليها ثواب الاجتهاد في العمل فهذا من فضل الله وتخفيفه سبحانه وتعالى.

قال: **(وفي العقود ما أفاد حكمَه المقصودَ منه).**

متى ما كان العقد صحيحًا فإنه يترتب عليه حصول المقصود منه، فمتى ما كان العقد عقد النكاح مثلًا يترتب عليه حل الاستمتاع بين الزوج وزوجه فإنَّ هذا العقد نقول: عقدٌ صحيح،لأنَّه ترتب عليه مقصوده، وهو حل الاستمتاع.

متى ما ترتب على عقد البيع صحة الانتفاع والتصرف في المبيع، فإننا نقول : إن هذا العقد صحيح، وبالتالي فإنه لا يكون العقد صحيحًا إلا إذا وافق الشرع.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و((الفاسد))

لغة: المختل.

واصطلاحا: ما ليس صحيح.

ومثله ((الباطل)).

وخصَّ أبو حنيفة باسم (الفاسد): ما شرع بأصله ومنع بوصفه.

و(الباطل) ما منع بهما.

وهو اصطلاح.

و((النفوذ))

لغة: المجاوزة.

واصطلاحًا: التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه.



لما تكلم المؤلف رحمه الله عن ((الصحة)) و((الصحيح)) ناسبَ أن يتكلمَ عن ((الفاسد))، و((الفساد)).

وقابلِ الصحةَ بالبطلان وهو الفساد عند أهل الشان

المقابلُ للصحة هو: البطلانِ، والفساد.

قال: **(الفاسد لغةً هو: المختل)**. المختلُ، والمضطربُ، والباطلُ، ألفاظٌ متقاربة قال الله سبحانه: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾، فالفاسدُ يقابلُ: الصحيح.

قال: **(واصطلاحاً: ما ليس بصحيح)**. وعليه فإذا كان الصحيح من العباداتِ: ما أجزأ وأسقط القضاء، ومن المعاملاتِ: ما ترتب عليه أثرُه، فإنَّ **الفاسدَ من العباداتِ: ما لا يجزئ ولا يسقطُ القضاء، ومن المعاملاتِ: ما لا يترتب عليه أثره.**

وعليه فكلُ عبادَةٍ لا تبرأُ بها الذمة أعني لا تزالُ الذمة بها مشغولة فإنها عبادَةٌ باطلَةٌ فاسدة.

وهذا الموضوع يحتاج إلى شيءٍ من التفصيل إذ إننا قد عَلِمنا في مراتٍ عدة أنَّ العبادةِ لا تكون صحيحةً مقبولةً عند الله سبحانه إلا إذا كانتْ جامعةً بين الإخلاص لله والموافقةِ لأمره وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم.

والمخالفةُ في الجملة في العبادة ترجعُ إلى الأحوال الآتية، وبها يُعلَمُ ما يدخله الفسادُ من العبادات وما لا يدخلهُ الفساد:

أولاً: كلُّ تعبُّدٍ لله عز وجل بغير ما شرع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا شكَ أنَّه تَعبُّدٌ فاسد ولا شك أنَّها عبادَةُ فاسدة. من تقرب إلى الله بأمر خارج عن أمره بالكلية ، لم يأتِ دليلُ في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم على هذه العبادة، فلا شك أنَّها عبادَةٌ فاسدة من أصلها.

مثال ذلك: أن يُتعبد لله سبحانه بالرقصِ والغناءِ وما شَاكلَ ذلك، فهذه عبادةٌ فاسدة لا شك فيها لا يترتب عليها قَبولٌ من الله سبحانه وتعالى.

ثانيا: العبادَةُ المشروعة التي أخلّ فيها المتعبِّدُ بشرطٍ أو ركن، ولا شك أنَّ هذه العبادة أيضا عبادةُ فاسدة يُحكم عليها بالفسادِ والبطلان.

وذلك: كأن يصلي بغير طهارة، أو أن يحجَ بغيرِ وقوفٍ بعرفة وما شَاكَلَ ذلك، هاهنا نحكمُ على العبادة بالفسادِ والبطلان.

ثالثًا: أن يُتعبدَ لله عز وجل بشيءٍ نهى عنه بخصوصه.

كأن يصومَ يوم العيد، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صيام يومِي العيد، وبالتالي أنه ما صام الإنسان هذا اليوم فإن هذه العبادة عبادةٌ باطلة. ولو أنه نذرَ أن يصومَ يومًا فصام يوم العيد هل تبرأ ذمته بهذا الصيام؟ الجواب: لا تبرأ لأن هذه العبادة هي باطلة؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن هذا الصوم.

رابعًا: أن يُخِلَّ بالعبادةِ المشروعة بما لا يكونُ ركنًا ولا شرطًا فيها؛ أن يأتيَ بعبادة

مشروعة لكنه يُخِلُّ فيها بما ليس ركنًا أو شرطًا.

كأن يصلي الفريضةَ في غير الجماعة على قول الجمهور الذي لا يجعلون الجماعة شرطًا في صحة الصلاة، خلافًا لقول من قال إنَّ الجماعةَ شرطُ في صحة الصلاة، فنقول: هذه العبادة عبادة صحيحة وإن كان قد أثمَ بترك الشيء الواجبِ فيها.

خامسًا: أن يأت بعبادة مشروعة ولكنه يزيدُ فيها؛ والحكم هاهنا يختلفُ باختلافِ العبادة، ويحتاج كلُّ نوعٍ من هذه المخالفات إلى نظرٍ خاص.

فتارةً تبطل العبادة بالزيادة فيها، كأن يصليَ الظهر خمس ركعات مثلًا، نقول: هذه العبادة أصبحت عبادة فاسدة. وتارة لا يبطل لكنه يأثم بتعدي القدر الواجب؛ كأن يتوضأ أربعًا أربعًا، نقول: هذا قد أساء، وتعدى، وظلم، ولكنَّ وضوءه صحيح.

سادسًا: أن يأتيَّ بعبادة مشروعة ولكنه يُبْدِلُ فيها شيئًا مشروعًا بغير مشروع.

وذلك : كأن يصليَ في أرضٍ مغصوبة، أو يستر عورته في الصلاة بثوبٍ مسروق، فهل هذه المخالفة تؤدي إلى بُطلان العبادةِ وإفسادها أو لا؟ هذا الأمرُ مضى الحديثُ فيه وسيأتي إن شاء الله تفصيلٌ في هذا المسألة عند قاعدة النهي واقتضائه الفساد، وذكرتُ لكم أنَّ فيها تفصيلًا سيأتي لطول الخلافِ فيها.

سابعًا: أن يأتيَّ بعبادة مشروعة لكنه يصحبها بمعصية لله سبحانه وتعالى.

وذلك كأن يحج مثلا ولكنه يعصِ الله في الحج بنظرٍ أو غيبَةٍ أو سبٍّ وشتم وما إلى ذلك، فهذه العبادة من حيثُ أنَّها مُسقطة للقضاء ومبرئةٌ للذمة هي كذلك، ولكنْ لا شك أنَّ المعصية المصاحبة لها أثرٌ في نقصان الأجر وقد تحبطه، والله تعالى أعلم.

إذن عندنا أحوال يكون فيها الإخلال بالعبادة مُفْسِداً لها، وتارة يكون الأمر بخلاف ذلك.

قال رحمه الله: **(ومثله الباطل)**. يعني: أنَّ مصطلح الباطل مرادفٌ عند جمهور

الأصوليين لمصطلحِ الفاسد فلا فرق عندهم بين أن يقولوا هذه عبادَةٌ باطلة أو أن يقولوا هذه عبادة فاسدة، أو يقولوا هذه معاملة باطلة، أو يقولوا هذه معاملة فاسدة.

قال: **(وخص أبو حنيفة باسم الفاسد ما شُرِع بأصله ومُنِعَ بوصفه).**

وخالفَ النعمانُ فالفسادُ ما نَهيُهُ بالوصفِ يُستفادُ

الأحناف عندهم تفريقٌ بين مصطلحي الباطل والفاسد، فالباطلُ هو الأشد، والفاسدُ هو الأخف.

فالباطلُ: ما مُنِعَ بأصله ووصفه.

وأمَّا الفاسد: فإنه ما مُنِعَ بوصفه لا بأصله.

وهل هذا الاصطلاح بالتفريق خاصٌ عندهم بالمعاملاتِ فحسب دون العبادات؟ هكذا يطلق كثيرٌ منهم، فهذا التفريق إنَّما هو في المعاملات لا في العبادات، ففي العبادات لا فرق بين هذا وذاك، أو هو يعم العبادات والمعاملات؟ وهذا عند النظر في المذهب يُلْحظ أنه أقرب، فإنهم يقولون مثلًا: إنَّ صوم يوم العيد فاسد لا باطل، وبالتالي فلو نذر صوم يوم العيد فإنَّهم يأمرونه بصومِ يوم آخر، فإن صام يوم العيد فإن ذمة الصائم تبرأ عندهم؛ لأنهم يرون أن صيام يوم العيد مشروع بأصله ممنوعُ بوصفه.

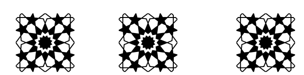
وأما في المعاملات فكذلك، عندهم مثلا أنَّ العقد الذي اشتمل على ربا؛ كبيعِ درهمين بدرهم هذا فاسدٌ لا باطل، ويترتبُ عليه: أنَّ الفاسد يقبل التصحيح بخلافِ الباطل، كما أنَّهم يُرتّبونَ بعض آثار العقد الصحيح على العقدِ الفاسد ولا يفعلون ذلك بالنسبة للباطل.

فعندهم مثلاً بيعُ الخمر بالدم هذا عقدٌ باطل؛ لأنَّ كلا طرفي المَبيع يعني: الثمن والمُثْمَن كلاهما لا يُشرع بيعهما، لكن إذا كان أحدُ الطرفين مشروعًا والآخر ممنوعًا؛ كبيع خمر بدراهم هذا مما اختلف فيه الحنفية هل هو معدودٌ من قسم الفاسد أو معدودٌ من قسم الباطل؟

على كل حال الأمر كما قال المؤلف رحمه الله: **(وهو اصطلاح).**

هو اصطلاح اصطلح عليه أصحابُ هذا المذهب في التفريقِ بين هذا وهذا، والجمهور على عدم هذا التفريق، مع أنَّ المتأمل في فروع الفقه في المذاهب الأخرى يجد أثرًا للتفريق أيضًا، لكن لا من هذه الجهة التي عند الحنفية، تجدهم مثلًا -أعني كثيرًا من الفقهاء- يقولونَ: إنَّ عقد النكاح المُحَرَّم الذي اخْتُلِفَ في تحريمه يقولون هو: فاسد لا باطل، وبالتالي قد يرتبون عليه بعض آثار الصحيح.

مثال ذلك: النكاحُ بلا وليّ، يقولون: إذا وقع نكاحُ بلا ولي فهو نكاح محرم، ولكنَّ كل نكاح اختلف فيه فإن الفُرْقَةَ فيه تكونَ بلفظ الطلاق ويثبُتُ به النسب، وإذا ماتَ أحد الزوجين يثبتُ الإرث، تلاحظ أنَّ هذا ترتيبٌ لآثار العقد الصحيح لمّا وصفوا هذا العقد بأنه فاسد، ولماذا كان فاسداً؟ قالوا: لوقوع الشبهة فيه من جهةِ وقوع الخلاف، فلمَّا كان فيه خلاف فإنه أورث شبهَة، فروعيَ هذا الخلاف من خلال ترتيب بعض آثار العقد الصحيح عليه.



قال: **(والنفوذ).**

هذا حكمٌ جديدٌ من الأحكام الوضعية وإنْ لاحظت -بارك الله فيك- وجدت أنَّ المؤلف في الأحكام الوضعية جعل القسم الأول: ما يظهرُ به الحكم: وهو: العلة والشرط والسبب والمانع.

والثاني قال: الصحيح، والفاسد، والنفوذ، والأداء، والإعادة، والقضاء.

هذه الأحكام الستة كلها داخلةٌ في القسم الثاني من الأحكام الوضعية.

النفوذ قِلَةٌ من الأصوليين من يورده ضِمَنَ الأحكام الوضعية.

وعرَّفه لغةً بأنَّه: **(المجاوزة)**، وإن شئت فقل: الخروج، ومنه قوله تعالى:﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلا بِسُلْطَانٍ**﴾

وأمَّا في الاصطلاح فقال: **(هو التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه).**

هل التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه هو النفوذ أو هو أثرُ هذا التصرف؟ يعني: النفوذ أثر للتصرف الذي لا يستطيع متعاطيه رفعه أو هو نفسه؟ الذي يظهر -والله أعلم- أنَّ النفوذ أثرٌ لهذا التصرف وليس هو التصرف.

على كل حال : ما المراد بهذا النوع من الأحكام، أن يُحكم على شيء بأنَّه نافذ كما حكمنا في السابق على شيء بأنَّه صحيح، أو حكمنا عليه بأنَّه فاسد، هذا الآن حكم من أحكام الوضعية هو النفوذ، وما يُوصف به يقال: نافذ.

عرّفه المؤلف رحمه الله بأنَّه: **(التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعِهِ).**

وعليه: فإنَّ هذا المصطلح يختصُ بالعقودِ اللازمة، يعني: يُفسَّرُ النفوذُ باللزومِ في العقودِ اللازمة.

النفوذ هو: اللزوم في العقودِ اللازمة.

العقود تنقسمُ من حيثُ اللزوم والجواز إلى قسمين:

١-عقود لازمة.

٢-عقود جائزة.

العقد اللازم : هو الذي لا يستطيع العاقدُ فيه فسخه بكل حال.

مثالُ ذلك: البيع، والإجار، والهبة بعد القبض، هذه عقود لا يستطيعُ العاقد بعد العقدِ أنْ يفسخ العقد برضاه هكذا، متى ما شاء أَبَطَلَ البيع، تم البيع وحصل الايجاب والقَبول بيني وبينك، هل لك أن تقول بعد ذلك بعد أن انفض مجلس العقد، هل لك أن تقول: أنا لا أريد هذا البيع! هل لك ذلك؟ لا؛ لأنَّه عقدٌ لازم «**البيعانِ بالخيار ما لم يتفرقَا**» فدل هذا على أنَّ هذا عقدٌ لازم ليس لمتعاطيه أن يفسخه متى ما شاء.

أمَّا **العقد الجائز فهو: الذي يستطيع العاقدُ فيه أنْ يفسخه متى شاء**. وذلك: كعقدِ الوَكالة، كعقدِ المضاربة، كالهبة قبل القبض على قولِ بعضِ العلماء، إلى غير ذلك مِن هذه العقود، وخلافٌ قد يقعُ في هذا العقد أو ذاك. فمثلاً: عَقْدُ الوكالة يمكنُ لأحد الطرفين فيه أن يفسخه متى شاء، يقول: أنا لا أريد هذا العقد، أنا أبطلتُ هذه الوكالة؛ سواء كان وكيلاً أو كان مُوَكِّلاً.

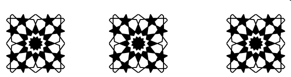
على ما ذكر المؤلف رحمه الله هذا الحكم يوصفُ به العقدُ اللازم، فإنَّه متى ما تم، نقول: هذا العقدُ عقدٌ نافذٌ موصوفٌ بالنفوذ، بمعنى: لا يستطيع متعاطيه أن يتصرف فيه بالرفع، يعني: ليس له أن يفسخَ ذلك متى شاء.

والقول الثاني في تعريفه قال: **(وقيل كالصحيح)**. يعني: تكونُ كلمة النفوذ ككلمة الصحة؛ كأنَّك تقول: هذا عقدٌ صحيح؛ وبالتالي فإنه لا يختصُ بالعقدِ اللازم، بل يشملُ أيضًا العقدَ الجائز، فكلُّ العقود إذن يمكنُ أن تَصِفَها بأنَّها نافذة بمعنى: صحيحة؛ ومتى تكونَ صحيحة ؟ إذا كانت مستوفيةً للأمر الشرعي، متى ما كانت مستوفية للأمر الشرعي

فإننا نقول هذا العقدُ صحيح، بمعنى: أنَّه نافذ.

وهل يمكن أن نقولَ هذا في حق العبادات؟ نقول هذه عبادة نافذة باعتبار أن النفوذ الآن أصبح مرادفًا للصحة؟ الحقيقة أنَّ هذا غيرُ معتاد في اصطلاح العلماء أن يصفوا العباداتِ بالنفوذ، إنَّما هذا مصطلح مختصُ بالمعاملات، المعاملات هي التي تُوصف بالنفوذ.

وعلى كل حال الأمر في النفوذ واضح يدورُ على معنى الصحة سواءً قَصَرْنَاه على نوع من أنواع العقود، أو عَمَمْناهُ على جميع العقود.



قال رحمه الله:

و((الأداء)): فعل الشيء في وقته.
و((الإعادة)): فعله ثانياً لخلل، أو غيره.
و((القضاء)) فعله بعد خروج وقته.
وقيل: إلا صوم الحائض بعد رمضان.
وليس بشيء.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى ثلاثة أحكام متعلقة بالسبب؛ لأنَّ القضاء، والأداء، والإعادة هذه الأحكام متعلقة بالوقت، فمتى ما كانت العبادة في الوقت كانت: أداءً، متى ما أُعيدت في الوقت كانت: إعادة، متى ما كانت بعد الوقت فإنَّها تكون: قضاءً.

إذن لما كانت هذه الأحكام متعلقة بالسبب، والسبب من الأحكام الوضعية رجع ما يتعلقُ بهذه الأحكام إلى الأحكام الوضعية.

قال: **(الأداءُ: فعل الشيءِ في وقتهِ)**. قال العلماء: **فِعْلُ العبادةِ أول مرة في وقتها المقدّرِ شرعاً هو: الأداء**، وقولنا: (أول مرة) احتراز عن: **((الإعادة))؛ لأنها فعلُ العبادةِ ثانياً أو مرةً أُخرى في الوقت المقدر شرعاً.**

إذن متى ما كانت العبادة في وقتها الشرعي فإنَّ القيام بها يسمى: أداءً، يعني: متى ما صلى الإنسانُ صلاةَ المغربِ مثلًا ما بين غروب الشمس إلى ما قبل غياب الشفق فإنَّ هذه الصلاة تُوصف بالأداء؛ نقول: صَلَّىَ أداءً.

أمَّا **الإعادة فإنَّها: فِعْلُ العبادَةِ مرةً أُخرى في الوقت المقدّرِ شرعاً لسببٍ.**

والسبب الذي ذكره الأصوليون يرجعُ إلى أمرين:

١-إمَّا إخلالٌ بركنٍ أو شرط.

٢- وإما تحصيلٌ لفضيلة.

إذن الإعادةُ لا تكون إلا متى ما أخلَّ الإنسانُ بركنٍ أو شرط، أو أنَّه يريد أن يُحصِّل فضيلة ، يريد أن يكسب من خلالها ثوابًا.

مثال الأول: أن يصلي المصلي ثم بعد انقضاء الصلاة يتذكر أنَّه لم يكن متوضئًا، نقول: هذه العبادة فاسدة، وواجبٌ عليه أن يعيدها، فإذا صلى هذه العبادة في داخل الوقت قبل خروج الوقت نَصِفُ هذه العبادة بأنَّها مُعادة، ونقول: صَلَّى إعادة. أعاد الصلاة، فالعبادةُ إذا أُدِّيت مرة أخرى في الوقت كان هذا إعادة.

قالوا: أو لتحصيل فضيلة؛ كأن يصليَ الإنسان صلاة الفريضة مُنفردًا، ثم يقف على جماعة أو يدخل المسجد فيجدهم يصلون فإنَّه يُسَنُّ في حقه أن يعيدَ الصلاة لما ثبت عند ((أحمد)) وغيره بإسناد جيد **أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق رجلين صلّيا في رحالهما، ثم لما أتيّا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم يصلون انفردا عنهم، فأتى بهما النبي صلى الله عليه وسلم بعد الصلاة وقال: «لم لا تصليان؟» قالا: إنّا صلينا في رحالنا. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا صليتم في رحالكم ثم أتيتم مسجدَ جماعة فصليا، فإنّها لكم نافلة»**.

لكن عند التأمل هل هذه الصلاة التي صلاها الإنسان مرةً ثانية لتحصيل فضيلة الجماعة هل تعتبرُ في حقه إعادةً لصلاة الصبح، أو لصلاة الظهر، أو لصلاة العصر مثلًا؟ لا؛ لأنَّ حديث النبي صلى الله عليه وسلم فيه التنصيص على أنَّها نافلة، وصلاة الصبح تكون نافلة؟ لا.

إذن وَصْفُ هذه الصلاة بأنَّها إعادةٌ للصلاة الأولى، أو الصلاة السابقة وصفٌ فيه نَظَر، والله تعالى أعلم.

كذلك مثلُوا لهذا الأمر بأنَّه إذا صلى الإنسان جماعة ثم دخل إنسانٌ المسجد فأراد أن يتصدق عليه، فصلى معه جماعة، قالوا في حقه : هذه إعادة، والصوابُ: أنَّها ليست إعادة.

إنما المثالُ الواضح للإعادة هو -ما ذكرت لك- أنَّ العبادةَ تُؤدىَ لا على وجهٍ تبرأ بها الذمة فتحتاجُ إلى إعادة؛ ولأجل هذا بعضُ الأصوليين كما ذكر الزركشي في ((البحر المحيط)) نصوا على أنَّ الإعادة قِسْمٌ من الأداء، حتى قالوا إنَّ كلَّ إعادة أداءَ وليس كل أداءٍ إعادة؛ لأنَّ حقيقة الإعادة هي أن تلك العبادة هي التي سلفت كأنها لا شيء، كأنها عدم، كأنها لم تقع، وبالتالي فاحتاج الإنسانُ أن يعيدها مرة أخرى؛ لأنَّها في الحقيقة أصبحت هي العبادة في حقه، فالذي يظهر والله أعلم أنَّ الإعادة إنَّما تكونُ إذا اختلّ ركنٌ أو شرطٌ ففسدت العبادة الأولى فإنَّ المسلم مُطالبٌ أن يعيدها في داخل الوقت.

أمَّا القضاء فقال: **(هو فعله بعد خروج وقته)** يعني: أنَّ **فعل العبادة بعد خروج وقتها المقدر لها شرعًا ولو لعذرٍ فإنَّه قضاء،** متى ما انقضى الوقت المقدر شرعًا وما أدَّى الإنسان العبادة سواءً كان ذلك لعذرٍ أو لغير عذر قال الأصوليون: إنَّ القيام بها بعد ذاك يُسمى: قَضَاءً.

لاحظ -بارك الله فيك- أنَّ القضاء والإعادة مُصطلحان متعلقان بالعبادات المؤقتة.

ما معنى مؤقتة؟ يعني: لها وَقْتٌ في الشريعة ابتداءً وانتهاءً، يعني: عبادة يجب أن تُؤديَها بين وقتين؛ كالصلاةِ مثلًا، كالصومِ مثلًا.

أمَّا الزكاة مثلاً هل هي عبادة مؤقتة بوقت ابتدائي ووقت انتهائي؟ الجواب: لا.

أنت مطالبٌ بالزكاة فوراً، لكن إذا أخّرَها الإنسان فإنَّه يكون عاصيًا ولكنَّ عبادته حينئذٍ أداء لا قضاء.

كذلك الحج، الصحيح أنَّ الإنسانَ مطالبٌ بالحج فوراً، متى ما تمكن من الحج فإنَّه يجب عليه أن يحج. لكن لو أخر عشر سنوات هل نقول: إنه إذا أدَّى الحج يكون حجه قضاءً؟ الجواب: لا، حجه الآن ليس قضاء، بل حجه أداء.

إذن هذانِ المصطلحان القضاءُ، والإعادة إنَّما يتعلقان بالعباداتِ المؤقتة.

ما معنى المؤقتة؟ يعني: التي لها وقتٌ ابتداءً وانتهاءً.

وأمَّا ما عداها من العبادات فإنَّ القيام بها يُسَمَّى: أداء.

قال: **(وقيل إلا صومَ الحائض بعد رمضان وليس بشيء).**

يعني: هناك قول لبعض أهل العلم يرى أنَّ صومَ الحائضِ بعدَ رمضان يُسمى: أداءً لا قضاءً لها، نستثني من هذا الوصف الذي هو القضاء صيامَ الحائض بعد رمضان وإن كان بعد الوقت الشرعي المؤقت والمقدر شرعًا قالوا هذا نسميه: أداءً، ولا نسميه: قضاءً.

لماذا قالوا هذا؟ قالوا: لأنَّ ما قَبْلَ ذلك، يعني: في رمضان لم يكن وقت أداءٍ بالنسبة لها، هل يجوز للحائض أن تصوم رمضان في وقته؟ لا يجوز لها أصلاً، فضلاً على أن يكون هذا في حقها واجبًا.

إذن لم تكن من أهل الوجوب، لم يجب في حقها أن تصوم رمضان وهي حائض، وبالتالي لـمَّا انقضى عُذْرُها وكان هذا بعد رمضان لأنها لا تستطيع حتى لو طَهُرت في رمضان أن تصومَ ما فاتها؛ لأن الوقت هنا وقتٌ مضيق -كما مرّ معنا-.

إذن لما طَهُرت بعد رمضان أصبح هذا في حقها وقت الوجوب، وما قبل ذلك لم يكن وقت وجوب للإجماع على أنها لا تأثم بتركها الصيام، بل تأثم لو صامت.

قال الجمهور: يكفي في كون العبادةِ قضاءً ثبوتُ الوجوبِ في الذمة، يكفي في وصف العبادة بأنَّها قضاء ثبوتُ الوجوبِ في الذمة في الوقتِ المقدر شرعاً، والحائضُ وجَبَ في ذمتها الصوم وإن لم تكن أهلًا للأداء، ولذا متى ما وُجِدَ السبب للعبادة فإنَّ الوجوبَ يَثْبُت وإن كان هناك مانع؛ يعني: القول الثاني يرى أنَّه لا يثبت الوجوب إلا بوجود السببِ وانتفاء المانع ، القول الثاني الذي يقول صلاة الحائضِ بعد رمضان تُسمى: أداء يقول لا نثبتُ ولا نحقق الوجوب إلا متى ما وجد السبب وانتفى المانع معًا، وهذه الحائض لا وجوب عليها لوجودِ المانع.

أَمَّا الجمهور فقالوا: إنَّ ثبوتَ الوجوب في ذمتها يكفي فيه وجودُ السبب وإن كان هناك مانع والسبب في حقها موجود. ما هو السبب لصيام رمضان؟ دخول الشهر: ﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[البقرة:١٨٥]، فمتى ما شَهِدتَ الشهر كانت مُكلفة في وقت دخول الشهر فإنَّ الوجوب في حقها يَثْبُت.

وبالتالي فإنَّ قيامها بذلك بعد انقضاء الشهر يُسمى: قضاءً، ولا يُسمى: أداءً.

هل الخلاف هاهنا خلاف لفظي أم حقيقي؟ رتبوا على هذا الخلاف مسألة العِبادة حينما يُؤديها هذا الإنسان، هل هذه العبادة قضاءٌ بالأمر الأول أو أداءٌ بأمر جديد؟

هذه هي ثمرة الخلاف بين هذين القولين، هل إذا قام الإنسانُ بهذه العبادة كان ذلك بالأمر الأول الذي هو ﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾[البقرة:١٨٥].

أو هو أداءٌ بأمرٍ جديد «**كنا نحيض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فنؤمر بقضاءِ الصوم ولا نؤمر بقضاءِ الصلاة**» فيكون هذا أمرًا جديدًا بالأداء.

كذلك مثلًا: قول النبي صلى الله عليه وسلم «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك**»، قال تعالى: ﴿ **وأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي** ﴾[طه:١٤].

هل أوجبنا أن يصلي الإنسان مثلًا صلاة الفجر بعد طلوع الشمس إذا كان نائماً أوجبناها بقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** ﴾[البقرة:٤٣]، أو أوجبناها بهذا الحديث؟

هذه هي الثمرة للخلاف بين هذين القولينِ عند أهل العلم.

والذي ذهبَ إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنَّ مصطلحَ القضاءِ غيرُ واردٍ في الكتاب السنة، وأنَّه ليس ثَمَّ إلا أداءٌ أو إعادة.

أَمَّا مصطلح القضاء فهذا مصطلحٌ توارد عليه الناسُ بعد عهدِ النبوة، يعني: مصطلحٌ حادث، وبالتالي فليس ثمة إلا أداء أو إعادة، بمعنى: الناسُ إمَّا أنْ يُؤدوا العبادة في وقتها المقدر شرعًا فهذه عبادَةٌ مُؤداة، هذا أداءٌ للعبادة.

أو أنْ يُخِلَّ فيها بشرط أو ركن فيعيدها، وبالتالي هي في هذا الحال إعادة سواءً كان ذلك في داخل الوقت أو خارج الوقت تسمى عنده إعادة.

أو أنه يكون معذورًا يتركها لعذرٍ؛ كالنائمِ مثلًا إذا فاتهُ وقت الصلاةِ فاستيقظ فإنَّ الصلاة التي يصليها بعد طلوع الشمس هي في حقه أداءً؛ لأنَّ هذا هو الوقتُ الذي وجب عليه ولم يكن عليه شيءُ قبل ذلك؛ لأنَّه يكن من أهل التكليف أصلاً.

والحال الرابعة: أن يتركَ العبادَةَ حتى يخرج وقتُها الشرعي دون عذرٍ.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: هذا ليس له أن يؤدي العبادة ولا تُقبل منه إذا أداها، لأنَّ الله سبحانه وتعالى لم يأمر إلا بعبادةٍ لها وقت محدد، وبالتالي فإذا لم يُؤدِّ هذه العبادة في الوقت المحدد فإنَّ هذا الأمر في حقه يصبح مُنْتفيا، لا تصبح في حقه عبادة ولا يقبلها الله سبحانه وتعالى منه لو فعل، لقول النبي صلى الله عليه وسلم «**من عَمِلَ عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**».

يقول رحمه الله: إنَّ القضاء في الكتاب والسنة إنَّما يراد به: الفعل، والإكمال، والإتمام، ومنه قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ** ﴾ [النساء: ١٠٣] ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ**﴾[الجمعة:١٠]، ﴿ **فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ**﴾[البقرة:٢٠٠]، هل المراد أن تؤدوها بعد الانتهاء من الوقت كما هو الاصطلاح؟ المقصود (قضيتُ الصلاة) يعني: أديتها، أتممتها، أكملتها، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ** ﴾[فصلت:١٢]، يعني: أكملهنَّ وأتمّهنّ سبعَ سموات.

قد يقول قائل من قول عائشة رضي الله عنها: «**كنَّا نُؤمر بقضاء الصوم ولا نُؤمر بقضاء الصلاة**»؟ الجواب: أنَّ هذا أيضًا لا يخرج عن هذا التقرير، وأنَّها لم تُرِد هذا الاصطلاح الذي نَشَأ بعد عهد النبوة، «**كنا نؤمر بقضاء الصوم**» يعني: بِفعل الصوم، وليس المراد هذا الاصطلاح، ولذا في ((صحيح مسلم)) قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**فما**

أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا»، وعند ((أبي داود)): «**فاقضوا**».

ليس هذا المصطلح له معنى، وهذا المصطلح له معنى كما قال بعض الفقهاء، كلا بل هذان المصطلحانِ مُترادفان، النبي صلى الله عليه وسلم أرد بقوله «**فاقضوا**» ما أراده بقوله «**فأتموا**» ولا فرق، هذا هو هذا.

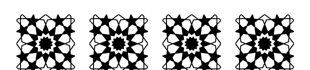
وتظهرُ ثمرةُ الخلاف بين قولِ الجمهور وقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شأن شخصٍ ترك العبادة حتى خَرَجَ وقتها الشرعي بلا عذرٍ، هل يُؤمر بأن يقضي أو يؤمر بالتوبة فقط؟ يعني: شخصٌ دخل عليه شهرُ رمضان فلم يصمْ بلا عذر ثم إنَّه تذكر، فأناب إلى الله سبحانه وتعالى وجاءنا يسأل هل يقضي هذا الشهر الذي تركه بلا عذر؟ أو نقول تب إلى الله عز وجل ولا قضاء عليك؟

على قول الجمهور: عليه القضاء مع التوبة؛ لأنَّه عاصٍ بهذا التأخير.

وعلى قول شيخ الإسلام رحمه الله ليس له أن يقضي.

والله تعالى أعلم.

على كل حال هذه المسألة من المسائل المهمة والدقيقة والتي يترتب عليها من الخلاف هذا الأمر العظيم، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

الثالث:

(المنعقد)

وأصله الالتفاف.

واصطلاحًا:

إما ارتباطٌ بين قولين مخصوصين، كالإيجاب والقَبول.

أو اللزوم، كانعقاد الصلاة والنذر بالدخول.

وأصل اللزوم: الثبوت.

و(اللازم): ما يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده.

و(الجائز): ما لا يمتنع.

و(الحسن): ما لفاعله أن يفعله.

و(القبيح): ما ليس له.

ذكر المؤلف رحمه الله هاهنا الحكم الثالث وهو: المنعقد.

قال: **(الثالث: المنعقد وأصله الالتفاف)**. وليت أن المؤلف رحمه الله ذكر أنَّ أصله من جهة اللغة: الربطُ، والشدّ؛ لأنَّ مادة (عَقَدَ) في اللغة تدور على هذا المعنى، ولم أجد فيما وقفت عليه من كلام أهل العلم أنَّ مادة (عَقَدَ) تدل على معنى: الالتفاف.

قال: **(واصطلاحًا: إما ارتباط بين قولين مخصوصين كالإيجاب والقبول، أو اللزوم كانعقاد الصلاة والنذربالدخول)**.

كلمة (المنعقد) والحكم هو: الانعقاد، ويقابله: الانفساخ، ووصف الفعل أو العقد هو: المفسوخ، هذه الألفاظ يكثرُ دَوْرُهَا في كلام الفقهاء رحمهم الله فيقولون: هذا العقدُ انعقد، وهذه العبادة انعقدت أو لم تنعقد، وأمثال ذلك.

أراد المؤلف رحمه الله أن يبين معنى هذا الأمر وأنَّه راجعٌ إلى الحكم الوضعي، وَذَهَبَ

كثيرٌ من الأصوليين إلى أنَّ الانعقادَ والصحة شيءٌ واحد، ومر بنا قريبًا أنَّ الصحيحَ في العبادة: ما أجزأ و أسقط القضاء، وأنه في المعاملات: ما أفاد حكمَه.

وبالتالي فالمنعقد على هذا يكون ما أسقط القضاء وما أفاد حكمَه، وإن شئت فقل: ما وافق الشرع، فكل ما وافق الشرع فهو صحيحٌ ومُنعقد أيضًا، كل صحيحٍ مُنعقد وكل مُنعقدٍ صحيح، هذا الذي يظهر من كلام أهل العلم، وإن كانت الدقة ترجع إلى أنَّ الانعقادَ أثرٌ للصحة، فالعلاقة بينهما علاقةُ أثرٍ بمؤثر، متى ما صَحَّ العقد أو صحت العبادة انعقدت، وما لم يكن كذلك فإنَّه غير منعقد، ولذا فالحلف بغير الله عز وجل مثلًا من قال: (وحياتك) أو (والنبي) صلى الله عليه وسلم أو ما شاكل ذلك، هذا الحلف لا شك أنه مُحرم، وما الدليل؟ قال صلى الله عليه وسلم :((من حلف بغير الله فقد أشرك))، فدل هذا على أن هذا الحلف لا يجوز.

والسؤال الآن: إذا حَنِثَ هذا الإنسان الذي حلف بغير الله فهل يلزمه كفارة؟

لا يلزمه كفارة ؛ لأنَّ اليمين لم تنعقد، لأنها غير صحيحة.

فصارت الصحةُ أثرًا للانعقاد.

والمؤلف رحمه الله وطائفةٌ من الأصوليين فَرّقَتْ بين الصحةِ والانعقاد، ويظهرُ هذا في بَعْضِ الصور التي يكون فيها الانعقاد دون الصحة، قالوا: كبيع الفضولي، (فضولي) يعني: يتصرف بغير أن يكون له مَسَاغٌ شرعي، دون أن يكون مالكًا ، يبيع وهو غير مالكٍ مثلًا، لا هو مالك ولا هو وكيل.

الصحيح وهو قول لطائفة من أهل العلم وهو الراجح -إن شاء الله- أن بيع الفضولي ينعقد ولكنه موقوف. يعني: توقف صحته على إجازة المالك، فمتى ما أجاز المالك أصبح العقد صحيحًا مُفيدًا لأحكامه وآثاره الشرعية.

الشاهد أن المؤلف رحمه الله جعل الانعقادَ أمرين:

الأول: هو ما عبر عنه رحمه الله بأنه **(الارتباطُ بين قولين مخصوصين كالإيجاب والقبول).**

عقود المعاوضة تقوم بين طرفين كالبيع ، هناك بائع وهناك مشترٍ، فالبائع يقول: بعتُك، هذا هو الإيجاب، والمشتري يقول: قبلتُ، فهذا الارتباط الذي يكون على إثْرِ هاتين الجملتين (بعتُك واشتريت) هو: الانعقاد، فصار البيع هاهنا منعقدًا.

في عقد النكاح يقول الولي: (زوّجتك)، فيقول الزوج: (قبلتُ). هذا إيجابٌ وقبول.

ما الذي يترتب على هذه المحادثة و هاتين الجملتين ؟ الانعقاد، أصبحَ النكاحُ منعقدًا.

قال: **(أو اللزوم).** اللزوم: الثبوت، لَزَمَ الشيءُ. يعني: ثَبَتْ وقَام.

قال: **(كانعقاد الصلاة والنذربالدخول).** الآن ليس ثمة طرفين هنا ، إنما هو طرف واحد، كَبَّر للصلاة فصارت الصلاة: منعقدة، وبالتالي يترتب هاهنا أحكام، أصبح لا يجوز له أن يفعل أشياء ويجب عليه أن يفعل أشياء، هذا أثر لانعقاد الصلاة.

نقول مثلًا: النذرُ منعقدٌ، متى يكون النذر منعقدًا؟

إذا تلفظ به ،إذا قال: لله علي أن أفعل كذا وكذا.

هذا نذر ينعقد على إثرٍ هذا الإنشاء، إنشاء هذا القول يترتب عليه انعقاد، هذا الانعقاد هو حكم وهو الذي يريد المؤلف أن يبينه لنا، هذا الحكم هو الحكم الوضعي الذي أسماه المؤلف بالمنعقد، والأدق أن يُقال إنه: الانعقاد، فإنَّ هذا القول أصبح مُنعقدًا، وبالتالي يترتب عليه آثار. مما يترتب عليه أنه يجب الوفاء بهذا النذر إن كان طاعة لله عز وجل مثلًا، وإذا لم يستطع فإنه ينتقل إلى كفارة يمين وهكذا.

إذن الشريعة رتبت على أشياء كأقوالٍ مخصوصة الثبوت، واللزوم، والانعقاد وأمثالها.

وبالتالي فإن هذا الشيء الذي أنشأه الإنسان يكون مُنعقدًا وتترتب عليه الأحكام.

قال: **(وأصل اللزوم: الثبوت، و(اللازم): ما يمتنع على أحد المتعاقدين**

فسخه).

مر بنا أنَّ العقود تنقسم إلى قسمين:

١-عقودٍ لازمة.

٢-عقودٍ جائزة.

وهذا الذي أعاد المؤلف رحمه الله الإشارة إليه.

قال: **(اللازم)** يعني من العقود **(ما يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده).**

قلنا الانعقاد يقابله: الانفساخ، يُقال: هذا بيعٌ مُنعقد وهذا بيع مفسوخ، أي حصل له انفساخ.

الفسخ هو: حلُّ ارتباط المعقود. ففي العقود نقول : هذا عَقْدٌ مفسوخ، يعني: لم يعد منعقدا، وبالتالي فلا يترتب عليه الآثار التي استفادها العقدُ شرعًا، متى كان مُنعقدًا فعقد البيع مثلًا متى صار مُنعقدًا، وقلنا إنه لا يكون منعقدًا إلا إذا كان صحيحًا موافقًا للشريعة مستوفيًا لشروطه يترتب عليه آثار، مِثْلُ ماذا في البيع؟ حِلُّ التصرف.

متى ما كان هذا الشيء قد حصلت عليه ببيع صحيح، فإنَّ هذا الشيء يصبح الآن جائز التصرف بالنسبة لي، يحل لي شرعًا أن أتصرف به بما أشاء بيعًا، أو هبةٍ، أو صدقةٍ، أو ما شاكل ذلك.

فالعقد اللازم هو: الذي لا يحل لأحد المتعاقدَيْن أن يفسخه، يعني أن يُحل هذا الارتباط من جهته، يعني: بمفرده، وإنَّما يجبُ أن يحصل التراضي من الطرفين على فسخ العقد، كالبيع، البيع عقدٌ لازم. متى ما تم البيع وانفضّ مجلس التعاقد، فهل لك أن تقول بعد ذلك تراجعت، وبالتالي أنا آخذ سلعتي منك وأذهب؟ الجواب: لا، هكذا بمفردك تتصرف بما شاء ، الأمر ليس صحيحًا؛ لأنَّ البيع عقد لازم، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: ((البيعان بالخيار ما لم يتفرقا)) يعني: بعد التفرق ليس لهما خيار، هذا من حيث أصل

العقد ويبقى بعد ذلك أحوال استثنائية؛ كخيار العيب وما شاكل ذلك، هذه أحوالٌ خارجة عن الأصل، الأصل أنه متى ما كان العقد مستوفيًا لشروطه والمعقود صحيحًا فليس له الخيار، إلا إذا رضي أحد الطرفين وأقال الطرف الآخر فهذا حقه قد تنازل عنه.

الشاهد أنَّ هذا عقدٌ لازم.

الإجارة مثلًا عقدٌ لازم ، إذا استأجر إنسانٌ من آخر بيتًا وسكنه، فهل بعد يوم أو شهر إذا جاء صاحبُ البيت هل له أن يقول أنا تراجعت أنا أريد بيتي أُخرج، هل يصح له ذلك؟ الجواب: لا، الإجارة عقد لازم.

الهبة بعد القبض عقدٌ لازم متى ما وهب شخصٌ آخر هبة أعطاه هدية وقبضها الإنسان أصبحت في حوزته ، هل له أن يعود بعد ذلك بيومين أو ثلاثة ويقول أنا ندمت رُد عليّ هذه الهبة؟ لا يلزم الموهوبَ أن يرد هذا الشيء.

إذن هذه عقودٌ لازمة ليس لأحد الطرفين في العقد أن يفسخ العقد من جهته.

أمَّا العقود اللازمة فهي التي يجوز لأحد المتعاقدَيْن أن يفسخها بانفراد متى شاء.

قالوا: كالوكالة متى ما وكلتك وقبِلتَ الوكالة فمتى ما شئت أن تتراجع، فإنه يجوز لك ذلك، تقول لي في أي وقت (أنا تراجعت أن لا أريد أن أكون وكيلك) هذا صحيح له ذلك.

أو أنا يا أيها الموكل أقول: يا فلان قد وكلتك الآن أنا أسحب وكالتي أفسخ عقد الوكالة، يصح.

لو قال الموكل: لا أقبل، نقبل كلامه؟ لا نقبل كلامه؛ لأن العقد جائز.

المضاربة مثلًا عقد مضاربة بين اثنين أحدهما منه المال والآخر منه الجهد والعمل، يجوز لأحد الطرفين أن يفسخ العقد يحل هذا الارتباط بينهما متى شاء بانفراده، ولا يلزم موافقة الطرف الآخر.

الشراكة التي تكون بين اثنين في تجارة يجوز متى شاء أحد الطرفين أن يفك هذه الشراكة ويحل هذا الارتباط متى شاء.

إذن هذا هو العقد اللازم.

أنت تلاحظ هنا أن المؤلف رحمه الله يذكر أشياء أحيانًا لا يكون لها ارتباطٌ وثيق أو لا تكون كالتفصيل مثلًا لما قبلها أو لا تكون قسيمة لما قبلها، والسبب أن هذا الكتاب -كما قد علمت- إنما هو ملخص أو مختصر لكتاب أكبر، فكأن المؤلف رحمه الله أخذ يُلخص هذه المباحث ولو قُدِّر الوقوف على الأصل لوجدنا وجه الارتباط بين هذه المصطلحات.

قال: **(والجائز: ما لا يمتنع)** يعني: ما لا يمتنع فسخه، يعني: يجوز لأحد المتعاقدين أن يفسخه بمفرده متى شاء.

قال: **(والحسن: ما لفاعله أن يفعله، والقبيح: ما ليس له).**

الحسن هو: ما لفاعله أن يفعله، والقبيح: ما ليس له، هذا وصفٌ للأفعال من حيثُ كونُها موافقةً لأمر الله عز وجل أو غير موافقة تُوصف بالحسن أو القبح، ومتى ما وافق الأمر حكم الله سبحانه وتعالى فإنه لا شك يكون حسنا، وما خالف حكم الله جل وعلا فلا شك في أنه يكون قبيحا.

المنهيات التي نهى الله سبحانه وتعالى عنها لا شك أنها قبيحة، وما نهى الله جل وعلا عنها إلا لهذا القبح، إلا لأنه يترتب عليها مفسدةٌ بوجه ما.

ومبحث التحسين والتقبيح مبحثٌ الكلامُ فيه طويل، والحق أنَّه مُقْحم في علم أصول الفقه، وإلا فإنَّ الكلام فيه راجعٌ إلى علم الاعتقاد.

ولاحظ أننا نبحث هاهنا في مسألة دقيقة نأتي على ذكر الجملة لها لا التفصيل.

الناس في التحسين والتقبيح طرفان ووسط:

أناسٌ قالوا: إن العقل هو الذي يُحسّن ويُقبّح، ويترتب على هذا التحسين والتقبيح

الإثابة والتأثيم، وهؤلاء هم: المعتزلة ذهبوا إلى هذا الرأي، فمتى ما عُلم بالعقل أنَّ هذا الفعل حسن، فإنه يلزم الإتيانُ به ويأثم تاركه، ولا يلزم التوقفُ في ذلك على الشرع.

طبعًا الكلام عند هؤلاء هو بالإجمال، وإلا فعند التفصيل والتدقيق ثمة كلام آخر.

يقابل هؤلاء طرفٌ قالوا: إن العقل لا يُحسّن ولا يُقبّح، إنما التحسين والتقبيح للشرع، فمتى ما أمر الشرع بشيء فهو حسن، ومتى ما نهى الشرع عن شيء فهو قبيح، فالصدق ليس له في ذاته ما يقتضي أن يكون حسنا، كما أنَّ الكذب ليس له في ذاته ما يقتضي أن يكون قبيحا، لكننا علمنا أنَّ هذا حسنٌ وهذا قبيح لإخبار الشرع، ولو انعكست القضية لجاز ذلك، لو أُمر بالكذب لكان هو الحسن، ولو نُهي عن الصدق لكان هو القبيح.

النكاح حسن والزنا قبيح؛ لأنَّ الشرع أَذِنَ في هذا ومُنع هذا، ولو انعكست القضية لأصبح الزنا هو الحسن والنكاح هو القبيح، وسلَّم هؤلاء بأنه يُمكن للعقل أن يدرك الحسن والقبح من جهة إدراك الملائم والمنافر، يعني: هذا يُلائمني فهذا حسن، وهذا تنفرُ منه طباعي فهو قبيح. وليس هذا هو محل البحث، محلُ البحث هو هل في الشيء في ذاته ما يقتضي أن يكون حسنًا أو قبيحًا؟ هذا هو محل البحث.

وتوسط أهل السنة والجماعة فقالوا: إنَّ العقل قد يدرك حُسن الأشياء وقبحها وقد لا يدرك ذلك، لكنَّ الإيجاب والتحريم أو الإثابة والتأثيم موقوفة على الشرع، الشرع هو الذي يوجب، الشرع هو الذي يحرم، الشرع هو الذي يبين الإثابة والشرع هو الذي يبين التأثيم والعقل لا ينفرد بذلك، الأحكام التي تترتب على مثل هذه الأمور موقوفة على الشرع وهذا هو الحق الذي لا شك فيه.

ويدل على أنّ العقل قد يُحسّن أن يُقبّح قول الله جل وعلا:﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:٢٨].

لاحظ معي أنَّهم عللوا هذه الفاحشة بعلتين:

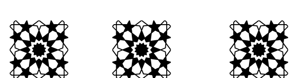
الأولى: أنَّهم وجدوا عليها آباءهم، هذه الفاحشة هي: الطواف بالبيت عراةً، أن يطوفوا بالبيت عراةً إذا لم يكونوا من الحُمُس، الحُمُس هم: قريش وما والاها من القبائل، وهؤلاء يجوز لهم في شريعة الجاهلية أن يطوفوا بالبيت بثيابهم، أمَّا إذا شخص من خارج قريش أو ما والاها، فإنه لا يجوز له عندهم أن يطوف بالبيت بثيابه، إمَّا أن يتفضل عليه أحمسِيٌّ بثيابه فيطوف فيها، أو يطوف عاريًا رجلًا كان أو امرأة، وإن خالف وطاف بثيابه، فإنه يلزمه أن يطرح هذه الثياب بعد الطواف فلا يُنتفع بها.

ولا شك أنَّ هذا أمرٌ قبيح ويدرك العقل قبحه ، أن يُطاف بهذا البيت العظيم مع هذا الوصف القبيح وهو العُري ولو كان امرأة، ويطوفون رجالًا ونساءً هذا لا شك أنه أمرٌ قبيح، فعلل هؤلاء المشركون فعلهم بهاتين العلتين:

أنهم وجدوا على هذا آباءهم والله جل وعلا ما رد عليهم ذلك؛ لأنَّهم صدقوا هم أخذوا إرثًا من آبائهم والآباء والأبناء جاهليون ضالون في ذلك.

أما قولهم:﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ فردَّ الله جل وعلا عليهم ذلك فقال:﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾والمعنى: أنَّ الأمر الفاحش الذي تعلمون أو تدركون بعقولكم أنه فاحش، فاعلموا أنَّ الله جل وعلا لا يأمر به، لا يليق بالله سبحانه أن يأمر بما تعلمون فُحْشَه، فالفاحش هنا يتعين أن يكون ما يُدركُه العقل لا ما أمر به الشرع، لأننا لو قُلنا إنَّ الفاحش ما لم يأمر به الشرع، فيكون معنى الآية إذن: قُل إنَّ الله لا يأمر بما لم يُأمر به، وهذا لا شك لا يمكن أن يُحمل كلام الله عز وجل عليه؛ لركاكته وهجنته.

الشاهد أننا نقول إن العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها ولكن لا يترتب على هذا إيجاب ولا تحريم إلا بدليل الشرع.



قال رحمه الله:

الرابع:

(العزيمة والرخصة)

وأصلُ العزيمة: القصدُ المؤكد.

والرخصة: السهولة.

واصطلاحًا:

(العزيمة): الحكم الثابت من غير مخالفة دليلٍ شرعي.

والرخصة: استباحةُ المحظور مع قيام سبب الحظر.

وقيل: ما ثَبَتَ على خلاف دليل شرعي لمعارضٍ راجح.

كتيمم المريض لمرضه، وأكلِّ الميتة للمضطر؛ لقيام سبب الحظر؛ لوجود الماء، وخبث المحل.

والعرايا من صور المزابنة.

انتقل إلى الحكم الوضعي الأخير. قال: **(الرابع العزيمة والرخصة).**

الواقع أنهما حكمان لكن للارتباط بينهما يذكران أنهما حُكم واحد، وإلا فالعزيمة حكم، والرخصة حكم آخر.

قال: **(وأصل العزيمة: القصد المؤكد)**، ومنه قوله تعالى:﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[آل عمران:١٥٩]، ومنه قوله تعالى:﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾[طه:١١٥]، يعني آدم عليه السلام. وهو إذن القصد المؤكد.

أمَّا الخاطر وما ورد على الذهن وانصرف، فإنه لا يسمى: عزمًا.

قال: **(والرخصة السهولة)** ومنه قولهم: رَخُصت السلعة، يعني: نزل السعر فسَهُلَ على الناس الشراء.

قال: **(واصطلاحاً: العزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي).**

الأحكام إن كانت باقية على أصلها في الشريعة فإنها تُسمى عزيمة، وبهذا فكل الأحكام الشرعية الباقية على حالها، سواء كانت واجبة، أو محرمة، أو مكروهة، أو مستحبة، أو حتى مباحة، فإنها تعتبر من قبيل العزيمة، هذا هو الأصل في الأحكام، والرخصة حالة استثنائية.

قال: **(استباحةُ المحظور مع قيام سبب الحظر، وقيل: ما ثَبَتَ على خلاف دليل شرعي لمعارضٍ راجح).**

هذا التعريف الذي قال فيه: (قيل) هو الأجود، وهو المطرد المنعكس.

أما الأول فإن بعض الصور تُشكل عليه، مثال ذلك: القصر في السفر على قول من قال : إنه رخصة وليس عزيمة، وفي هذا بحث عند الفقهاء، لكن لو قلنا إنَّه رخصة، فإنه لا يمكن وصفه بأنَّه رخصة على هذا التعريف، لأننا نقول: القصر استباحة المحظور، المحظور هنا هو أنك تقصر دون سبب، هل يجوز؟ تصلي العشاء ركعتين ؟ القصر بلا سبب لا شك أنه لا يجوز، وبالتالي فهذه الصلاة باطلة.

قال: **(مع قيام سبب الحظر).**

الواقع أنَّ هذا لا ينطبقُ على القصر في السفر؛ لأنَّ المسافر حينما قَصَرَ لم يقمْ سبب الحظر، سبب الحظر هو كونه حاضرًا لا مسافرًا.

متى يكون القصر محظورًا؟ في حال كونه حاضرًا، وهل ينطبق هذا على جواز القصر؟
قال: **(استباحة المحظور)**، يعني: أن تقصر، والأصل أنه ليس لك أن تقصر مع قيام سبب الحظر، الواقع أن من قصر لم يكن سبب الحظر في هذه الحالة قائمًا، هو لم يقصر مع كونه حاضرًا، هو قصر مع كونه مسافرًا، فلم يكن في هذه الحال سبب الحظر قائمًا، لكن على التعريف الثاني، هذه الصورة واضحة وداخلة.

الشاهد الرخصة شيء يثبت على خلاف الدليل الشرعي وذلك لمعارض راجح.

مثالُ ذلك: أكل الميتة للمضطر، إنسانٌ في سفر في برية منقطع، وأشرف على الهلاك بسبب الجوع، نقول يجوز لك أن تأكل من الميتة.

العزيمة هي أنه في حال عدم الاضطرار، لا يجوزُ له أن يأكل من الميتة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣]، لكنْ جاز لهذا الإنسان أن يأكل من الميتة، على خلاف الدليل الشرعي الأصلي في هذه المسألة، ما الدليل الشرعي هنا؟﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣].

قال: **(لمعارض راجح)**. هذا المعارض الراجح هو مثلًا: قول الله جل وعلا : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[المائدة:٣]، هذا المعارض أرجح لأنه خاص، وبالتالي فإنه يُعمل به هاهنا، وتكون هذه الحال رخصة أن يأكل من الميتة في حال الاضطرار.

إذن قال: **(ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح)** ولاحظ أن سبب الحظر لا يزال في هذه الصورة المستثناة موجودًا؛ لأنَّ حظر الميتة إنما كان لخبثها. يعني: ما الحكمة من حظر الميتة؟ كونها خبيثة، وهل في حال الاضطرار خرجت عن هذا الوصف؟ الجواب: لا، هي لا تزال خبيثة.

إذن سبب الحظر لا يزال قائمًا، لكن لوجود المعارض الراجح جاز للإنسان أن يفعل هذا الأمر.

إذن باختصار، الرخصة ترجع إلى معنى الحكم الشرعي الذي تغيرَ من صعوبة إلى سهولة، هذا هو الأصل في الرخصة، أنه حكم شرعي يتغير من صعوبة إلى سهولة؛ لعذر شرعي قاهر مع قيام السبب للحكم الأصلي، الحكم الأصلي سببه قائمًا.

أما إذا كان سبب الحكم الأصلي غير قائم، فإنَّ هذا خرج عن كونه رخصة.

مثلًا: الفطر في شوال، هل يصح أن نقول إنه رخصة؟ لا؛ لعدم قيام سبب الحكم

الأصلي.

إذا قلنا إنه رجوع بعد الصيام إلى الإفطار، لا نسميه رخصة، لأن رمضان قد انقضى الذي هو سبب عدم جواز الفطر، لكن من أفطر لمرض في رمضان، فإننا نقول: هذا الحكم رخصة.

الأهم في بعض الرخصة قيام السبب الموجب للحكم الأصلي، وهذا السبب موجود وهو أن رمضان لا يزال باقيًا.

وبالتالي فإنّ الفطر في شوال يختلف عن الفطر في رمضان للمريض، فالثاني ليس رخصة، بل هو عزيمة؛ لأنَّه باقٍ على الحكم الأصلي له، وأما هذا فإنه على خلاف الحكم الأصلي لدليل دل عليه، وهو المعارض الراجح مع كونِ سبب الحكم الأصلي لا يزال قائمًا.

مَثَّلَ له أيضًا: بتيمم المريض لمرضه، ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وسبب الحكم الشرعي، لا يزال قائمًا؛ لأنَّ الماء موجود، ومع وجود الماء، ما الحكم الشرعي الأصلي؟ لا يجوز لك أن تتيمم.

لكن متى ما كان الإنسان مريضًا، يضره استعمال الماء، والماء بين يديه، لكنه عاجز عن استعماله لمرضه، فإننا نقول يجوز له من باب الرخصة، يجوز له استعماله مع كون الماء موجودًا، وذلك لوجود دليل شرعي استثنى هذه الحال.

التيمم لعادم الماء الصحيح: أنه ليس رخصة، الحكم هاهنا عزيمة ؛ لأن سبب الحكم الشرعي هاهنا غير موجود، فاختلف الحال بين كون الإنسان عادمًا للماء أو عاجزًا عن استعماله مع وجوده، فكونه عاجزًا عن استعماله مع وجوده، هذا يسمى: رخصة؛ لقيام سبب الحكم الشرعي، وهو وجود الماء.

أما إذا كان عادمًا للماء، فسبب الحكم الشرعي غير موجود، فالحكم الأصلي هاهنا هو التيمم، والعلاقة الآن هي علاقةُ بدلٍ بمُبْدَل، وليس علاقةَ عزيمة برخصة، نقول: التيمم في

هذه الحال لعادم الماء بدل عن الوضوء.

الرخصة تنقسم من حيث حكمها:

١- واجبة.

٢- مستحبة.

٣- جائزة.

مع احتمال حصول الخلاف بين أهل العلم في بعض الصور بسبب تردد النظر في ترجيح أحد الأدلة على الآخَر، لكن نقول في الجملة أن هناك صور مُسلمة لا شك فيها، وهناك صور خلافية.

الرخصة الواجبة مثالها: أكل الميتة للمشرف على الهلاك، إنسان ما وجد طعامًا وكاد أن يموت من الجوع، فوجد ميتة، هل يجوز أن يقطع منها ويطبخ ويأكل؟ الجواب: نعم، وليس يجوز، بل يجب إبقاء لنفسه؛ لأن نفسك ليست ملكًا لك، الله جل وعلا جعلها وديعة عندك، عليك أن تحافظ عليها، ولا يجوز لك أن تتلفها، فأنت تستطيع أن تستبقيها بأكل هذه الميتة، إذن يجب عليك ذلك، ولذا أصبح النظر في هذه الحالة منقسمًا، فهذه الصورة ، أكل الميتة من حيث استباحة المحظور رخصة، وكونه يجب عليه أن يبقيَ نفسه، وهذا أمر واجب هذه عزيمة، فأصبح ثمة نظران في هذه الصورة، يُنظر إلى هذه الصورة من جهتين:

من جهة استباحة المحظور، فهي راجعة إلى الرخصة.

ومن جهة أن يجب عليه أن يُبقيَ نفسه هذه عزيمة وليست رخصة.

قالوا: مثال الرخصة الواجبة التيمم للعاجز عن استعمال الماء فهي رخصة، وهي أيضًا واجبة، لا يلزم أن تكون الرخصة غير واجبة، بل قد تكون رخصة واستثناءً من الدليل الأصلي والحكم الأصلي، ومع ذلك هي واجبة، ليس الإنسان مخيرًا إذا لما يجد أو يستطع استعمال الماء، ألا يستعمله، بل هو واجبٌ عليه أن يستعمل الماء.

أمَّا الرخصة المندوبة فالقصر على قول طائفةٍ من أهل العلم الذين جعلوا القصر رخصة، والقول الآخر أن القصر عزيمة، وبالتالي لا يجوز للإنسان أن يقصر في صلاته، والبحث في هذا طويل عند أهل العلم.

أيضًا الفطر على قول طائفة من أهل العلم للمسافر في رمضان أخذًا بأدلة خاصة في شأن الصيام في السفر والترخيص فيه، أو أدلة عامة كقول النبي صلى الله عليه وسلم : «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معاصيه»، وفي رواية: «كما يحب أن تؤتى عزائمه»، فالفطر في السفر لا سيما مع وجود المشقة فإنَّه يعتبر رخصة مندوبة.

الرخصة المباحة وهذه أيضًا لها صور كثيرة، منها كما مثل المؤلف رحمه الله: بيع العرايا المستثنى من بيع المزابنة.

بيع المزابنة هو: بيع الرطب بالتمر، لا يجوز بيع الرطب بالتمر، هذا حكم أصلي ؛ لعدم تحقق المساواة، ولا يخفاك أنه يجب في التمر حصول المساواة بين المبيع والثمن، وذلك أنَّ الرطب إذا أصبح جافًا فإنه يخف وزنه، فلا يتحقق عند العقد التساوي، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: «التمر بالتمر، سواءً بسواء»، فبالتالي لا يجوزُ بيع الرطب بالتمر، وهذا هو بيع المزابنة، الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه، لكن جاءت حالةٌ استثنائية استثنى الشرع حالة هاهنا وهي: بيع العرايا.

بيع العرايا هو: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمرًا.

شخص عنده تمر من العام الماضي وليس عنده نقود يشتري به الرطب، وهو محتاج إلى هذا الرطب يريد أن يتفكه، وأن يطعم عياله من الرطب، لكن ما عنده نقود يشتري بها هذا الرطب، عنده تمر من العام الماضي، فجاء لصاحب النخل، وقال له: أريد أن أشتري منك الرطب الموجود الآن على رأس النخلة بهذا التمر الذي بين يدي، فيؤتى بمن يخرص، ويكون بارعًا، حاذقا في هذا المقام، ويُقدّر هذا الموجود، وأنه إذا جفت سيكون حجمه كذا

وكذا، وبالتالي فإنه يناسب هذا القدر من التمر، النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا، رخص في هذه الصورة، في حد معين وهو خمسة أوسق فما دون، والوسق: ستون صاعًا، يعني: ثلاثمائة صاع فما دون يجوز فيه هذا الاستثناء. إذن هذه رخصة مباحة.

من الأمثلة أيضًا: استعمال سن الذهب لمن كسر سنّه، هذا كان قديماً ، ولعله الآن أصبح شيئًا قليلًا لوجود بدائل مباحة، أو إصلاح الإناء الذي انكسر بشيء من الفضة والذهب مع كون النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن استعمال الذهب والفضة في الآنية.

أيضًا من أُكره على قول كلمة الكفر أو فِعْلِ ما حرم الله سبحانه وتعالى، وأراد أن يستبقي نفسه أو أن يحفظ أعضاءه أو أن يكتفي الأذى الذي يكون بالضرب المبرح وما شاكل ذلك، فإنَّ هذه الرخصة أيضًا جائزة لقول الله جل وعلا : ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[النحل:١٠٦]، كما فعل عمار رضي الله عنه.

ولكن أيهما الأفضل، أن يأخذ بالعزيمة هنا أو الرخصة؟ لو أكره على أن يفعل المحرم، يجوز له أن يفعله إذا كان الإكراه إكراهًا مستوفيًا لشروطه الشرعي، لكن ما الأفضل؟

الذي يظهر - والله أعلم - أنَّ هذا المقام مقام اجتهاد، ويُنْظر فيه في كل حال بحسبها، لكن في الجملة الإمام أحمد رحمه الله في رواية جعفر بن محمد سُئِلَ عمن خُيِّرَ بين القتل أو شرب الخمر، فقال: (إن صبر فله الشرف، وإن لم يصبر فله الرخصة) لأنَّ الصبر هاهنا فيه من إعزاز الدين ما فيه ، وفيه من النكاية بأعداء الشريعة ما فيه، وهذا على كل حال خاضع للاجتهاد والنظر في كل حالة بحسبها.

أخيرًا، تنبه إلى أنَّ سبب الرخصة:

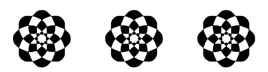
١-اختياريًا.

٢- اضطراريًا.

سبب الاختياري للرخصة مثاله: السفر، أنت باختيارك تسافر، ويترتب على هذا

السفر الاختياري أن تترخص برخص السفر، كالفطر، كالجمع بين الصلوات، وما شاكل ذلك.

وقد يكون سبب الرخصة اضطراريًا، شخصٌ غص بلقمة وما كان أمامه مع الأسف الشديد إلا إناء خمر، هل يجوز له أن يسيغ هذه اللقمة أو الغصة بهذا الخمر؟ يجوز، بل يجب استبقاءً لنفسه، غص بلقمة وليس أمامه إلا خمر، نقول: هذه رخصة واجبة، وسبب الرخصة هاهنا اضطراري، وليس اختياريًا.



قال رحمه الله:

الباب الثاني
في (الأدلة)

أصل ((الدلالة)): الإرشاد.

واصطلاحًا قيل: ما يُتوصل به إلى معرفة ما لا يُعلم في مُستقر العادة اضطرارًا علمًا أو ظنًا.

و((الدليل)) يراد به:

إمَّا الدال؛ كدليل الطريق.

أو ما يستدل به من نص أو غيره.

ويرادفه ألفاظ منها:

((البرهان)) و((الحجة)) و((السلطان)) و((الآية)).

وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات.

و((الأمارة)) و((العلامة)).

وتستعمل في الظنيات فقط.

إنَّ المؤلف رحمه الله بعد أن أنهى الكلام عن مبحث الأحكام انتقل إلى الكلام عن **مبحث الأدلة**، وقد علمتَ سابقًا أنَّ الموضوعاتِ الرئيسة في علم أصول الفقه أربعة هي:

١-الأحكام.

٢-الأدلة .

٣-دلالات الألفاظ .

٤-مباحث الاجتهاد، والتقليد، والفتوى.

وأنهينا ما ذكره المؤلف رحمه الله في مباحث الأحكام بقسميها الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

ثم قال: **(الباب الثاني في الأدلة)** الأدلة يعني: أدلة الأحكام، وابتدأ ذلك بتعريف الأدلة.

قال: **(أصل الدَلالة)** ويجوز أن تقول: الدِلالة، ويجوز أن تقول الدُلالة، ولكنَّ الأفصح الفتح. قال: **(الإرشاد)** وبالتالي فيكون الدليل هو المرشِد، فمن اتخذ خبيرًا بالطرق فَقَدَّمَهُ ليدله على المسلك الذي يوصله إلى مقصوده يقال إنَّه اتخذ دليلًا، فالدَلالة: الإرشاد، وعليه فيكون الدليل هو: المرشِد، يعني: أنَّ الدليل هو: ما يوصل إلى المقصود، كل ما يوصل إلى المقصود حسًا كان أو معنى فإنه يُعتبر دليلًا.

قال: **(واصطلاحًا قيل ما يتوصل به إلى معرفة مالا يُعلم في مستقر العادة اضطرارًا علمًا أو ظناً)** هذا التعريف الاصطلاحي للدليل عند الأصوليين كما ذكر المؤلف رحمه الله قال: **(ما يُتوصل به إلى معرفة)** وهذه المعرفة قد تكون علمًا وهذا العلم بمعنى: القطع، أو تكون ظناً والظن دون القطع، الظن: أنْ يغلُب على الذهن ثبوت الشيء مع احتمال - وهذا الاحتمال مرجوح - أن يكون على خلافه.

أمَّا القطع فإنه لا احتمال فيه بعدم ثبوت هذا الأمر، ولكن هذا الدليل إنما يستعمل فيما يُتوصل به إلى إثبات مالا يُعلم بالاضطرار عادة، وعليه فإنه ما يُعلم بالاضطرار عادة فإنه لا يستعمل فيه كلمة الدليل؛ لأنَّه مستغنٍ عن ذلك، فالأمر مشاهد مثلا كطلوع الشمس هذا لا يحتاج إلى دليل، ولا يقال فيه اصطلاحًا إنَّ نظر العين دليلٌ عليه، كذلك القضايا العقلية التي هي من المسلَّمات أو من البدهيات فإنَّها أيضًا تستغني عن الدليل ولا يُستعمل فيها، ككون الاثنين أكبرَ من الواحد مثلا، إنَّما يُطلب الدليل ويستعمل فيما يُتوصل به إلى المعرفة التي لا تكون ضرورية في العادة.

قال: **(والدليلُ يراد به إما الدال كدليل الطريق)** دليل الطريق هو ذاك الخِرّيت الذي يرشدك إلى الطريق الصحيح فهذا دليل حسي، **(أو ما يُستدل به من نص أو من غيره)**.

يريد المؤلف رحمه الله أن يقول : إنَّ الدليل يطلق على أمرين:

الأول: الدال، يعني: من نصب الدليل وهو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فيكون الدليل ((فعيل)) بمعنى ((فاعل)).

والإطلاق الثاني: هو ما فيه الدَلالة وهو النص: كتاب، أو سنة، أو ما ينبني على الكتاب والسنة كالإجماع، أو ما يتفرع عن ذلك كالقياس.

إذن الدليل عند الأصوليين يطلق على:

الدال، يعني: من نصب الدليل وهذا يعتبرونه هو الإطلاق الحقيقي.

والثاني هو: ما تضمنته الدَلالة وهذا عندهم دليل مجازًا، ولكن هذا هو الغالب في استعمال الأصوليين وفي استعمال الفقهاء وهو الذي عبر عنه بقوله **(أو ما يستدل به من نص أو غيره)**. والحق أن المعنى الثاني يمكن إرجاعه إلى الأول بوضوح، وهذا الدليل الذي هو نص: آية أو حديث هو بمنزلة الدليل الحسي ولكنَّه دليل معنوي يوصلك إلى مقصودك، مقصودك هو الحق الذي يحبه الله سبحانه وتعالى ويرضاه، وهذا النص يقودك إليه، فَحُقَ له أن يسمى دليلًا بمعنى أنه دال، وبالتالي فإن التفريق بين الأمرين ليس بذاك الوضوح.

ثم أورد ألفاظًا تُرادف لفظ الدليل.

الترادف هو: أن تختلف الألفاظ وتتفق المعاني.

ألفاظ مختلفة والمعنى فيها واحد هذه تسمى: ألفاظ مترادفة.

فيرادف لفظ الدليل -كما ذكر المؤلف رحمه الله- البرهان، يعني: البرهان يستعمل بمعنى: الدليل، ومنه قول الله جل وعلا ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾[البقرة:١١١] يعني: دليلكم.

قال: **(والحجة)** ويمكن أن يُستدل لهذا بقوله تعالى ﴿ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ﴾[الشورى:١٥].

قال: **(والسلطان)**، وأيضًا السلطان يستعمل بمعنى: الدليل كما قال جل وعلا ﴿ إِنْ

عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا ﴾[يونس:٦٨] يعني: الدليل.

قال: **(والآية)** كما قال جل وعلا ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[الشعراء:١٩٧] هذا دليل كافٍ لهم إن كانوا طالبين للحق.

قال: **(وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات).**

القطعي هو: الذي لا احتمال فيه.

والقطعية تكون في الإسناد، وتكون في المتن.

يعني: تكون في ثبوت الدليل، وتكون في دَلالته، كما أن الظنية تكون في هذا وتكون في هذا، فالدليل إذا كان قطعيَ الثبوت فإنَّه يُسمى: آية، وسلطانًا، وبرهانًا، وحجة.

وقد يستعمل في الظنيات، ربما استُعمل عند أهل العلم في ما لا قطعَ فيه ، يعني ما يدل على معناه برجحان مع احتمال غيره بمرجوحيّة، هذا هو الظني ، ما يدل على معناه برجحان ويحتمل غيرَه بمرجوحيّة.

وعلى اصْطِلاحهم في الظني وعلى ما تواطؤوا عليه -أعني غالب الأصوليين- فإنَّ هذا الذي ذكره على صيغة التمريض قد يستعمل ، الحق أنه كثير أو غالب فإنَّ خبر الواحد عندهم مثلا يفيد الظن، ومع ذلك فلا يتأخر أو يتردد أحد في وصفه بأنه دليل.

وكذلك القياس يقولون: الدليل على المسألة أو يستدل عليها بالقياس، وسيأتي معنا -إن شاء الله- ما في هذه الكلمة أعني الظنية وإطلاقِها على خبر الواحد الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ما في ذلك من الإجمال الذي يُحتاج معه إلى تحقيق ، إذ الصحيح الذي لا شك فيه أن الخبر الصحيح الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه قطعي، وإن كانت القطعية تتفاوت من حيث القوة ، بين كون الخبر متواترً أو كونه آحادً.

قال: **(والأمارة والعلامة، وتستعمل في الظنيات فقط).**

الأمارة والعلامة بمعنى، يعني: هما لفظان مترادفان، فالأمارة بمعنى العلامة

والعكس، وفي حديث جبريل قال «فأخبرني عن أماراتها» يعني: علاماتها، علامات الساعة.

قال: **(وتستعمل في الظنيات فقط)** هذا هو الغالب أن يقال في ما هو ظني إنه أمارة أو علامة على المسألة، وإن كان الاستعمال هذا أصلًا قليلا في كلام الفقهاء، استعمال هاتين الكلمتين قليل في كلام الفقهاء، لكن قد يستعمل والغالب أنه يستعملونه في الظني لا القطعي.

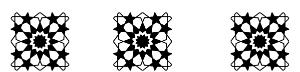
ثمة تعريف أجود لهذا الدليل من هذا الذي أورده المؤلف رحمه الله وهو الذي يُعَرِّف به كثير أو أكثر الأصوليون، وهو: **ما يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبري.**

والمطلوب الخبري هو: الحكم من الأحكام ، هذا الذي يُطلب بالدليل.

قال: **(ما يتوصل بصحيح النظر فيه)** وهذا احتراز عن النظر الضعيف.

والنظر: حركة الفكر، وهذا النظر يُتوصل به، يعني: شأنه أنه يتوصل به إلى هذا المطلوب ، بغض النظر عن كونه قد وقع فعلا أن تُوُصِّلَ به أم لا، لكن المقصود في الدليل أن هذا شأنه حتى ولو كان هذا الدليل ما استدل به أحد من الفقهاء مثلًا فإن هذا لا يُخرج هذا الدليل عن كونه دليلا.

المقصود أنَّ الدليل من شأنه أن يُوصل إلى المطلوب الخبري وهو الحكم الشرعي، فحينما ينظر الإنسان ويتأمل ويتفكر في آية أو في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه بالتالي يطلب حكم الله جل وعلا من هذا الدليل، فكان هذا الدليل مُوصلا إلى مراده وهو حكم الله سبحانه وتعالى، وهو الذي عُبر عنه بالمطلوب الخبري.



قال رحمه الله:

وأصول الأدلة أربعة:

(الكتاب).

و(السنة).

و(الإجماع).

وهي سمعية.

ويتفرع عنها: (القياس)، و(الاستدلال).

والرابع: عقلي، وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة.



انتقل المؤلف رحمه الله إلى ذكر الأدلة إجمالًا تمهيدًا لتفصيلها فيما بعد.

ذكر رحمه الله أنَّ أصول الأدلة ترجعُ إلى أربعِ أدلة، وهذا يُنَبِّهُكَ إلى أنَّ ثمة أدلةٌ فرعية ليست بالأدلة التي هي أصول.

الأدلة الأصول هذه الأدلة الأربع.

قال: **(الكتاب)** وسيأتي البحث فيه.

والسنة وكذلك أطال المؤلف رحمه الله في مباحثها.

والإجماع، قال: **(وهي سمعية).**

الدليل السمعي يقابل الدليل العقلي، يعني: المستفاد من جهة السمع.

والسمع في اصطلاح الأصوليين والفقهاء في مقام الاستدلال هو: الدليل النقلي ، كتاب، أو سنة، أو إجماع هذ يسمى عندهم: سمع أو دليل سمعي، يعني: يُتلقى من جهة النقل ، من جهة الخبر، من جهة الوحي فيقولون: دليل هذه المسألة سمعي وعقلي، فالدليل السمعي هو: الدليل النقلي.

قال: **(وهي سمعيه ويتفرع عنها القياس)**، وذلك أنَّ القياس أحد أركانه التي لا

قياس إلا باجتماعها هو الأصل، والأصل لابد أنْ يكون دليلًا من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، يعني: المقيسُ عليه لابد أن يكون دليلًا نقليًا سمعيًا، وبالتالي صار القياسُ راجعًا إلى الأدلة السمعية وهو متفرعٌ عنها وليس دليلًا عقليًا.

قال: **(ويتفرع عنها القياس)** ويبقى الرابع وهو: الاستدلال، قال: **(والرابع** -يعني الاستدلال- **عقلي)** وعرفنا بذلك أنَّ الأدلة انقسمت - أعني أصولها - عند المؤلف إلى نقلية أو سمعية وعقلية.

ماهي الأدلة السمعية؟ كتاب، سنة، إجماع.

وما العقلي؟ الاستدلال.

عرف المؤلف رحمه الله الاستدلال بأنه **(استصحاب الحال في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة)**، يعني كون الأصل هو عدم الحكم حتى يثبُت هذا يسمى استصحابًا، أو يسمى دليل البراءة العقلية، أو غير ذلك من هذه التسميات التي ستأتينا إن شاء الله على وجه التفصيل.

لكن جَعْلُ المؤلف رحمه الله الاستدلال هو هذا الدليل الواحد وهو الاستصحاب أمرٌ خالف فيه المؤلف رحمه الله ما عليه جمهور الأصوليين، فالاستدلال يستعمل عند الأصوليين بمعنيين:

١-يستعمل بمعنى: طلب الدليل (استدلال) (ألف وسين وتاء) للطلب يعني: طلب المعنى الذي دل عليه الدليل هذا يسمى: استدلال ، وهذا ليس هو المقصود هنا، المقصود هنا أن الاستدلال نوعٌ من أنواع الأدلة التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبري.

٢-وأكثر الأصوليين على أن **الاستدلال هو: الدليل الذي ليس بكتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس.**

ما هو دليل الاستدلال؟ المؤلف خص الاستدلال بالاستصحاب، ولكن الذي عليه جمهور الأصوليين أو أكثر الأصوليين هو أعم من ذلك؛ قالوا هو: الدليل الذي ليس بكتاب

ولا سنة ولا إجماع ولا قياس.

إذن كل دليل خرج عن هذه الأدلة الأربعة داخلٌ في الاستدلال، ولذا عرّف القرافي في ((تنقيحيه)) الاستدلال بأنه: (محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة).

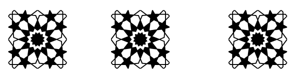
الأدلة المنصوبة الكتاب والسنة والإجماع والذي يتفرع عنها وهو القياس، وكونك تطلب حكمًا من جهة أخرى غير هذه وهو ما عبر عنه بالقواعد هو: الاستدلال.

إذن محاولة الدليل المفضي إلى الحكم من طريق القواعد لا الأدلة المنصوبة هو معنى ما ذكرت لك وهو أنه الدليل الذي يخرج عن هذه الأدلة الأربع.

وهاهنا يتوسع من الأصوليين من يتوسع ويختصر أو يقتصر منهم من يختصر أو يقتصر. فمنهم من يَعُدُّ أدلة قليلة ومنهم من يتوسع. من ذلك مثلًا (الاستصحاب)، من ذلك مثلًا (الاستحسان)، ومنه أيضًا (المصالح المرسلة)، ومنه أيضًا (شرع من قبلنا)، ومنه أيضًا (سد الذرائع)، ومنه أيضًا (مراعاة الخلاف)، إلى غير ذلك مما يورده الأصوليون من أدلة سوى هذه الأصول الأربعة الكبار.

إذن هذا هو الاستدلال.

ثم بدأ المؤلف رحمه الله في التفصيل في الدليل الأول وهو: كتاب الله سبحانه وتعالى.



قال رحمه الله:

فالكتاب:

كلام الله عز وجل، وهو القرآن المتلوّ بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور.

وهو كغيره من الكلام في أقسامه:

فمنه: ((حقيقة)).

وهي: اللفظ المستعمل فيما وضع له.

و((مجاز)) وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح.

كـ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ و﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾.

ومنه: ما استُعمل في لغة أخرى.

وهو ((الـمُعَرَّب))

كـ﴿نَاشِئَةَ اللَّيْلِ﴾ وهي حبشية، و(المشكاة) هندية، و الـ(استبرق) فارسية.

قال القاضي: الكل عربي.

قال المؤلف رحمه الله: **(فالكتاب كلام الله عز وجل وهو القرآن المتلو بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور)**.

الكتاب هو: كتاب الله سبحانه وتعالى، فـ(أل) فيه للعهد، وهو هذا القرآن الذي بين أيدينا، سُمِيَّ كتابًا؛ لأنه مكتوب، وسمي قرآن؛ لأنه مقروء، فهو مكتوب ومقروء، والله جل وعلا سماه في القرآن كتابًا كما سماه قرآنًا.

والقرآن أوضح من أن يُعَرف، ولكن جرى الأصوليون على تعريف كل شيء، والتعريف الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعريفٌ صحيح لا شك فيه، وهو الذي اتفق عليه سلف هذه الأمة، وهو الذي دلت عليه أدلة الكتاب والسنة الكثيرة.

قال: **(كلام الله عزوجل)** ولكن هل هو كلامه لفظًا أو هو كلامه معنى؟ لفظًا ومعنى

لا شك في ذلك ولا ريب، ولو تردد في هذا الإنسان فإنه يكون غير مُصيبٍ للحق هذا القرآن الذي بين أيدينا نُشهد اللهَ ونُقسم باللهِ على أنه كلامه تكلم به سبحانه وتعالى حقيقة، فالذي قال ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢]هو الله، والذي قال ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾[الناس:١] هو الله، والذي بين هاتين السورتين هو كلامه سبحانه وتعالى، فالمعنى منه كما أن اللفظ منه سبحانه وتعالى.

إذن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى.

وتوارد السلف رحمهم الله دون نكير ودون شك ودون تردد على أنَّ هذا هو الحق : القرآنُ كلام الله منه نزل وإليه يعود، وهو كلامه مهما تَصَرَّف فإذا تُلِيَ بالألسن فهو القرآن، وإذا تُلي وقُرِئَ في المحاريب فهو القرآن، وإذا كُتب في الصحف فهو القرآن، وإذا حُفظ في الصدور فهو القرآن، فالقرآن كلام الله عز وجل، والمتلو هو كلام الله، والذي تكتبه والذي تقرأه هو كلام الله عز وجل، وإن كان الصوت لك فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري.

فالصوت للقاري ولكن الكلام ... كلام رب العرش ذي الاحسان

سبحانه وتعالى.

وقد أخرج الخلّال من طريق حرب الكرماني، عن إسحاق بن راهويه، عن سفيان الثوري، عن عمرو بن دينار-من أعيان التابعين- أنه قال: «أدركت الناس منذ سبعين سنة أصحابَ النبي صلى الله عليه وسلم فمن دونهم، يقولون الله خالق كل شيء وما سواه مخلوق إلا القرآن فإنه كلامه منزل غير مخلوق» هذه هي العقيدة التي اعتقدها أصحابُ النبي صلى الله عليه وسلم والتابعون وأتباعهم وهلم جرا ممن سار على هذه الطريق الواضحة النقية من أهل السنة والجماعة.

وخالف في هذا مَنْ خالف من أهل البدع والضلال، ولكن أهم وأشهر مخالفة ينبغي

التنبيه عليها هي:

١-قول من قال إنَّ القرآن مخلوق.

٢-أو من قال: إنَّ القرآن عبارة عن كلام الله.

٣-أو حكاية عن كلام الله.

أما من قال: إنَّ القرآن مخلوق، فهذا القرآن العظيم وهذا الكتاب المبين الذي بين أيدينا عند هؤلاء مثلُ الشجر والحجر مثل السماوات والأرض والبحار، مخلوق من جنس هذه المخلوقات، خلقه الله كما خلق هذه المخلوقات، ولا شك أنَّ هذا الاعتقاد اعتقادٌ ضال، بل اعتقاد كفري، وأصحاب هذا القول أجمع أهل السنة والجماعة على كفرهم ونقل اللّالكائي رحمه الله عن نحو من خمسمائة وخمسين من العلماء الكبار الذين كفروا أصحاب هذا القول الذين قالوا إنَّ القرآن مخلوق وأنه ليس كلام الله، قال: ومن هؤلاء مائة من الأئمة الذي يُقتدى بهم، وأما عن بقية العلماء من علماء الحديث وغيرهم فإنهم يبلغون الألوف، إنما فقط هم خمسمائة الذي اقتصر عليهم وإلا لا شك أنَّ كل أهل السنة والجماعة على هذا.

ولقد تقلد كفرهم خمسون في ... عشر من العلماء في البلدان
واللالكائي الإمام حكاه عنـ ... ـهم بل حكاه قبله الطبراني

المقصود أنَّ هذا الاعتقاد اعتقاد ضال لا شك فيه، الله جل وعلا توعد من قال : إنه قول البشر، توعده الله سبحانه وتعالى بأنه سيصليه سقر، فليُبشر هؤلاء الذين يخوضون في كلام الله جل وعلى بالباطل بهذا الوعيد العظيم.

والانحراف الثاني في هذا المقام هو قولُ من يقول: إنه عبارة عن كلام الله أو حكاية عن كلام الله، يعني: المعنى من الله ولكن عبَّر عن ذلك المعنى إمَّا النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو جبريل عليه السلام على خلاف بينهم، ولا شك أنَّ هذا أيضًا انحرافٌ وضلال، ويتفق مع أصحاب القول الأول في أنَّ هذا القرآن الذي بين أيدينا ليس كلام الله جل وعلا

وإنما هو مخلوق ، إذ كلام الله عز وجل عندهم إنما هو معنًى نفسي قائم بذات الله سبحانه وتعالى، ولذا اعترف الرازي في كتابه ((المُحصّل)) أنَّ الخلاف بينهم وبين المعتزلة القائلين بخلق القرآن في الألفاظ اختلاف لفظي أو قال إننا والمعتزلة نتفق على خلق الألفاظ، لكن نخالفهم في خلق المعاني، هم متفقون معهم على أن هذه الألفاظ مخلوقة، ولا شك أنَّ هذه نتيجة ضالة ومنحرفة، تخالف الأدلة المتواترة على أنَّ القرآن كلام الله تكلم به حقيقة وسمعه منه جبريل عليه السلام، ثم بلَّغه جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا القول قولٌ ضال لا شك فيه، وفيه تكذيبٌ للأدلة الكتاب والسنة، وفيه أيضًا لوازم خطيرة منها:

إسقاطُ كل شيء، فكل شيء إنما حقَّ بكلمات الله عز وجل ومن ذلك شرع الله سبحانه، فشرعه ليس إلا كلامه.

ومن ذلك أيضًا أن: القرآن -يعني الكلام- صفةٌ للمتكلم، وإذا كان الكلام مخلوقًا فإنَّ المتكلم سيكون كذلك؛ لأنَّ الصفة تناسب الموصوف.

وهذا القول أيضًا يؤدي إلى الاستهانة بكلام الله جل وعلا، سواء كانت هذه الاستهانة حسية، أو كانت معنوية؛ لأنَّه في اعتقاد هؤلاء أن القرآن الذي بين أيدينا مخلوق، وبالتالي مثله مثل غيره، ولذا بعض الزنادقة في هذا العصر اتكؤوا على هذه الأقوال المنحرفة إلى الطعن في كلام الله عز وجل، بعض هؤلاء الذين قد يتسمون بالعقلانيين في هذا العصر ولهم أبحاث ولهم مؤلفات ولهم نشاط يقولون: القرآن نص من النصوص التي هي من ضمن التراث، نص تراثي أو فلكلور، وبالتالي فإننا نعتز به كما نعتز بأي شيء قديم تراثي، ولكنه مع ذلك لا يتعالى عن النقد، يمكن أن يُنقد مثل أي نص آخر، يستدلون على هذا بمثل هذه الأقوال! فانظر إلى هذه المفاسد المتلاحقة المتراكبة التي نتجت عن الانحراف في هذه القضية العظيمة.

لذا تنبه إذا قرأت في كتب الأصوليين أو غيرهم فإنَّهم قد يرتبون على هذه القضية

العقدية مسائلَ أصولية يبنونها على أنَّ الكلام كلام نفسي، وسيأتي معنا شيء من ذلك في مباحث الأمر مثلًا، فحذارِ من ذلك يا رعاك الله ، كُن على ذُكر وكن متنبهًا إلى هذا الانحراف في هذه المسألة.

بقيت نقطة وهي: ما العلاقة بين القرآن وكلام الله سبحانه وتعالى؟

العلاقة بينهم عموم وخصوص، فالقرآن بعض كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام الله عز وجل أكثر من ذلك ولا شك، وكلامه سبحانه منه كوني ومنه ما يخلق الله، أعني بالكوني: ما يخلق الله عز وجل به ويدبر هذا الكون ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[يس:٨٢]، هذا من كلامه الكوني.

وهناك الكلام الشرعي، كالذي أنزله سبحانه وتعالى على رسله، فالقرآن من كلامه، والتوراة من كلامه، تكلم بها حقيقة سبحانه وتعالى، والإنجيل من كلامه، والزبور من كلامه، وصحف إبراهيم من كلامه، إلى غير ذلك مما أنزله سبحانه وتعالى على رسله، فحينما يقول العلماء ومنهم المؤلف: **(فالكتاب كلام الله)** يريد أن الذي فيه هذا القرآن هو كلامه وليس أن كل كلام الله هو هذا القرآن، إنما هو من كلام الله سبحانه وتعالى

قال: **(وهو كغيره من الكلام في أقسامه)**. يريد المؤلف رحمه الله أنَّ القرآن كلام عربي وبالتالي فإنه يصح فيه ما يصح في الكلام العربي، ويبني على هذا من يبني من الأصوليين قاعدة وهي: أنَّ كل ما صح أو جاز في اللغة صح أو جاز في القرآن، ثم يبنون على هذا أن المجاز واقع في كلام الله سبحانه وتعالى ؛ لأنه كلامٌ عربي وإذا كان كلامًا عربيًا فإنه يجوز فيه ما يجوز في غيره من الكلام العربي .

نعم هو أفصح الكلام ولا شك، والفرق بين القرآن وغيره من الكلام كالفرق بين الله وغيره من سائر هذه المخلوقات، وكل ما سوى الله عز وجل مخلوق، هو لا يريد أنه يساويه إنما يريد أنه مثل في أقسام الكلام أو ما يجوز في الكلام، فكل ما جاز في لغة العرب جاز في

القرآن، وبالتالي المجاز واقع في القرآن ؛ لأنه كلام عربي، والقاعدة: كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن.

وقبل أن نخوض في موضوع المجاز وما ذكره المؤلف رحمه الله أنبه إلى أن هذا القاعدة غير مسلمة (ليس كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن) والواقع يشهد بذلك، ثمة أشياء من تفانينِ وأساليبِ كلام العرب لا يصح ولا يجوز أن يقال أنَّ مثلها واقع في القرآن.

من ذلك مثلًا ما يسميه البلاغيون ويَعدّونه من البديع المعنوي كحسن التعليل، وهو: أن يُعلَّلَ الحكم بتعليل لطيف ولكنَّه غير حقيقي، من أمثلة ذلك قول المتنبي مثلًا:

لم تَحْكِ نائلك السحابُ وإنما   حُمَّتْ به فصبيبها الرَّحَضاء

يقول في شأن ممدوحه : إنَّ السحب لم تُرد أن تحاكيك وتماثلك في الكرم، تريد أن تقلدك في الكرم، إنما أصابتها الغيرة وأصابها الحسد، فأدى هذا إلى أن تُحم ، تصاب بالحمى، فهذا السحاب هو العرق الذي أصاب السحب لأجل أنها حسدتك وأصابتها الغيرة.

لم تَحْكِ نائلك السحابُ وإنما   حُمت به فصبيبها الرحضاء

يعني: العرق.

والسؤال الآن، أيجوز مثل هذا الكذب في كلام الله جل وعلا؟ لا يجوز، هذا الكلام عندهم معدود في أرقى ما يكون من البلاغة، لكن هل يجوز أن يقول في كتاب الله عز وجل مثل هذا الأسلوب؟ حاشا وكلا، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥] ، مثل هذه المبالغات التي حقيقتها الكذب لا يجوز أن يوصف بها كلام الله عز وجل.

خذ مثلًا من هذا الذي ذكروا من أمثلة حسن التعليل قول المتنبي أيضًا:

ما به قَتْلُ أعاديه ولكنْ   يتّقي إخلاف ما ترجو الذئاب

يقول: إنَّ ممدوحه ليس عنده قصد أو رغبة في مجرد قتل أعدائه لكن ماذا يصنع؟! هو عوّد الذئاب أن يطعمها لحوم أعدائه، فما يستطيع أن يخلف عادته، وبالتالي هو قتل أعداءه لأنه لا يريد أن يخلف عادته التي تعوَّدَها منه الذئاب، أهذا التعليل صحيح؟! هل هذا قتل

أعداءه لمجرد أن يُطعم الذئاب؟! لا شك أن هذا ليس بصحيح، ولكنه معدود عندهم في بليغ الكلام، ولكن حقيقته الكذب، فالكذب هو: الإخبار بخلاف الواقع، ومثل ذلك يُصان كلام الله سبحانه وتعالى عنه.

من تلك الأنواع أيضًا التي وقعت في اللغة و يصان كلام الله عز وجل عنها ما يعدونه أيضًا من البديع المعنوي، كالإغراق، والغلو.

الإغراق هو: الوصف الذي يمكن عَقلًا ولكن يستحيل عادة.

والغلو هو: الذي يستحيل عقلًا وعادةً.

مثلوا لهذا بقول الشاعر:

ونُكرم جارنا ما دام فينا ونُتْبِعُهُ الكرامة حيث كانا

مثل هذا أن يتبعه الكرامة حيث كان يجوز عقلًا ولكن لا يقع عادة ، هذا إغراق، ومثل هذه المبالغة التي حقيقتها الإخبار بخلاف الواقع لا شك أنَّها مما لا يقع ويصان عنها كلام الله سبحانه وتعالى.

من الغلو قول الشاعر:

وأَخَفْتُ أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق

هذا يسمى: غلو، وهو معدود عندهم من بليغ الكلام.

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق

هل هذا الكلام صحيح؟ لا شك أنَّ هذا كذب واضح، فهل يجوز أن يقول قائل إن أسلوب الغلو، أو الإغراق، أو حسن التعليل مثلًا ، يصح أن يقع مثله أو يقع مما يرجع إليه في كلام الله عز وجل لأنه كلام عربي ؟ فيجوز فيه ما يجوز في كلام العرب؟ الجواب: لا، لا يجوز مثل هذا.

وأحيلك إلى موضعٍ غاية في الأهمية، ولم أرَ أحسن منه في التنبيه عليه، وهو ما دوّنه العلامة الشيخ محمد الأمين رحمه الله في كتابه ((منع جواز المجاز)).

شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

وهو كغيره من الكلام في أقسامه.

فمنه: ((حقيقة)).

وهي: اللفظ المستعمل فيما وضع له.

و((مجاز)).

وهو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح.

كـ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ و﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾.

قال المؤلف رحمه الله: **(وهو كغيره من الكلام في أقسامه)** قلنا: إن القاعدة التي تُذْكر وهي: أنَّ كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن، قاعدةٌ غير مضطردة ليست صحيحة بهذا الإطلاق، ليس كل ما صح في اللغة صح في القرآن، وليس كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن، وذكرنا أمثلة لأساليب عربية ، ولا ترد ولا يجوز أن يقال: إنها واردة في القرآن.

ثم عطف المؤلف رحمه الله على ذلك بأن قال: **(فمنه حقيقة)** أي: ومجاز، يعني بها أن القرآن كلام عربي كغيره من الكلام العربي، فإن هذا يقتضي أن يكون منقسمًا إلى حقيقة ومجاز، وعرّف رحمه الله الحقيقة: **(بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له)**.

والمجاز: **(هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجهٍ يصح)**، وقوله: **(على وجهٍ يصح)** احترازٌ من كونه على وجه لا يصح.

والمجاز لابد فيه من علاقة وقرينة، (قرينة) هي التي تمنع من إرادة الحقيقة، و(العلاقة) هي التربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وذلك كقولهم مثلاً في شخصٍ شجاع يخطب يقال فيه: (هذا أسدٌ يخطب) فاللفظ استعمل في غير ما وضع له أولاً ، إذ (الأسد) وضع في الأصل في حق الحيوان المفترس، ثم استُعْمِلَ استعمالاً ثانياً في حق الرجل الشجاع المقدام والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي هي المشابهة، والقرينة التي منعت

من إرادة الحقيقة هي قول: (يخطب) هذه قرينة على أن المعنى المراد مجازي وليس حقيقي.

إذن المجاز هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع علاقةٍ وقرينة لابد من هذين حتى يكون هذا الاستعمال استعمالاً يصح ولولا ذلك لأمكن أن يقال في كل لفظٍ : إنه يراد به أي معنى، وهذا لا يقول به عاقل.

موضوع المجاز موضوع طويل، والبحث فيه كثير، وهو موضوع يُبْحَثُ في الأصل في ثلاثة فنون:

يبحث فيه في علم البلاغة، وفي علم البيان من علوم البلاغة على وجه الخصوص، ويبحث أيضاً في علم الأصول أصول الفقه، إما في باب دلالات الألفاظ وإما ضمن مباحث القرآن -كما فعل المؤلف-، ويبحث أيضاً في كتب الاعتقاد، أما المتكلمون: فإنه يوردونه باعتباره وسيلةً لتجاوز ما لا يريدون إثباته من حقائق النصوص الشرعية، وأهل السنة يوردونه في سبيل نقض استدلالات أهل الأهواء، وقد يتناوله غيرهم، كمثل كتب علوم القرآن مثلاً تتناول شيئاً من الكلام عن المجاز، المقصود أن الكلام في موضوع المجاز كلامٌ طويل ويحتاج إلى بسطٍ طويل، والناس مختلفون في ثبوته إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أنه ثابتٌ في اللغة وثابتٌ في القرآن.

الثاني: أنه ثابتٌ في اللغة لا القرآن.

والقول الثالث: أنه غير ثابتٍ لا في اللغة ولا في القرآن، وهذا القول الثالث هو الصواب في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

ولاحظ يا رعاك الله أنَّ المانعين لا يمنعون من أن يكون في الكلام اتساع، أو أنه لا يتكلم العرب بمثل ما جاء في هذه الأمثلة ﴿يريد أن ينقض﴾ ﴿جناح الذل﴾ و ﴿واسأل القرية﴾ وفلان هو البحر، وفلان أسد، وأمثال ذلك، هذا الاتساع في الكلام لا ينكره المانعون للمجاز ولكنهم يقولون: هو أسلوب عربي كما تقول: رأيت أسداً يفترس فريسته ،

كذلك رأيت أسداً يخطب، هذا حقيقة في سياقه وهذا حقيقة في سياقه، فالجملة فيها من القيود ما يدل على المراد، أما هذا الاصطلاح الذي له قوانينه وله ضوابطه وله آثاره، فهذا هو الذي ينكره من ينكره من العلماء المحققين، من أحسن من تناول هذا الموضوع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضع من كتبه ولا سيما في كتاب ((الإيمان الكبير))، كذلك ابن القيم ولا سيما في ما جاء في ((مختصر الصواعق)) ، كذلك العلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله في رسالةٍ نافعة اسمها: ((منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز)).

ويمكن أن يُذكر أوجهٌ يسيرة في مناقشة هذا المصطلح، فيقال أولاً: إن المجاز يمكن أن يناقش من حيث صورة وضعه، وذلك أن القول بانقسام الكلام إلى حقيقةٍ ومجاز : إما أن يكون لغوياً، أو شرعياً، أو عرفياً، أو عقلياً.

أما كونه عقلياً، فإن العقل لا مجال له في اللغات، وبالتالي فهذا الاحتمال غير وارد.

وأما أن يكون هذا التقسيم شرعياً فلم يأت دليلٌ في الكتاب والسنة أن الكلام منقسم إلى حقيقة ومجاز.

وأما أن يكون هذا التقسيم عرفياً اصطلاحياً فإن هذا هو الصواب من جهة أنه اصطلاح اصطلح عليه من رآه ولا يعني هذا إلزام الناس به أو أن يأخذوا به، هو اصطلاح رآه من رآه، ولا سيما من المتكلمين، إذ أكثر الناس عناية وفيهم وفي كتبهم ترعرع هذا المصطلح هم المعتزلة كابن جني والجاحظ وغيرهما، ثم تلقفه من تلقفه ممن بعدهم من المتكلمين، وهذا اصطلاحٌ يخصهم لا يلزمنا.

والعجيب في شأنهم: أنهم مختلفون ومضطربون كثيراً في ضوابط المجاز فيما يُفَرَّقُ به بين الحقيقة والمجاز، ومع ذلك فإنهم متفقون على جواز نفي المجاز، وهذا يدلك على أنه أولاً: نشأ في جهة غير مأمونة، وثانياً: أن الغاية منه هي هذه القضية وهي أن يكون وسيلة

لنفي كل ما يراد إثباته.

وأما أن يكون التقسيم لُغوياً فإن هذا غير صحيح، فأئمة اللغة الذين يحتج بقولهم لم يَرِدْ في كلامهم هذا التقسيم الاصطلاحي، نعم كلمة (حقيقة) وكلمة (مجاز) كلمة من لغة العرب، ولكن نحن نتكلم عن اصطلاح له ضوابطه وقواعده وقوانينه، وهذا ما لم يرد في كلام الأئمة الكبار من أئمة اللغة الذين يُحتج بكلامهم، ناهيك عن العرب أهل السليقة هذا التقسيم غير واردٍ في كلامهم.

ثم إنه يقال ثانياً: إنَّ إثبات المجاز يستلزم الدَوْر، وذلك أنك تجد قائلهم يقول: هذا مجاز، فإذا قيل له: لم هو مجاز؟ قال: لأنه وضعٌ ثانٍ، فإذا قلت: ولم هو وضع ثانٍ؟ قال: لأنه مجاز، وهذا دور وهو ممتنعٌ عند العقلاء.

ثم يقال ثالثاً: إنَّ إثبات المجاز ممتنعٌ من حيث صورة التقسيم، وذلك أن إثبات المجاز يستلزم أن يكون العرب قد تواضعوا على ألفاظ، ثم اصطلحوا على استعمالٍ أول، ثم اصطلحوا على استعمالٍ ثانٍ، ودون إثبات هذا خرطُ القتاد أن يقال: إنه أولاً كان هناك ألفاظ مهملة، ثم اجتمعوا في مؤتمرٍ كبير، فقرروا أن هذا اللفظ يستعمل أولاً في هذا المعنى، وهذا اللفظ يستعمل أولاً في هذا المعنى، ثم انعقد مؤتمرٌ ثانٍ وقرروا فيه أن هناك استعمالاً ثانياً لهذا اللفظ، واستعمالاً ثانياً لذاك اللفظ وهكذا. وهذا ما لا يمكن إثباته، فالقول بالمجاز لا ينبني إلا على القول بأن اللغة اصطلاحية، وهذا قول لا يعرف من قال به قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

إذن كل ما يُدّعى أنه استعمالٌ ثانٍ يُحتاج فيه إلى أن يثبت بالدليل، ما الدليل على أنه استعمال ثانٍ ، بمعنى: أنه لو قال قائل: فلانٌ هو البحر، يعني: في كرمه ، لكثرة جوده، يقولون: هذا استعمال ثانٍ؛ لأن الاستعمال الأول ، الاستعمال الأصلي في البحر ذي الماء، والاستعمال الثاني في الشخص الكريم واسع العطاء، فيقال: ولماذا لا يكون العرب قد

استعملوا هذا اللفظ في الواسع من كل شيء، الواسع من الماء بحر، والواسع في العطاء بحر.. وهكذا، بل لماذا لا نعكس القضية، ونقول: ولماذا يكون الاستعمال الأول هو في واسع العطاء، والاستعمال الثاني: هو في البحر ذي الماء، وهُجِرَ الأول وكثر استعمال الثاني، وبالتالي فليس حجة هذا بأقوى من حجة ذاك.

ثم يقال أيضاً وهو الأمر الرابع: إنَّ المجاز يفتقر إلى الضابط المضطرد المنعكس الذي يتميز به الاستعمال الأول من الثاني.

فذكروا أشياء منها: مثلاً القلة والكثرة، يعني: ما قل استعماله فهو مجاز، وما كثر استعماله فهو الحقيقة، وهذا لا يطرد لهم فكم هي الحقائق التي قل استعمالها بل هُجر استعمالها ، وفي مقابل هذا كم هي التي يدعون أنها مجازات، وهي كثيرة الاستعمال، فالغائط مثلاً قالوا الحقيقة فيه أنه المكان المنخفض، والمجاز هو الخارج من الإنسان، فأيهما الأكثر استعمالاً؟ الخارج، بل لا يكاد يستعمل هذا إلا أقل القليل، فعلى مقتضى هذا الضابط ينبغي أن يكون الغائط هو الحقيقة، وهذا لا يستقيم.

قالوا: الضابط هو التبادر إلى الذهن، فما تبادر إلى الذهن أولاً: هو الحقيقة، وما سواه هو المجاز، فيقال أيضاً: إنَّ هذا غير مطرد فالغائط مثلاً إذا ذُكر فيتبادر إلى الذهن المعنى الذي ادَّعَوْا أنه المجاز فكيف أصبح هو المجاز مع أنه هو المتبادر إلى الذهن.

وحقيقة الأمر: أنَّ القضية ليست حقيقة أو مجاز وإنما إطلاق وتقييد، فاللفظ في حال إطلاقه يُفهم منه شيء، وفي حال تقييده سواء قُيِّدَ بلفظ أو قُيد بحال أو قُيد بأي قرينةٍ كانت فإنَّه يفهم منه معنى آخر، وهنا قالوا: إذن فلنصطلح على أن المطلق هو الحقيقة والمقيد هو المجاز، فيقال : وهذا أيضاً لا يطرد، لأن من المقيدات ما هو حقيقة فإذا قال قائلٌ مثلاً (أعتق رقبة) هذا مطلق وهو حقيقة، وإذا قال: (أعتق رقبةً مؤمنة) هذا أيضا حقيقة مع كونه لفظاً مقيداً.

إذن الخلاصة أن القول بهذه الضوابط التي وضعوها شيء يعسر أن يكون مطرداً منعكساً ، وعلى كل حال: المجاز قال به قوم من أهل السنة والجماعة ولم يريدوا ما أراد به المخالفون للحق، لكن هذا لا يمنع أن يقال: إنه صار ذريعةً إلى الخوض بالباطل وتجاوز النصوص، وليست القضية مختصة بباب الصفات كما يظنه بعض الناس، لا شك أن أكثر استعمال المخالفين لأهل السنة للمجاز في تمرير باطلهم كان في باب الصفات حتى ذكر الغزالي أنه يكاد أن يكون كل تأويل من خلال المجاز، التأويل والمجاز توأمان قرينان ولكن الأمر لا يختص بذلك فقط، بل كل من أراد أن يتكلم بالباطل فإنه يمكن أن يستعمل المجاز حتى اليهود سبوا الله جل وعلا أعظم مسبة -عليهم من الله ما يستحقون- في تلمودهم ولما نُوقشوا قالوا: لا، هذا في الحقيقة استعمال مجازي وليس حقيقي.

القاديانية التي تزعم أن غلام أحمد القادياني نبي ورسول، لما نوقشوا وألجئوا قالوا: هذا استعمال مجازي لا حقيقي، بل حتى المشركون وقفت على كلامٍ لهم الذين يشركون مع الله في العبادة يدعون غير الله ويستغيثون بالأموات إذا نوقشوا وحوققوا قالوا: أنتم فهمتم خطئاً، إنما يقول: يا سيدي فلان أغثني هذا من مجاز الحذف وإلا هي يا رب سيدي أغثني، فانظر كيف أنه يمكن لكل إنسان أن يَرْكَبَ هذا المركب الذلول ويمرر ما يشاء، ثم بعد ذلك يدعي إذا نوقش أن هذا مجاز.

ومن آثار المجاز التي أثرت في بعض الناس ولا سيما في أهل المنهج الكلامي أنه أثر فيهم من جهة ضعف الإيمان بالغيب أو ضعف الاتباع فعند أدنى شيء يخالف عقولهم تجد أنهم يلجؤون مباشرة إلى المجاز، أضرب لك مثلاً: أخرج الشيخان في ((صحيحهما)) قول النبي صلى الله عليه وسلم وقد أشار إلى جبل أحد: «هذا جبلٌ يحبنا ونحبه» أهل السنة يعتقدون أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم حق، ويقسمون بالله على ما يقول عليه الصلاة والسلام أو في ذلك شك؟ أحدٌ جبل يحبنا أو نحبه أم لا؟ إي واللهِ، لأن النبي صلى الله عليه

وسلم قال ذلك، وكوننا نعمل كيفية حبه أو لا نعلم هذا لا يقدح في أنَّ ما قال النبي صلى الله عليه وسلم حق، لكن تجدُ عند بعض من تأثر بهذا المسلك تجد مباشرة وارجع إلى كثير من شروح كتب الحديث تجد مباشرة أنه يقول: هذا استعمال مجازي، وإلا فالمراد: أهل أحد، يعني الأنصار سبحان الله! أكان النبي صلى الله عليه وسلم عاجزاً عن أن يقول: الأنصار: نحبهم ويحبونا ، أكان يحتاج النبي صلى الله عليه وسلم أن يشير إلى الجبل فيقول: هذا جبلٌ يحبنا ونحبه، لأجل أن يخبرنا أننا نحب الأنصار وهم يحبونه، وهم بين يديه ومعه، فليست القضية كما يقولون: الخلاف لفظي هؤلاء يقولون: مجاز، وهؤلاء يقولون: أسلوب عربي، لا، القضية لها آثار ولها خلفيات ولها مرتكزات، وعلى كل حال: سلمنا جدلاً أن الخلاف لفظي أو لم نسلم، ينبغي أن نعلم أنَّ معتقد المسلمين أمرٌ عظيم وغالٍ على المسلمين وأنَّ سد الذرائع إلى الشر وأسباب الفساد أمرٌ قد جاءت به الشريعة وهو أصلٌ كبير فيها، النبي صلى الله عليه وسلم ينكر على من جاءه ويقول له: إننا نستغيث بك، ومع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ينكر عليهم ويقول: «وإنما يستغاث بالله» مع وجود اللفظ المحتَمِل بل الغالب على هذا الاستعمال أنه يراد به الاستعمال الصحيح؛ لأنه استغاثة بحيٍ قادر، ومع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم يوجههم إلى الاستعمال الصحيح، هذا واللفظ محتمل والنيات صادقات، وصالحات، فكيف فيما سوى ذلك ! سد الذرائع إلى الشر أصلٌ أصيل، ومن أكثر ما أثر في عقائد المسلمين هذا المصطلح الذي ادَّعَوْا أنه مجاز، فإذا كان من أهل السنة من يقول: إن الخلاف لفظي ، إذن لماذا لا يَدَعون هذا المصطلح بكل ما فيه ويقولون: إن العرب يتسع كلامهم، وكلامهم يُفهم من خلال القرائن المرادة والحمد لله بما أن الخلاف عندكم لفظي.

على كل حال: المقام يحتاج إلى تفصيل أوسع ولعل الله جل وعلا ييسر أن نتكلم عن هذا الموضوع بما هو أبسط وأوسع.

قال رحمه الله:

ومنه ما استعمل في لغة أخرى.

وهو ((الـمُعَرَّب))

كـ ﴿نَاشِئَةَ اللَّيْلِ﴾ وهي حبشية، و(المشكاة) هندية، و الـ(استبرق) فارسية.

قال القاضي: الكل عربي.

هذه مسألة أخرى وهي **مسألة المُعَرَّب في القرآن**، الحق الذي لا شك فيه وعليه النصوص المتكاثرة أنَّ القرآن عربي، بلسان عربي مبين، أنزله الله حكماً عربياً، وبالتالي بَحَثَ العلماء مسألة الألفاظ التي يقال: إنها أعجمية، وجاءت في القرآن، ونحن نبحث في الألفاظ التي ليست أعلامًا، أما الأعلام فلا يخالف عاقل بأنها تنقل كما هي، ليس هذا محل البحث، إنما محل البحث في الألفاظ سوى الأعلام، هل في القرآن شيء غير عربي أم لا؟

قال رحمه الله: **(ومنه ما استعمل في لغة أخرى وهو المعرب)** المعرب من الكلام هو: الكلام أو الألفاظ التي هي أعجمية ولكن استعملتها العرب حتى صارت من لغتها، هذا يقال فيه: مُعَرَّب.

وضرب المؤلف رحمه الله أمثلة: **(كناشئة الليل)** الناشئة هي: القيام بعد النوم قال: **(وهي حبشية)** هذا اللفظ لفظ حبشي. قال: **(والمشكاة هندية)** والمشكاة قيل فيه أقوال: أشهرها أنه: الكُوّة التي في الجدار ، يعني الفتحة غير النافذة في الجدار، وكانت معروفة إلى عهدٍ قريب في أكثر البيوت تجد في الجدار فتحة أو كوة توضع فيها الأشياء يستفاد منها كخزين أو كشيء يوضع فيه فهذه هي الكوة وهي أجمع للضوء إذا وضع فيها المصباح فإنه يعطي نوراً أقوى؛ لأنه أجمع للنور والضوء. قال: **(هندية)** وهذا يبدو أنه مرجوح ، ابن عبد الشكور الهندي في كتابه ((مسلم الثبوت من كتب أصول الفقه)) اعترض على هذا وهو من أهل الهند وقال: إن هذا لا يُعرف في البراهمة في أهل الهند أنكروا أن تكون هذه الكلمة

هندية، والأقرب أنها حبشية أيضاً، وهذا ما قاله مجاهدٌ رحمه الله ، قال مجاهدٌ في المشكاة إنها حبشية، وهذا الذي قرره ابن قتيبة رحمه الله وكثير من أهل العلم.

وذهب بعضهم إلى أنها عربية الأصل: كالزَّجّاج، وعلى كل حال: كل لفظٍ من هذه الألفاظ فإن الغالب على هذه الألفاظ أنه قد وقع فيها خلاف، هل هي فعلاً أعجمية الأصل أم لا.

قال: **(والإستبرق فارسية)** والإستبرق قالوا: هو الغليظ من الديباج هذا القماش الغالي المعروف الغليظ منه يسمى استبرق بلسان الفرس.

قال: **(وقال القاضي: الكل عربي)** القاضي أبو يعلى يرجح أن كل هذه الألفاظ وهي كثيرة ، أنهاها السيوطي في ((الإتقان)) إلى أكثر من مائة لفظ، ويقول: إنه بحث فيها بحثاً شديداً استمر لسنين حتى أوصلها إلى هذا العدد ورتبها أبجدياً وساقها نثراً وساقها أيضاً نظماً بنظم السبكي، ثم بنظم ابن حجر، ثم أتمها هو إلى أكثر من مائة لفظ.

والقاضي رحمه الله يقول: كل هذه عربية، إما أن يكون أصلها عربياً، والأعاجم أخذوها من العرب، أو أن يكون هناك توافق في الأصل حصل اشتراك وتوافق، نشأت هذه الكلمة في العرب، وعند غيرهم أيضاً.

إذن هذان قولان في المسألة.

والقول الثالث: وهو الأقرب وهو الذي مال إليه المؤلف رحمه الله : أنها معربة وبالتالي زال الإشكال، لأنها لمّا استعملها العرب وأصبحت من لغتها أصبحت ألفاظاً عربية، يعني: لتكن ألفاظاً من حيثُ الأصلُ أعجمية لكن لما استعملها العرب أصبحت من لغتها وصدق في القرآن أنه بلسان عربي، وبالتالي فزال الإشكال في هذه المسألة والله تعالى أعلم.

قال رحمه الله:

وفيه ((محكم)) و ((متشابه))

قال القاضي: المحكم: المفسَّر، والمتشابه: المجمل.

وقال ابن عقيل: المتشابه: ما يغمض علمه على غير العلماء المحققين؛ كالآيات المتعارضة.

وقيل: الحروف المقطعة.

وقيل: المحكم: الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال.

والصحيح أن المتشابه: ما يجب الإيمان به ويحرم تأويله كآيات الصفات.



ختم المؤلف الكلام عن القرآن **بمسألة المحكم والمتشابه**، قال رحمه الله: **(وفيه مُحكَم ومتشابه)**، يعني: أن القرآن فيه مُحكَمٌ ومتشابه.

المحكم من الإحكام وهو: الإتقان.

ومتشابه: الكلمة في أصلها يمكن أن تكون:

١- **من التشابه** كما قال جل وعلا: **﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾[البقرة:٢٥]** يشبه بعضه بعضاً، ومنه قوله تعالى: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾[الزمر:٢٣]**.

٢-أو يمكن أن تكون الكلمة **من الاشتباه**، ومنه هذا المبحث الذي نحن نبحث فيه، ومنه **قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران:٧]**، وهذا هو الذي يتعلق به هذا المبحث.

وينبغي أن يُقال ابتداءً: إن القرآن كله مُحكَم، وإن القرآن كله متشابه، وإن القرآن بعضه مُحكَم وبعضه متشابه.

أما أن يكون كله محكم فذلك ما دل عليه قوله تعالى: **﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[هود:١]**، ومعنى ذلك أنه قد أُحكِمَت آياته من جهة إتقانه بلاغةً وصدقًا

وعدلًا﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[الأنعام:١١٥]، وهذا وصفٌ يعم كل آيات القرآن، وكذلك القرآن كله متشابه، وهذا ما دل عليه قول الله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾[الزمر:٢٣] يعني: يشبه بعضه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، ولا يخالف بعضه بعضاً ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢].

والأمر الثالث: أنَّ بعضه محكم وبعضه متشابه، وهذا الذي دلت عليه آية آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يعني: أكثر القرآن ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران:٧].

واختلف العلماء رحمهم الله في تفسير المحكم والمتشابه في القرآن إلى أكثر من عشرة أقوال حكى منها المؤلف رحمه الله خمسة أقوال وصحح آخرها.

قال رحمه الله: **(قال القاضي)** يعني: أبو يعلى، **(المحكم: المفسَّر)** المفسَّر يعني: الواضح، **(والمتشابه: المجمل)**.

المجمل في مباحث دلالات الألفاظ في أصول الفقه سيأتي الكلام عنه في هذا الكتاب قريباً إن شاء الله، وهو باختصار: **ما لا يتبين الحكم به وحده**، يعني: لابد في استبانة الحكم منه من أن يُرَدَّ إلى غيره وأن يُجمَع إلى غيره فقوله تعالى مثلاً: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١] هذا لا يمكن أن تستفيد منه مقدار الواجب في الزكاة، هل يجب أن نُخرِج النصف أو الربع أو العشر أو أقل من ذلك أو أكثر؟ هذا مجمل، لابد حتى نستفيد الحكم أن نرجع إلى دليل آخر يفسر هذا الإجمال.

كذلك قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾[البقرة:٢٣٨] كيف يحافظ الإنسان على الصلوات، أو مثلاً: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[النساء:٧٧] كيف يقيم الإنسان الصلاة؟ هذا دليلٌ فيه إجمال تفسيره وتفصيله وتبيينه جاء في نصوص أخرى.

وقد يكون الإجمال راجعاً إلى شيءٍ من الاشتراك كمثل قوله تعالى: ﴿**ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾[**البقرة:٢٢٨**] في شأن المطلقة. (القرء) لفظ يحتمل حَمْلَهُ على الحيض، ويحتمل حمله على الطهارة، فلابد أن يُرجَع فيه إلى ما يبين المراد.

إذن يرى المؤلف رحمه الله فيما حكى من هذا القول الأول أن المحكم هو الدليل الواضح البين الذي يُستفاد الحكم منه وحده.

وأما المتشابه فهو الدليل المجمل، وسيأتي مزيد بيانٍ في مسألة الإجمال والبيان في موضعها إن شاء الله تعالى.

(وقال ابن عقيل: المتشابه ما يغمُض علمه على غير العلماء المحققين)، وبالتالي يكون المحكم ما هو؟ الذي يفهمه غيرهم، يعني: يمكن أن نقول : إنَّ هذا القول الثاني وهو قول ابن عقيل أنَّ المحكم هو: ما يفهمه العامة، وأمَّا المتشابه فهو: ما يفهمه الخاصة، ومرادنا بالخاصة: العلماء المحققون، وهذا راجعٌ إلى أسباب أورد المؤلف رحمه الله منها واحدًا قال: **(كالآيات المتعارضة)** أولاً هذا الأسلوب أو هذه الجملة حبذا لو استُعمِل غيرها، حينما يُقال: الآيات المتعارضة قد يُفهم من هذا أن التعارض حاصلٌ حقيقةً في آيات القرآن أو في سنة النبي صلى الله عليه وسلم أو بين الآيات والأحاديث، وهذا لا شك أنَّه غير صحيح، فالتشابه أعني التعارض لا يمكن أن يقع في كتاب الله جل وعلا ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾[**النساء:٨٢**]، بل القرآن متشابه يشبه بعضه بعضًا، فلا يمكن أن يقع تعارضٌ حقيقي، إنما يمكن أن يكون هناك تعارضٌ في الظاهر، ومعنى قولنا: إنَّه تعارضٌ في الظاهر، يعني: فيما يظهر للمُكلَّف، فيما يظهر للناظر، فيما يظهر للعالم، قد يظهر للإنسان شيء من الإشكال أو ظن التعارض بين آية وآية، وهذا ممكن أن يقع لكن مع الجزم بأنَّ هناك إشكالًا في فَهْمِ الآية من جهة هذا المكلَّف لا من جهة الحقيقة، يعني: لا يمكن أن تكون آية تُعارِضُ

آيةً على وجه الحقيقة، فمثل هذا يكون متشابهًا على غير من حقق البحث أو حقق العلم في هذه المسألة، يعني: مثلاً من لم يدقق ويحقق قد يقول: إنه يظهر لي شيء من التعارض بين قوله تعالى:﴿**وَلا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ**﴾[القصص:٧٨] وبين قوله تعالى: ﴿**فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[الحجر:٩٢]، فمرةً أُثبِتَ السؤال للجميع، ومرةً نُفي السؤال عن المجرمين، وهذا لأهل العلم فيه مسالك في توجيه الجمع بين هذه الآيات، فهم لا يُسألون سؤال استفهام، ولكنهم يُسألون سؤال تقريع وتوبيخ أعني الكفار، وبالتالي فإن أهل العلم الراسخين عندهم الجواب الشافي فيما يُستشكل مما يُظن أنه فيه تعارضٌ بين الآيات والأحاديث.

الشاهد أنَّ هذا ما ذكره ابن عقيل رحمه الله، وأنت تلاحظ أنه كلما قلَّ علم الإنسان كثرت عنده المشكلات من جهة التعارض، وكلما ارتقى في العلم قلَّ عنده ظن التعارض، وبالتالي فإن هذا النوع وهو أنَّ المتشابه هو الذي يُظنُّ فيه الإشكال من جهة التعارض ونحوه يمكن أن يُقال إنه يشترك مع الأول، فالأول فيه أنَّ المحكم هو: المفسَّر، والمتشابه هو: المجمل، والإجمال قد يكون من أسبابه ظن التعارض، فالقولان الأول والثاني هما واحد، أو على الأقل بينهما قربٌ شديد.

قال: **(وقيل: الحروف المقطعة)** الحروف المقطعة أراد بها الحروف الهجائية التي أنزلها الله عز وجل في ابتداء بعض السور، تسعة وعشرون سورة افتتحت بهذه الحروف: (ألم)، (حم)، (ق)، (ن) ونحوها، وهذه الحروف إذا حذفنا المكرَّر منها ترجع إلى أربعة عشر حرفاً، وكل سورة تجد فيها هذه الحروف المقطعة فاعلم أنها سورة مكية باستثناء البقرة وآل عمران والخلاف حاصلٌ في سورة الرعد، وهذه الحروف الأربعة عشر مجموعة في قولك: (نصٌ حكيمٌ قاطعٌ له سر)، فهذه هي الحروف الأربعة عشر التي ترجع إليها كل الآيات التي جاءت فيها هذه الحروف الهجائية المقطعة في أوائل السور، والقول بأنَّ المتشابه

هو الحروف المقطعة هو قولٌ لطائفة من أهل العلم، وأنت إذا تأملت وجدت أن هذا القول أيضًا يمكن إرجاعه إلى القول الثاني وهو ما يغمُض علمه، يعني لماذا هؤلاء أوردوا الآيات المقطعة ضمن المتشابه؟ لأنه غَمُضَ علمه، أصبح شيئاً خفياً، فيه شيء من الخفاء وفيه شيء من الدقة من جهة فَهْمِ المراد، ما المراد من هذه الحروف المقطعة؟ فلا تزال هذه الأقوال تعود إلى شيء متقارب.

وعلى كل حال يمكن أن يُقال: إنَّ عدَّ الحروف المقطعة من المتشابه له وجه صحيح من جهة أنه يُستشكل المراد من هذه الحروف عند غير المحققين من أهل العلم، وعلى كل حال الأقوال في هذه الحروف المقطعة والمرادِ بها كثيرة عند أهل العلم ذكر ابن حجر رحمه الله :(أنها ترجع إلى أكثر من ثلاثين قولاً) هذه الحروف المقطعة والمراد بها يرجع الخلاف فيها عند أهل العلم إلى أكثر من ثلاثين قولاً.

ولا شك أن النظر في هذه الحروف المقطعة له وجهان:

الأول: من جهة المعنى، ما معنى هذه الحروف؟

والثاني: من جهة الحكمة في تنزيلها.

وهاتان مسألتان منفصلتان، فينبغي أن تنظر في كل واحدة منهما على انفراد.

أمَّا من جهة المعنى فلا شك أن هذا البحث غير وارد، أن يُقال: ما معنى: (ن)، وما معنى (ق)، وما معنى (حم)؟ هذا السؤال غير وارد أصلاً؛ لأنَّ الحروف لا يُطلب لها معنى لا في اللغة العربية ولا في غيرها، المعنى يُطلب للكلام، وسيأتي الكلام عن هذا إن شاء الله.

وأما من جهة الحكمة من إيرادها فلأهل العلم في هذا أقوالٌ كثيرة ترجع إلى ذاك العدد الذي ذكرتُه لك، وأقرب ما يمكن أن يُقال هاهنا: إنَّ ذلك فيه تحدٍ للكفار من جهة أن فيه إرجاعًا لهم إلى عقولهم، انظروا إلى هذا القرآن، فإنَّه مُؤلف من هذه الحروف التي تتكلمون بها ومع ذلك أنتم عاجزون عن أن تأتوا بمثله أو ببعضه، فهذا دليلٌ على أنه من

عند الله عز وجل حقاً، هذا أقرب ما يمكن أن يُقال في هذه المسألة ولا قاطع فيها.

إذن عندنا حتى الآن ثلاثة أقوال في تفسير المتشابه.

الأول: أنَّ المتشابه هو: المجمل.

والثاني: أنَّ المتشابه: ما غمُض علمه، يعني: خفي ودق علمه ولا يُدْرِكُ معناه إلا العلماء.

والثالث: الحروف المقطعة، وهذا يمكن أن يُقال: إنَّه فردٌ من أفراد ما قبله.

قال رحمه الله: **(وقيل: المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال).**

هذا القول الرابع، الحق أنَّ الوعد والوعيد ذُكر عند العلماء من قسم المحكم كما ذكر المؤلف، وذُكر عندهم أيضًا من قسم المتشابه، وكلٌ له وجه، من قال: إن من المحكم الوعد والوعيد ذلك راجع إلى أن نصوص الوعد والوعيد العامة واضحة، وأن من عمل صالحاً فالله يثيبه برحمته ورضوانه وجنته، ومن عَمِلَ سيئةً فإنه مُتعرضٌ للعقوبة ودخول النار، هذا أمر واضحٌ في الجملة.

وأمَّا من قال: إن المتشابه منه الوعد والوعيد، فذلك راجعٌ إلى أن بعض النصوص المتعلقة بالوعيد فيها شيءٌ من الغموض، أو يمكن أن يُقال: إنه قد يُستشكل معناها من جهة ظن التعارض بينها وبين غيرها، كذلك بعض نصوص الوعد، فمن عد الوعد والوعيد والنصوص الواردة فيهما من قبيل المحكم فله وجه، ومن عد ذلك من قبيل المتشابه فله وجه أيضاً.

قال:**(والحرام والحلال)** أيضاً نصوص الحرام والحلال واضحة بينة مفسرة، فما أحله الله واضح في كتابه، وكذا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم إما بالنص عليه، أو من جهة ذكر القاعدة العامة في بابه، وكذلك الشأن في الحرام.

قال: **(والمتشابه القصص والأمثال)** ذكر المؤلف أن من المتشابه القصص

والأمثال، يمكن أن يُوجَّه وصفه القصص والأمثال بالمتشابه بتوجيهين:

الأول: أن القصص والأمثال من المتشابه بالمعنى اللغوي الأول، وهو أن المتشابه ما يشبه بعضه بعضًا، فالقصص التي أوردها الله عز وجل تؤول وتعود إلى معانٍ عامة متقاربة، كذلك الأمثال، وهذا الوجه وإن كان يمكن أن يُقال به إلا أن فيه ضعفًا، وذلك أن التشابه حينما نقول: المتشابه على وجه الخصوص في مباحث الأدلة في مسائل القرآن يُراد به ما قابل المحكم، وهذا إنما يعود إلى المتشابه بمعنى: الاشتباه لا بمعنى التشابه.

ويمكن أن يُقال: إنَّ التشابه –وهذ الوجه الثاني– يرجع إلى أن الغاية والحكمة المستفادة من القصص والأمثال إنما يعقلها العالمون **﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[العنكبوت:٤٣]**، يقرأ كثيرٌ من الناس قصصًا يذكرها الله عز وجل في القرآن ولكنه لا يهتدي إلى الحِكم والدروس المستفادة منها، كذلك يقرأ كثيراً من الأمثال ولكنه لا يتبين له وجه الصواب فيها، فعاد هذا القول إلى أنَّ المحكم ما يعلمه العامة، وأن المتشابه ما يعلمه الخاصة، فهذا الذي يمكن أن يُوجَّه كلام المؤلف رحمه الله به.

قال: **(والصحيح)** الآن هذا هو القول الخامس، وهو ما صححه المؤلف رحمه الله، قال: **(الصحيح أن المتشابه ما يجب الإيمان به ويحرم تأويله).**

إنْ أَخَذْنا كلام المؤلف رحمه الله على ظاهره فهذا مُشكل؛ لأنَّ كل القرآن يجب الإيمان به ويحرم تأويله، فما أصبح هناك فارق بين المحكم والمتشابه، إذا كان الذي يجب الإيمان به ويحرم تأويله هو المتشابه إذن ما هو المحكم؟ لكن مراد المؤلف رحمه الله هو ما أفصح عنه كثير من الأصوليين، مراده أن المتشابه ما يجب الإيمان به وإن كان لا يُعلم معناه ويحرم تأويله، هذا هو مراده رحمه الله بهذا القول، وهذا الكلام لا شك أنه غير صحيح.

ومبحث المتشابه من المباحث التي ينبغي أن يتناولها طالب العلم في كتب الأصول بشيء من التنبه؛ لأنها من المزالق التي وقع فيها كثير من الأصوليين من جهة التأثر بمذاهب

المتكلمين، فدعوى أنَّ هناك شيءٌ من القرآن لا يُعلم معناه ولا يُعرف تفسيره إنما يجب أن تُؤمِنَ بألفاظه مع إغلاق عقلك وقلبك عن التفكر فيه هذا لا شك أنه تأصيلٌ باطل غير صحيح، والقاعدة التي لاشك فيها أنَّ القرآن كله يمكن فهمه ومعرفة معناه، وأنه ليس هناك شيء في القرآن غامض على جميع الأمة بحيث أنه لا يمكن أن يُهتدى إلى معرفة معناه، هذا لا يمكن أن يقع، وما أحسن ما ذكر الخطيب رحمه الله في كتابه ((الفقيه والمتفقه)) من أن الله سبحانه وتعالى ما أنزل هذا القرآن إلا لكي يُتدبر ولكي يُعمل به، وعليه فلا يمكن أن يكون فيه شيء لا يُعلم معناه، وأحسن منه ما ذكره ابن قتيبة رحمه الله في ((تأويل المشكل القرآن))، ذكر كلاماً حسناً جداً في ردِّ قول من قال إن في القرآن شيئاً لا يمكن إدراك معناه، وبيّن أن هذا كلامٌ منقوضٌ باللغة والمعنى، وأن القول به يفتح مجال الطعن في كتاب الله سبحانه وتعالى، ولا يمكن لمسلم أن يقول إنَّ شيئاً من القرآن لا يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد عَلِمَه فلم لا يعلمه أصحابه؟ وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم علياً رضي الله عنه التفسير، ودعا لابن عباس أن يعلمه الله التأويل، فلا شك أن هذا التأصيل تأصيل باطل، والصواب الذي لا شك فيه أن كل القرآن مما يمكن أن يُعلم معناه.

ولك أن تقول: القرآن معلوم المعنى لمجموع الأمة، وقلنا: لمجموع الأمة وليس لجميعها، لا شك أنَّ هذا لا يقول به عاقل، لا يقول أحد: إنَّ كل القرآن معلومٌ لكل أحد، وإلا فما ميزة العالم عن غيره؟ ميزة العالم عن غيره أنَّ قَدْرَ ما يعلمه من كتاب الله ومن سنة النبي صلى الله عليه وسلم أكثر مما يعلمه العامي، لكن مجموع الأمة القرآن فيهم معلوم، والقرآن فيهم معروف، وبالتالي فلم يُنزِل الله سبحانه وتعالى شيئًا من القرآن ولا سبيل إلى معرفة معناه، وهذا بينٌ واضح في آياتٍ محكماتٍ كثيرة، قال الله جل وعلا: **﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ﴾** لم؟ **﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾[ص:٢٩]**، ولم يقل الله عز وجل: إلا آيات كذا وكذا

مثل ما يذكر المؤلف رحمه الله في قوله: **(كآيات الصفات)**، كذلك **قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** والحكمة **﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف:٢]**، **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الزخرف:٣]**، فالله جل وعلا وصف القرآن بأنه عربي إيذانًا بأنه مفهوم لمن يعرف هذه اللغة، وهذا هو الحكمة من كونه عربياً لكي يُعقَل، وهذا وصف لا يمكن أن يُستثنى منه؛ لأنه لم يستثن منه شيء من كتاب الله جل وعلا، والله جل وعلا ذم الذين لا يفقهون القرآن **﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾[الكهف:٥٧]**، **﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾[الأنعام:٢٥]**، إذن جهل الإنسان بشيء من القرآن راجعٌ إلى تقصيره، أو إلى سببٍ من الأسباب التي تعود إلى عدم معرفة معناه، وإلا فإنه يمكن معرفة معناه، وهذا ما أطبق عليه السلف الصالح، لم يأتِ السلف رحمهم الله إلى آيات من القرآن وقالوا: هذه الآيات ندعها ولا نفسرها؛ لأنه لا يمكن فهم معناها، هي طلاسم، هي ألفاظ آمِنْ بحروفها وأغمض عينك وقلبك وعقلك عن التفكر فيها ، ما فعل هذا السلف الصالح رحمهم الله، وبإسناد صحيح عن مجاهد رحمه الله قال: عرضتُ القرآن على ابن عباس رضي الله عنه مرات- عدة مرات وهو يعرض القرآن على ابن عباس- أقفه عند كل آية منها أسأله عنها، وكان ابن عباس رضي الله عنهما يجيبه على ذلك، ولم يقل مجاهد: إلا آيات معينة كآيات الصفات، فدل هذا على أن القرآن كله مما يمكن فهمه وإدراك معناه، وليس بصحيح أن هناك شيئًا من القرآن لا يمكن فهم معناه.

وقد يقول قائل: إذا كان هذا التأصيل والتقرير صحيحًا فما معنى آية آل عمران؟ **﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[آل عمران:٧]**.

إذن قال هؤلاء: إنَّ هذه الآية تدل على أن من القرآن ما لا يعلم معناه إلا الله **﴿وَمَا**

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[آل عمران:٧]، وبالتالي فإنَّ الوقف عند اسم الجلالة، وهذا دليل على أنَّ ثمة آيات في القرآن لا يعلم معناها إلا الله، وميزة الراسخين في العلم أنهم يقفون ويقولون: **﴿آمَنَّا بِهِ﴾**.

والجواب عن هذا أن يُقال: إنَّ الوقف في هذه الآية الصحيح أنه يجوز فيه أن يكون عند اسم الجلالة **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾**.

ويجوز أيضاً الوصل بأن يقول الإنسان: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**، والوجه الثاني وجه صحيح مروي بإسنادٍ ثابتٍ عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكذلك عن مجاهد رحمه الله، وكذلك عن غيرهما، وكلٌ له توجيهٌ صحيح.

فأما في حال الوقف فإنَّ التشابه ههنا هو التشابه العام الكلي، والتأويل يكون بمعنى: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، بمعنى أنَّه في حال الوقف فإنَّ التشابه نعم تشابه عام كلي، هناك شيء لا يُدرَك ولا يعلمه إلا الله، ولكن ذلك ليس المعاني، إنما هو حقائقُ وكيفياتُ ما استأثر الله عز وجل بعلمه، وهذا ليس له علاقة بالمعنى، هذا له علاقة بالكنه والكيفية والحقيقة، بمعنى: الله جل وعلا وصف نفسه بالاستواء على العرش، بل ذُكر العرش في آيات كثيرة وأحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، العرش من جهة المعنى معلومٌ أو مجهول في لغة العرب التي أنزل الله القرآن بها؟ أكانوا يعرفون قبل نزول القرآن ما معنى كلمة العرش أم لا؟ كان معلومًا، ولذا يقول الله جل وعلا: **﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾[يوسف:١٠٠]**، إذا وصلنا إلى هذا الموضع نجد أهل العلم يتكلمون عن العرش أم لا؟ يفسرونه ويوضحونه أم لا؟ نعم، ويقولون: إن العرش معلوم في لغة العرب وهو: سرير المُلك، يعني: السرير الذي يجلس عليه المَلِك، هذا المعلوم من جهة اللغة.

إذن العرش من جهة اللغة معلوم، إنما التشابه راجع إلى معرفة الكيفية، كيف هذا العرش؟ ما طوله؟ ما عرضه؟ ما وزنه؟ ما لونه؟ ما مادته؟ نقول: هذا شيء لا يعلمه إلا الله

جل وعلا.

وقل مثل هذا في أشياء كثيرة جاءت في القرآن استأثر الله جل وعلا بمعرفة حقيقتها وكنهها وكيفيتها، لا يعلمها الناس في الدنيا، فالصراط، والحوض، والميزان، وأمثال ذلك مما جاء في حقائق اليوم الآخر، كلُّ ذلك معلومٌ من جهة لغة العرب، فالعرب يعلمون في لغتهم معنى صراط، يعلمون في لغتهم معنى حوض، يعلمون في لغتهم معنى ميزان، يعلمون في لغتهم معنى قنطرة وأمثال ذلك، لكن كيف ذلك؟ ما كنهه؟ ما حقيقته؟ ما مادته؟ هذا شيء مما استأثر الله سبحانه وتعالى به.

إذن على قراءة الوقف فالتشابه عام كلي بمعنى: كل الناس لا يعلمون المراد، ولكن التشابه راجعٌ هاهنا إلى الكيفيات والحقائق التي استأثر الله بها، لا إلى المعنى، وبالتالي يكون التأويل هاهنا هو: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾**[آل عمران:٧]**، يعني: حقائق ذلك وكيفياته لا يعلمها إلا الله، وهذا حقٌ وصدق، فالتأويل يأتي بهذا المعنى، قال جل وعلا: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**﴾**[الأعراف:٥٣]** هذا هو الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، فالله أخبرنا بأشياء هو سبحانه وتعالى يعلم حقيقتها وكنهها وكيفيتها.

أما على قراءة الوصل فإنَّ التأويل هنا بمعنى: التفسير، وبالتالي فإنَّ الله جل وعلا يعلم تفسير ذلك وكذلك أعطى علمه لأهل العلم ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾**[آل عمران:٧]**، والتشابه هاهنا هو: التشابه الجزئي الخاص، يعني: يكون ثمة أشياء في القرآن يجهلها بعضُ الناس ولا يعلمونها ولا يمكن لهم أن يتكلموا فيها لجهلهم، يعني كثير من الناس يقرأ ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾**[عبس:٣١]**، يقرأ ﴿**الرَّقِيمِ**﴾**[الكهف:٩]**، يقرأ ﴿**حَمِيمٌ**﴾**[ص:٥٧]**، يقرأ آيات من القرآن أمثال ذلك ولا يدري ما معناها، ربما يقرأ ذلك كل يوم ولكن لا يفهم المراد لتقصيرٍ راجع إليه، أو لجهل متعلق به هو، ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ**

الْفَلَقِ﴾[الفلق:١].كثير من الناس ما يعلم معنى **﴿الْفَلَقِ﴾** ولا أمثال ذلك من هذه الآيات.

إذن التشابه هٰهنا تشابه جزئي راجع إلى بعض الناس دون بعض، وراجع إلى بعض الأوقات دون بعض، يعني بعض الناس يعلم ذلك وبعض الناس لا يعلمه، والذي لا يعلمه يمكن أن يتعلمه أيضًا، وفي هذا الحال فإنَّ هذا التشابه ليس راجعًا إلى كل ما في القرآن، إنما هو تشابه راجعٌ إلى أشياء معينة، وإلا فعامة الناس يعلمون السماوات، ويعلمون الأرض، ويعلمون الإيمان، ويعلمون الإسلام وما شاكل ذلك، لكن ثمة أشياء يقرؤونها ولكنهم لا يفهمون معناها، فالتشابه راجعٌ إليهم هم، وأما أهل العلم فإنهم يعلمون معنى ذلك، ولذلك ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه أنَّه قال في هذه الآية: (أنا ممن يعلم تأويله)، وكذلك مجاهد رحمه الله قال في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[آل عمران:٧]**، قال: (والراسخون في العلم يعلمونه ويقولون: آمنا به)، يعلمونه: يعلمون المعنى والمراد، ويقولون: آمنا به، وإنما يكون الذم هاهنا في حق الذين يتبعون ما تشابه منه، يتتبعون هذه المواضع التي تُستشكَل على بعض الناس ويبثونها ويثيرونها على من يجهلها، فهذا هو موضع الذم مع كونهم يُعرضون عن المحكمات الواضحات البينات، فهم يُلبِّسون على الناس ويُشكِلون عليهم في فهم كلام ربهم سبحانه وتعالى، وهؤلاء هم الذين حذر منهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله، فاحذروهم**»، وهذا كحال كثير من أهل البدع والضلال الذين يُلبِّسون على الناس العقيدة والتوحيد، ويوردون عليهم أموراً مُستشكلة ويغمُضُ معناها وتوجيهها على العامة مع كونهم يعرضون عن الآيات الواضحة التي هي كالشمس، فهم يضربون النصوص بعضها ببعض أو يأتون إلى أشياء فيها دقة وتحتاج إلى تبيين وتفسير وجمع بين النصوص ويثيرونها على الناس، فهؤلاء هم الذين ذمهم الله عز وجل، وهم الذين حذر منهم النبي صلى الله عليه وسلم.

إذا اتضح هذا تبين لنا أنَّ دعوى أن شيئاً من القرآن لا يُعلَم معناه دعوى غير صحيحة، وأظهر أكثر ما يستدل به من يدعى هذه الدعوى هو الحروف المقطعة، يقول: إن من القرآن ما لا يُعلَم معناه ومن ذلك هذه الحروف المقطعة، ومضى ذكر الجواب عن ذلك، وأن هذا سؤال غير وارد أصلاً، فمن العاقل الذي يقول: إنه يُطلب معنى لألف ولام وميم؟ نحن نقرؤها حروفاً مقطعة ولا نقرؤها كلمة، والمعنى إنما يُطلَب للكلام وهو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها.

كلامنا لفظ مفيد كاستقم ....

إذن الذي يقول: ما معنى (ألف) و(لام) و(ميم)؟ يُقال له: وما معنى (باء) (تاء) (ثاء)؟، وهذا شيء لا يطلبه أحد. الكلام هو المؤلف من هذه الحروف وهو الذي يُطلب معناه، أما الحروف فلا يُطلب لها معنى، وهنا ملحظ لطيف ذكره ابن العربي فيما نقل الحافظ ابن حجر في ((فتح الباري)) في الجزء الحادي عشر من أنَّ هذه الحروف المقطعة سمعها المشركون، تلا النبي صلى الله عليه وسلم هذا القرآن والمشركون يسمعونه، هم سمعوا (ن) وسمعوا (حم) ومع ذلك ما استشكلوا شيئاً من ذلك مع كونهم يتشوفون إلى الزلة ويحرصون على الطعنة في هذا القرآن، ولذا قال جل وعلا: **﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا﴾** ماذا؟ **﴿لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾[فصلت:٤٤]** إذن هم يحرصون على أن يجدوا ثغرة يطعنون من خلالها في القرآن، ومع ذلك ما استشكلوا شيئاً من هذه الحروف المقطعة، فهذا دليل على أن المراد من ذكر هذه الحروف كان معلومًا عندهم، ولذا أقروا بلسان حالهم أو بلسان مقالهم أن هذا القرآن بلغ الغاية في الفصاحة، وأنه لا يمكنهم معارضته.

إذن هذا من الملاحظ التي ينبغي أن تلاحظها في هذا الباب.

قال المؤلف رحمه الله: **(ما يجب الإيمان به ويحرم تأويله كآيات الصفات)**، هذا أيضاً من الأخطاء التي يقع فيها من يقع، وذلك لا شك أنه اجتهاد جانَب الصواب عفا الله

عن المؤلف، فإنه لا يمكن أن يُقال: إن آيات الصفات من المتشابه، وإذا كانت آيات صفات الله جل وعلا التي هي أعظم آيات القرآن إذا كانت هي المتشابه فما هو المحكم إذن؟ لا شك أن هذا القول غير صحيح هكذا بإطلاق، والذين يزعمون أن آيات الصفات من المتشابه يعللون ذلك بإيهام التشبيه، لم هو متشابه؟ يقول: لأن هذه الآيات توهم التشبيه، توهم تشبيه الله عز وجل بخلقه، وهذا التأصيل لا شك أنه غير صحيح، هذه مقدمة باطلة، فآيات القرآن من حيث هي إذا تعلقت بصفات الله سبحانه وتعالى فإنها لا توهم التشبيه، إنما إيهام التشبيه راجعٌ إلى فساد بعض القلوب وإلى مرض بعض القلوب، أما آيات الله عز وجل من حيث هي فلا يمكن أن تكون سبيلاً إلى الضلال وأن تكون سبباً للانحراف بل الكفر؛ لأن تشبيه الله عز وجل بخلقه كفر ، وبالتالي فإن هذه الدعوى غير صحيحة، بل آيات القرآن في باب الصفات تفيد معنى الإجلال، وتفيد معنى التعظيم، وتفيد معنى التنزيه لله سبحانه وتعالى، وهكذا كانت القلوب المؤمنة السليمة في تلقيها لهذه النصوص، ما وقع في قلب أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حينما قرأ **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر:٢٢]** أو **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥]** أو **﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾[الفتح:٦]**، ما وقع في نفس أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن هذه الآيات موهمة للتشبيه فكان في قلوبهم شيء من الحرج منها، حاشا وكلا.

إذن القول بأن آيات الصفات من المتشابه لإيهامها التشبيه قولٌ غير صحيح، والرد على ذلك من وجوه كثيرة، والبحث في ذلك على وجه التفصيل في درس الاعتقاد، لكن على وجه الإجمال يُقال:

أولاً: هذه دعوى ولا دليل عليها.

وثانياً: أن يُقال: هل تزعمون أنَّ كل آيات الصفات موهمة للتشبيه وبالتالي فهي من المتشابه أم بعضها؟ فإن قال: كل آيات الصفات موهمة للتشبيه وبالتالي هي من المتشابه كان

هذا مكابرة من القائل، وكان في هذا من الشناعة ما يكفي في ردِّ ذلك، ولا يقول هذا إلا من كان من أهل الضلال البيّن والانحراف البيّن، بل كان من أهل الإلحاد الذين ما عرفوا الله سبحانه وتعالى، فالقائل بهذا مُضطر إلى أن يقول: بعض آيات الصفات من المتشابه وبعضها من المحكم، بعضها واضح المعنى، فكون الله عز وجل حيًا، وكون الله عز وجل قادراً هذا شيء واضح، لكنه يستشكل بعض نصوص الصفات التي توهم التشبيه.

وبالتالي فنقول: إذن ما الضابط للتفريق بين هذا وهذا؟ ولا ضابط عندهم، إنما هو التناقض ولا شك، فكل ما زعموه في طائفة من نصوص الصفات يلزمهم مثله في غيره، وهذه قاعدة مطردة، كل ما ادعوا أن فيه إشكالاً من نصوص الصفات من جهة أنه يوهم التشبيه يقال: إنه يلزمكم مثله فيما لا تقولون إنه من المتشابه، فإذا قال: الاستواء من المتشابه، والسمع والبصر والحياة من المحكم، نقول: يلزمكم في هذه مثل ما لزمكم في ذاك ولا فرق.

ثم إنه يُقال لهم أيضاً: لا يمكن أن يكون القرآن في أشرف المطالب وأعظمها موهمًا للتشبيه، وبالتالي هو متشابه نقرؤه لفظًا ونَحرِمُ أنفسنا من التفكر والتدبر فيه، لا يمكن أن يكون أفضل ما في القرآن سبباً للضلال والانحراف، لا يمكن أن يكون ذلك كذلك، ولا يقول هذا إلا من لم يعرف قدر هذا القرآن العظيم ولا من أنزله سبحانه وتعالى، ويكفي أن تعلم أنَّ الله جل وعلا إنَّما مدح نفسه بهذه النصوص، فهل الله جل وعلا يقول في وصف نفسه ما ظاهره الذم! تأمل معي، هم يقولون: ظاهر نصوص الصفات موهمٌ للتشبيه، وهذا أعظم ذم لله، تشبيه الله العظيم بخلقه الفقراء الأذلاء الضعفاء لا شك أنه ذم.

إذن على قولهم الله عز وجل لما أراد أن يمدح نفسه ذمها، وهذا أبلد الناس لا يقع فيه، فكيف بالحكيم العظيم العليم سبحانه وتعالى؟! وهذا الوجه كافٍ لو تدبرته في ردِّ هذا القول.

على كل حال ، الله جل وعلا وصف القرآن بأنه هدى وبيان وتبيان وأنه نور مبين، وبالتالي فكله كذلك، وأشرف ما فيه آيات الصفات، وبالتالي كلها هدىً وبيان وتبيان وليس فيها شيئاً موهماً للتشبيه.

والله تعالى أعلم.

تلخص لنا مما مر معنا أن التشابه هو بمعنى: غموض المعنى ودقته، هذا هو التشابه الذي يقع في المعنى في القرآن.

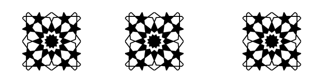
وقلنا: إنَّ هذا التشابه هل هو عام كُلِّي أو خاص جزئي؟

خاص جزئي، بمعنى: أنه يقع لبعض الناس في بعض الأوقات، أمَّا التشابه العام الكلي بمعنى: أنه لا يوجد من يعلم هذا من الناس إطلاقاً إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فقلنا: إن هذا بالنسبة للمعاني غير موجود في القرآن، فكل القرآن مما يُمكن أن يُعلم، ومما يمكن أن يُتدبر.

أمَّا بالنسبة للكيفيات لما استأثر الله عز وجل بعلمه فإنَّ التشابه هاهنا عام كلي، نعم هناك أشياء لا يعلم أحدٌ معناها من البشر، ولكن هذا ليس في المعاني، إنما هو في الحقائق والكيفيات التي استأثر الله عز وجل بها.

وماذا عن إطلاق أن آيات الصفات الإلهية من المتشابه؟ هل هذا صحيح أو غير صحيح؟ قلنا: إنه إذا نُظِر إلى المعنى فلا شك أن هذا الكلام غير صحيح، فإن كل صفات الله عز وجل التي جاءت في القرآن وكذا التي جاءت في السنة معلومٌ معناها، لكن المجهول هو كيفيتها، فالله جل وعلا أخبر عن نفسه أنه استوى على العرش، فأخبر في سبعة مواضع أنه على العرش استوى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥]، وكلمة (استوى) معلومة من جهة اللغة العربية؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين ليُعقل، معلوم أن الاستواء في اللغة هو: العلو والارتفاع والاعتدال على الشيء، قال جل وعلا: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾[هود:٤٤] يعني: عَلَت وارتفعت على الجبل، سفينة نوح عليه السلام.

أما باعتبار الكيفية فإن لا شك أن صفات الله جل وعلا كيفياتُها مما استأثر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بعلمه، فمن قال: إن الصفات من المتشابه باعتبار الكيفية قلنا: هذا المعنى صحيح، المعنى الذي أراده -وهو أن الكيف مجهول بالنسبة لنا- هذا كلام صحيح، لكن أكثر من يطلق هذه الجملة يريد المعنى، وهذا هو مذهب أهل التفويض، وهم الذين حام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حول مذهبهم وإن كان ليس ما ذكره هو مذهب المفوضة بتمامه، فإن المفوضة المذهب الذي استقر عليه عامة المفوضة هو اعتقاد أن ظواهر النصوص على خلاف معناها، ومعناها لا يعلمه إلا الله، وهذا لم يذكره المؤلف، لكن مجرد القول بأنه يُؤمَن بها ولا يُتعرَّض لتأويلها مع الجهل بمعناها لا شك أن هذا هو المَدْرجة إلى قول أهل التفويض.



قال رحمه الله :

والسنة:

ما ورد عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول غير القرآن، أو فعل أو تقرير.

فـ(القول):

حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه؛ لدلالة المعجزة على صدقه .



انتقل المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ للكلام عن مسائل أصولية تتعلق بالدليل الثاني وهو: السنة.

السنة والقرآن كلاهما وحي من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والقرآن أرفع من السنة منزلة، وهو والسنة في منزلة واحدة من جهة التكليف.

إذن من حيث النظر إلى كُلٍّ من القرآن والسنة في منزلة هذا ومنزلة ذاك فلا شك أن منزلة القرآن أرفع، وأن السنة دون القرآن منزلة، فكلام الله جل وعلا ليس ككلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كل الوجوه، وأما من حيث التكليف والتشريع فهما في منزلة واحدة، لا يفرِّق أهل السنة والجماعة بين الدليل من القرآن والدليل من السنة.

والدليل على هذا قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ألا وإنِّي أوتيت القرآن ومثله معه»، تأمل في قوله: «مثله»، فالقرآن مثل السنة والسنة مثل القرآن من جهة التشريع. فكلاهما يجب الأخذ به، ويجب العمل به، ولا يجوز بحال أن يتنكب الإنسان ما دل عليه دليل الكتاب أو السنة.

قال: **(والسنة ما ورد عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول غير القرآن، أو فعل، أو تقرير)**، هذا التعريف هو الذي يقرره الأصوليون للسنة، فهي ما ورد عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول أو فعل أو تقرير، وقلنا: إن هذه هي السنة عند الأصوليين لأن السنة تُطلق باعتبارات، فالمحدثون تعريفهم للسنة أعم، فإن وصف النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داخلٌ عندهم في معنى السنة، أما الأصوليون فيركزون على قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلى فعله وعلى

تقريره.

قال: **(من قولٍ غير القرآن)**، لماذا استثنى هذا الاستثناء؟ لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يتكلم بالقرآن، فحينما تكلم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالقرآن كلامه هذا لا يُعتبر من السنة، وبناءً على هذا -أيضاً- إذا كنا سنستثني هذا الاستثناء وأكثر الأصوليين لا يذكرونه لوضوحه، فإنَّ المراد الكلام الذي أنشأه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذا قالوا: (ما ورد عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول) يريدون ما أنشأه لا الذي بلَّغه بلفظه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أقول: إذا كنا سنستثني القرآن فينبغي -أيضاً- أن نستثني الحديث القدسي، فينبغي أن يُضاف -أيضاً- كما قال: **(من قول غير القرآن)** نقول: والحديث القدسي، لأنَّ الحديث القدسي -أيضاً- من كلام الله عز وجل، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخبرنا به تبليغاً لا إنشاء، الذي قال: «أنا عندي ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء» من؟ قلنا الكلام يقال لمن قاله مبتدئاً لا لمن قاله مبلغاً، يُنسب إليه، من هو الذي تكلم بهذا الكلام؟ الله جل وعلا، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قال الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء».

إذن الحديث القدسي كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، هو الذي تكلم به جل وعلا.

ولا يُشكل على أحد قولنا: إن الحديث القدسي من كلام الله جل وعلا بورود إيراد وهو: أنه إذا كان كذلك فلم لا يكون في حكم القرآن؟

والجواب عن هذا: أن كُلاً من كلام الله جل وعلا، ولكن لا شك أن القرآن له حكمٌ مخصوص ليس للحديث القدسي، فالحديث القدسي له خصائص، والقرآن له خصائص:

القرآن متعبَّد بتلاوته، بخلاف الحديث القدسي.

القرآن فيه من الثواب لتلاوته ما ليس للحديث القدسي.

القرآن مُعْجِز، وحصل الإعجاز به لجميع الخلائق، والحديث القدسي ليس كذلك.

القرآن يتعلق به أحكام فقهية من جهة مسِّه ونحو ذلك، وهذا كله ليس وارداً في شأن

الحديث القدسي، كل ذلك لا يمنع أن يكون الحديث القدسي كلام الله جل وعلا؛ لأن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخبرنا بذلك، فقال: قال الله تعالى كذا وكذا.

إذن علينا أن نؤمن أن الحديث القدسي كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال: **(من قول غير القرآن، أو فعل أو تقرير)**، قال: **(فالقول حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه)**.

(القول) يعني: ما تكلم به النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لا شك أنَّه حجة مطلقاً، سواء أكان ما تكلم به النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما وافق القرآن أو مما بيَّن مجمل القرآن، أو كان فيه حكم زائد أو خبر زائد على ما في القرآن، كلام النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجةٌ مطلقاً، فلا فرق عندنا معشر أهل السنة والجماعة بين قول النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي يؤيد ويؤكد ما جاء في القرآن، أو كان فيه بيان لمجمل جاء في القرآن، أو كان فيه شيء زائد لم يَرِد في القرآن، الكل عند أهل السنة والجماعة حق، والكل حجة، والكل واجب الإيمان، لا يجوز أن يُفرِّق الإنسان بين سنة وسنة، بل كُلٌّ حجة قاطعة، إذا أمر النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما أمر الله به قلنا: على الرأس والعين، وإذا فصَّل النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحكاماً جاءت مجملة في القرآن قلنا: على الرأس والعين، وإذا تكلم النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأحكام لم تَرِد في القرآن، كتحريم -مثلاً- أن يجمع الإنسان بين المرأة وعمتها، أو المرأة وخالتها، كتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وأمثال ذلك من الأدلة أو من الأحكام التي لم تَرِد في القرآن قلنا -أيضاً- على الرأس والعين.

أما الذين يجعلون قبولهم للسنة مرتبطاً بموافقة القرآن فهؤلاء لا شك أنهم على ضلال عظيم، بل من ردَّ سنة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبى قبولها لا شك أنه على شفا هلكة، بل لا شك أن هذا كفر بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وهذا مذهب من يتسمى في هذا العصر بالقرآنيين، وهؤلاء فتنتهم لم تمت، بل لا تزال تقوى من حين إلى آخر، تجد أن لهم ترويجاً لهذا المذهب

وشبهات يبثونها في جهال المسلمين، تجد أحدهم يرفض أن يقبل حديثاً عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى يجد مستنده في القرآن، وهذا لا شك أنه كفر بالله عز وجل، بل كفر بالقرآن، لأن في القرآن قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾[الحشر:٧].

إذن وجب على الإنسان أن لا يتردد لحظة في قبول ما جاء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وُجِد ما يؤيده في القرآن أو لم يوجد، فالحديث حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجة بنفسه لدلالة الأدلة القطعية على ذلك.

قال: **(يجب على من سمعه العمل بمقتضاه)**، يجب على من سمعه مباشرة أو كان في حكم من سمعه، ولا فرق بين الأول والثاني، من سمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مباشرة -وهم الصحابة- فإن ما سمعوه حجة عليهم، يجب عليهم قبوله، فإن كان خبراً وجب تصديقه، وإن كان حكماً وجب العمل به.

كذلك ما كان في حكم من سمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الذي بَلَغَهُ خبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بطريق ثابت، متى ما بلغ الرجلَ كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنه في حكم من سمعه، قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في ((الصحيحين)): «ألا ليبلغ الشاهد الغائب، فرُبَّ مُبَلَّغٍ أوعى من سامع».

إذن: كل من بلغه كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولو بواسطة موثوقة فهو في حكم من سمع هذا الحديث من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فواجب عليه أن يقبل به.

قال: **(لدلالة المعجزة على صدقه)**، يجيب المؤلف في هذه الجملة عن استشكال قد يُستشكل: لم يجب عليَّ أن أتبع ما جاء في السنة؟ ولم كان هذا حجة قاطعة عليَّ؟ فالجواب جاء في قوله: (لدلالة المعجزة على صدق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

كلمة (المعجزة) مضى التنبيه عليها، وقلنا: إن هذه الكلمة لم تَرِد في القرآن والسنة، ولكن إن استعملها أهل السنة فمرادهم مراد صحيح، وإلا فالمعجزات هي الدلائل

والبراهين والآيات على صدق الأنبياء.

نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلت الأدلة القطعية على صدقه وصحة نبوته ورسالته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنه رسول رب العالمين، أرسله الله لجميع الثقلين من الجن والإنس، منذ بعثته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإلى قيام الساعة، كل من جاء بعد بعثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنَّه مُلزَمٌ إلزاماً لا خيار له فيه في أن يتبع هذا النبي الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُعِثت إلى كل أحمر وأسود»، بُعِث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكل أحد، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[الأعراف:١٥٨]، فلا يُستثنى أحد من لزوم اتباعه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والإيمان به، والأدلة على ثبوت صحة رسالته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرة، ومر معنا غير هذا أن الأدلة على ثبوت رسالة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرة، يمكن أن نقسمها إلى مجموعات:

أولاً: الآيات الحسية التي أجراها الله عز وجل على يد نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مثل: شق القمر، نبع الماء بين أصابع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تسليم الأشجار على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إذن هذه كثيرة جداً جمعها كثير من أهل العلم، وذكر بعضهم أنها بلغت ألف دليل تدل على صحة رسالته ونبوته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ثانياً: هذا القرآن الذي بين أيدينا أعظم دليل على أن هذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسول من عند الله، قال الله جل وعلا: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾[العنكبوت:٥١]، كل من تلا كتاب الله جل وعلا بتجرّد وخلا من الهوى فإنه لا يملك إلا أن يذعن بأن هذا القرآن كلام الله، وأن يردد قول الله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[يونس:٣٧]، لا يمكن أن يُفترى هذا القرآن من دون الله جل وعلا.

والقرآن حجة قاطعة على أنه كلام الله من كل جهاته، إذا نظرت إلى لفظه، إذا نظرت إلى معناه، إذا نظرت إلى هدايته للقلوب، إذا نظرت إلى الطمأنينة التي يُكْسِبُها النفوس التي تتلوه، من كل الجهات لا يملك الإنسان إلا أن يقطع أنه كلام الله حقاً.

أيضاً: إخبار النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بالغيبيات ، لا شك أن هذا من الأدلة على صدق النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وكون النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يخبر أنه سيكون كذا وكذا فيتحقق ما يخبر به صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لا شك أن هذا من أعظم الأدلة على صدقه صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، يعني: كون النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يخبر الناس أن الله يقول: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[الروم:٢-٣]، أولاً: أخبر أنه سيحصل غلبة للروم على الفرس، بل ويُحدَّد هذا بمدة زمنية محددة، قال: ﴿فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[الروم:٤]، أيُّ كاذب لا يمكن أن يجازف هذه المجازفة، لأنه لا يدري أن هذا سيكون أو لا يكون، فإذا لم يكن فإنه سوف يقضي على دعوته، فلم يكن أحد يجرؤ على أن يخبِر بأن هذا سيكون في المستقبل إلا إذا كان عنده علم من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وإخبار به.

ذكرت لكم قصة أحد الدكاترة الذين أسلموا وجاءوا إلى هذه المملكة ودرسوا فيها بعد أن أسلموا، وكان إسلامه بسبب هذه القضية وهي إخبار النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بأمر غيبي، كان هذا الرجل يقرأ في ترجمة القرآن، أخذ القرآن من الفاتحة وبدأ يقرأ، يجد ما يدل على أن هذا القرآن حق، لكنه كان يريد أن يبحث عن دليل قطعي لا يقبل أدنى شك، حتى وقف في آخر القرآن عند قول الله جل وعلا: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[المسد:١-٣]، أغلق الكتاب وقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، يقول هذا الرجل -وهو رجل عاقل-: هذا الكلام لا يمكن أن يقوله إلا الله، لا يمكن أن يكون من اختراع النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لم؟ لأن كون أبا لهب سيصلى ناراً ذات لهب هذا أمر غيبي، ولو أن أبا لهب لما بلغه هذا الكلام أراد أن يكذِّب النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فأسلم ولو كذباً، ولو ظاهراً لسقطت دعوة النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لكن كون هذا الرجل لا يسلم وكون الناس يعلمون أنه لن يسلم، وأنه سيكون مآله إلى كذا؛ فإن هذا دليل قطعي على أنَّ الذي تكلم بهذا الكلام هو من يعلم مآلات الأمور.

إذن إخبار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمغيَّبات -والقرآن حافل بذلك، وأحاديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذلك حافلة بذلك- هذا من أعظم الأدلة على صدق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحة رسالته.

أيضاً من الأدلة وهو الأمر الرابع: دليل الرسالة نفسها، الرسالة التي بُعِث بها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دليل على أنه صادق، وعلى أنها من عند الله، هذه الشريعة الكاملة الجامعة لكل المحاسن، التي ما تركت خيراً إلا دلت عليه، ولا شراً إلا حذرت منه، هذه الشريعة التي نظَّمت كل شيء، ورتَّبت كل شيء، وذكرت الحكم الشرعي في كل شيء بما يعود على الإنسان وغيره بالسعادة، من علاقات الدول وإلى كيف يلبس الإنسان حذاءه، مروراً بالعبادات كلها، بالمعاملات، بالأخلاق، بالنكاح، بالطلاق، بالصناعة، بالزراعة، بكل شيء، فصَّل ذلك تفصيلاً بديعاً، لا يملك أن يأتي أحد بهذا من البشر، هذا لابد أن يكون من وحي رب العالمين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الذي يعلم كل شيء، وهو الحكيم الخبير جل وعلا.

أيضاً من الأدلة -وهو الأمر الخامس- قلنا: دليل الأحوال، يعني: دليل حاله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هو نفسه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سيرته، ما عرفه الناس القريب والبعيد، العدو والحبيب عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دليل على أنه رسول من عند الله، وأشار الله جل وعلا إلى هذا الدليل في قوله: ﴿ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ ﴾[يونس:١٦]يعني: أنتم تعلمون صدقي وأمانتي ونزاهتي، تعلمون ما هو عليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الأخلاق النبيلة الشريفة، فهذا من أعظم الأدلة على أنه رسول من عند الله حقاً.

ولعلكم تذكرون ما ذُكِر سابقاً ما قرره أهل العلم من أن النبوة لا يدَّعيها إلا خير الناس أو شر الناس، لا يمكن أن يدَّعي النبوة إلا من هو خير الناس وهو النبي الصادق، أو شر الناس وهو الكاذب المتنبئ المدَّعي، والتفريق بين الصادق والكاذب من أسهل الأمور على كل أحد.

معرفة من هو من أهل الخير ومن هو من أهل الشر هل هو أمر صعب معقَّد؟ الناس في أحوالها، في مجتمعاتها ألا تميِّز بين الطيب والسيء؟ بين الخيِّر وذي الشر؟ أظنُّ أن هذا من أسهل الأمور، العوام والأمّيون والصغار والكبار كُلٌّ يميز بين من كانت حاله وسيرته محمودة، أو كانت حاله وسيرته مذمومة. والكل يقطع من السابقين واللاحقين، من المؤمنين والكافرين أنَّ أعظم البشر خُلُقاً وحالاً وسيرة هو نبينا الكريم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

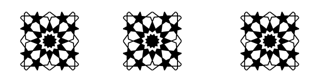
إذن هذا دليل قطعي على أنه رسول من عند الله حقاً.

إذن إذا ثبت صدق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وثبتت صحة رسالته فلا شك إذن أن كلامه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أضحى حجة قطعية على كل من بلغه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: **(وأما الفعل)** انتقل الآن إلى النوع الثاني من السنة، قلنا: الأول هو السنة القولية. الثاني: هو السنة الفعلية.

قال: **(وأما الفعل)** السنة الفعلية الكلام فيها كثير والبحث فيها طويل، والأمر فيها من جهة البحث والتقرير ليس كالكلام في قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فبين أيدينا في أفعال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنواع وأقسام، ويحتاج الكلام فيها إلى فقه ودقة، بخلاف شأن أقواله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فالأمر فيها واضح.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قسم أفعال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أربعة أقسام، وكل قسم له حكم وفيه بحث.



قال رحمه الله:

وأما (الفعل):

فما ثبت فيه أمر الجبلة؛ كالقيام والقعود وغيرهما: فلا حكم له.

وما ثبت خصوصه به؛ كقيام الليل: فلا شركة لغيره.

وما فعله بياناً:

إما بـ(القول)؛كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي».

أو بـ(الفعل)؛كقطع يد السارق من الكوع.

فهو معتبر اتفاقاً في حق غيره.

وما (سوى ذلك): فالتشريك.

فإن (عُلم حكمه) من الوجوب والإباحة وغيرهما: فكذلك اتفاقاً.

وإن (لم يُعلم)؛ ففيه روايتان:

إحداهما: أن حكمه الوجوب كقول أبي حنيفة وبعض الشافعية.

والأخرى: الندب، لثبوت رجحان الفعل دون المنع من الترك.

وقيل: الإباحة.

وتوقف المعتزلة؛ للتعارض.

والوجوب أحوط.

قسَّم المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ أفعال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى هذه الأقسام الأربعة.

أولاً: ما ثبت أنه من أمر الجِبَلَّة.

والثاني: ما ثبت خصوصه أو خصوصيته به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والثالث: الفعل المبيِّن لمجمَلٍ نزل في القرآن.

والرابع: ما لم يكن من أحد الأوصاف الثلاثة السابقة.

أما الأول فأفعال الجِبَلَّة، يعني: كون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعلها بمقتضى أنه إنسان،

والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بشر، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾[فصلت:٦]، وبالتالي فإنه يفعل ما يفعله البشر، فيأكل ويشرب وينام ويقوم ويمشي، وكل هذا يفعله بمقتضى أنه إنسان، وبالتالي فالحكم في هذا واضح أنه لا حكم لهم من جهة الاتباع؛ لأن هذا أمر مشترك بين جميع البشر، فلا يتعلق به حكم تكليفي؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكلِّف الأمة بمتابعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

يبقى النظر في هذا الموضوع من جهتين:

الأولى: أنه قد يكون أصل الفعل جِبلياً ولكن يتعلق به وصف تشريعي، وهنا يتعلق التكليف بالوصف التشريعي.

مثال ذلك: الأكل من حيث هو أمر جِبِلِّي لا يتعلق به حكم، لكن ثمة أوصاف –يعني: آداب– جاءت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأكل والشرب، هذه هي التي تكون محل التكليف، ويُطلب من المسلم بحسب درجة أو بحسب دلالة الدليل من جهة الوجوب أو الندب، يُطالَب باتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجوباً في الواجب، واستحباباً في المستحب، يعني: كون الإنسان يأكل بيمينه، هذا وصفٌ تعلق بفعل هو في الأصل جِبِلِّي، هذا القدر واجب، يجب أن يُتَّبع فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وثمة أشياء لا تصل إلى هذه الدرجة، وبالتالي فإنه يطالَب المسلم باتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها على جهة الاستحباب.

اللباس –مثلاً– من حيث هو أمر جِبلي، لكن جاء من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقييدات، جاءت أوصاف فإنه يُتَّبع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الأوصاف والتكليفات والتقييدات التي تعلَّقت باللباس.

الأمر الثاني: ثمة أشياء يتردد النظر فيها: هل فعلها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكونها فعلاً جبلياً محضاً، أو أنه فعلها تعبداً لله عز وجل؟

مثال ذلك: كون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل مكة أول ما دخلها من كداء ، كون النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحج بعد أن نزل من منى بات في المحصَّب، أفعل هذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمقتضى أن هذا هو الذي اتفق معه، أراد أن يستريح في مكان فاستراح في هذا المكان دون أن يكون هناك قصد التعبد، هذا مما يتردد فيه النظر، ولذا نجد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اختلفوا في ذلك، فعائشة وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ تجد أنهما يقولان: إن ذلك فِعْل جِبِلي، وبالتالي فلا تعبُّد فيه، بخلاف رأي ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فإنه يميل إلى أنه فعله على جهة التعبُّد.

كون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يذهب يوم العيد من طريق ويعود من طريق أخرى، أهذا من جهة التعبد أو يقع من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمقتضى الأفعال الجبلية التي لا يطالَب الإنسان باتباعه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها؟ هذا -أيضاً- من الأمور التي يتردد فيها النظر.

وهذا من أدق وأغمض المسائل، ويحتاج إلى حُسْن تأمل ودقة في النظر للوصول إلى الصواب، وربما احتاج الإنسان أن ينظر في قرائن خارجية تعينه على الترجيح في مثل هذه المسائل.

قد يقول قائل: ولماذا لا يكون الاتباع للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الأمور الجِبِلِّيَّة؟ لماذا لا يتعبد الإنسان لله باتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الأمور الجِبِلِّيَّة التي فعلها صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمقتضى الطبيعة البشرية؟ الجواب: أن القاعدة هي: أن الاتباع هو أن تفعل ما فعل لأنه فعل على الوجه الذي فعل.

انتبه لهذه القاعدة، ضابط الاتباع للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أن تفعل ما فعل لأنه فعل -وهذا تنبيه على النية والقصد- على الوجه الذي فعل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فإذا كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعله تعبُّداً فالاتباع أن تفعله على هذا الوجه، تتعبد لله عز وجل بهذا الفعل، وإذا كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما فعله تعبُّداً فليس لك أن تتعبد بما لم يتعبد.

إذن الاتباع أن تفعل ما فعل لأنه فعل على الوجه الذي فعل. فإذا كان النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما تعبَّد فعليك -أيضاً- أن لا تتعبد. هذا هو حقيقة الاتباع للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن ذلك هذا الذي نحن فيه: أفعال جِبِلِّية فعلها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بحكم البشرية، بحكم العادة، فإذا كان ذلك كذلك فإن هذا ليس من التعبدات، ويبقى النظر كما ذكرت لك في بعض المسائل التي هي مثار خلاف ونظر عند أهل العلم.

قال: **(وما ثبت خصوصه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به، كقيام الليل فلا شركة لغيره فيه)**، هذا هو النوع الثاني من أفعاله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يثبت دليل على أنه فعل مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والحكم في هذا النوع أنه لا شركة له فيه، يعني: لا يُشارَك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا الحكم، إنما هو شيء مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

مثَّل لذلك بقوله: **(كقيام الليل)**، مراد المؤلف أنَّ قيام الليل كان واجباً على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا حكم مختص به، ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[المزمل:١-٢]، فهذا الحكم مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لا مشروعية قيام الليل، إنما وجوب قيام الليل، فوجوب قيام الليل شيء اختص الله به نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما أمته فإن الشأن فيهم أن لهم حكماً آخر وهو استحباب قيام الليل في حقهم. وهذا على القول بالخصوصية، وإلا فالمسألة فيها بحث وخلاف بين أهل العلم، من أهل العلم من قال: إن الوجوب مما اختُص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومنهم من قال: إن هذا الحكم منسوخ، وُجِب على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم نُسِخ، فأضحى في حقه مستحباً.

على كل حال، قلنا: القاعدة هي (الشأن لا يُعترض المثال، إذ قد كفى الفرض والاحتمال)، لسنا في مقام التحقيق في الأمثلة، إنما نريد فقط مثالاً يوضح لنا القاعدة أو الضابط الأصولي، لكن يمكن أن يمثَّل لهذا من جهة التعبدات ومن جهة -أيضاً- غير التعبدات، يعني: أن تكون له أحكام خاصة به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

من ذلك: الوصال، كون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصِل صيام يوم بيوم دون أن يفطر

بينهما، هذا حكم مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولذا نهى أمته عنه، فلما أخبروه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه يواصل أجابهم بأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليس كهيئتهم، إنما يبيت يطعمه ربه ويسقيه، فدل هذا على أنه حكم مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أيضاً في غير التعبدات، الجمع بين أكثر من أربع نسوة، هذا حكم خاص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الزواج بالهبة دون عوض، هذا حكم خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:٥٠]، أما من سواه فلابد أن يكون النكاح بعوض.

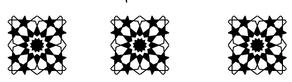
إذن هذه أحكام خاصة به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبالتالي ما الحكم فيها؟ لا يُشارك فيها صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هو هذا النوع كلفظه، حكم مختص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أود أن أنبه هنا إلى أنه ينبغي أن تلاحظ في هذا المقام أن الأصل اتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل ما فعل، ويبقى ما سوى ذلك استثناءً من الأصل، بمعنى: أننا لا نقبل القول بالخصوصية إلا بدليل واضح صريح، وإلا فالأصل أن كل ما فعله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن أمته تتأسى به فيه، ويدل على هذا الحديث السابق، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما واصل واصل أصحابه، واحتجوا بين يديه بكونه هو واصل، إذن: احتجوا بفعله، لأن المستقر عندهم أن الأصل هو اتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما فعل.

ولأجل هذا تنبه إلى أن المسلك الذي يُذكر في بعض كتب الفقه من اللجوء إلى الخصوصية عند أدنى ما يُستشكل من معارضة بين قول وفعل فيقال: إن هذا خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن هذا المسلك غير دقيق، يعني: تجد مثلاً نهي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن استقبال القبلة أو استدبارها حال البول أو الغائط، ثم ثبت في حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه استدبر الكعبة، تجد من العلماء من يقول: إن هاهنا الحكم خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا لا يمكن أن يقال إلا بدليل واضح، لأن عندنا قاعدة محكمة وآية بيِّنة وهي: ﴿وَمَا

آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[الحشر:٧]، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:٢١].

إذن الأصل اتباع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في كل شيء إلا أن يثبت دليل الخصوصية بصورة واضحة قطعية، حينئذٍ نحكم بأن هذا حكم مخصوص بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.



قال رحمه الله:

وما فعله بياناً:

إما بـ(القول)؛كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي».

أو بـ(الفعل)؛كقطع يد السارق من الكوع.

فهو معتبر اتفاقاً في حق غيره.

مر بنا أن الأفعال التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم إلى أربعة أقسام أخذنا الأول وقلنا: هو الفعل الجبلي كونه صلى الله عليه وسلم يأكل أو يشرب أو يقوم أو يقعد أو يمشي هذه أفعال جبلية وبالتالي فلا قول للتعبد فيها، يعني ليست محلاً للتعبد.

وثانياً: الأفعال الخاصة به صلى الله عليه وسلم وهي باقية على الخصوصية.

ونأتي الآن إلى النوع الثالث: وهي الأفعال التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم بياناً، يعني: جاء نصٌّ مجمل بينه النبي صلى الله عليه وسلم بفعله، والشيخ هنا استطرد فذكر البيان بقوله وذكر البيان بفعله، والبيان بالفعل هو محل الشاهد، أما البيان بالقول قال: كقوله صلى الله عليه وسلم: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»** هذا بيانٌ للإجمال في قول الله جل وعلا:**﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾** [النساء:٧٧] كيف نقيم الصلاة؟ جاء البيان في قوله: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»** والتحقيق أن هذا اللفظ ليس بياناً، لأنه هل يمكن أن نستفيد من هذا اللفظ فقط كيفية صلاة النبي صلى الله عليه وسلم؟ لا، إذن هذا الدليل إحالةٌ على المبيِّن، فالصواب أن هذا الدليل إحالةٌ على المبيِّن، والمبيِّن هو فعله صلى الله عليه وسلم وكأن المؤلف أشار إلى هذا كأنه يريد هذا -رحمه الله- ولا شك أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم جاء بياناً لقوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾**[النساء:٧٧].

ويبقى أن هذه المبيِّنات من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم لها أحكامٌ تختلف بحسب

حكم الأصل، فمتى كان الأصل واجباً كان الفعل المبيِّن واجباً وهكذا.

ومثل -رحمه الله- للبيان بالفعل قال: **(كقطع يد السارق من الكوع)**، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨] من أين؟ هل جاء البيان هنا؟ ما جاء: ﴿فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا﴾[المائدة:٣٨] والأكثر على أن اليد تطلق من أطراف الأصابع وإلى المرفق أو إلى العضد على خلاف، إذن لا ندري من أين نقطع يد السارق، فجاء البيان في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الموضوع جاء فيه أحاديث عِدة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والإجماع في أمة محمد صلى الله عليه وسلم منذ عهده صلى الله عليه وسلم وإلى اليوم: أن يد السارق تقطع من الكوع، ما هو الكوع، وما هو البوع؟ تعرف بوعك من كوعك ؟ وكرسوعك، اليد المرفق ينشأ عنه زندان في طرفي اليد عظمتان عن يمين وشمال ، الزندان، ونهاية الزندين من جهة الكف عظمتان ، العظمة التي من جهة الإبهام هنا هذا الطرف يسمى كوعاً، وهذا الطرف الذي من جهة الخِنْصر يسمى كرسوعاً ، هذا طرف العظمة يسمى كرسوعاً، وعظم يلي الإبهام كوعٌ.. هذا، وما يلي لخنصرٍ الكرسوع، والرسغ ما وسط هذا، على وزن يُسر، الذي في الوسط بين الكوع والكرسوع يسمى رسغاً.

وعظمٌ يلي إبهام رجل ملقبٌ ببوع		فخذ بالعلم واحذر من الغلط

العظمة التي تلي إبهام القدم تسمى البوع .

الشاهد: أن قطع يد السارق:

وعظم يلي الإبهام كوع وما يلي		لخنصرٍ الكرسوع والرُّسغ ما وسط
وعظم يلي إبهام رِجْلٌ مُلَقَّبٌ ببوعٍ		فخذ بالعلم واحذر من الغلط

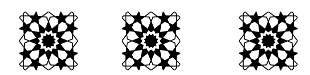
الشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم بين بفعله من أين تقطع يد السارق ، وهي من هذا المفصل مفصل الكف، هذا على قول أكثر أهل العلم، وبعضهم نازع في ذلك من جهة أن اليد عند الإطلاق يُراد بها الكف، وبالتالي فالآية مبيَّنة، لكن على كل حال: المثال لا

يُعْتَرَضُ.

ويمثل لهذا بأمثلة كثيرة ، مثلاً قول الله جل وعلا: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[آل عمران:٩٧] بين هذا النبي صلى الله عليه وسلم بأقواله وبين هذا أيضاً بأفعاله فيما يتعلق بمناسك الحج.

أيضاً قول الله جل وعلا: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[الحج:٢٩] كيف وكم؟ بيّن هذا النبي صلى الله عليه وسلم بفعله حيث طاف سبعاً، وشقه الأيسر جهة الكعبة، هذا بيانٌ بفعله للإجمال في قوله تعالى: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[الحج:٢٩] وأمثال هذا من الأدلة الكثيرة.

إذن بيان النبي صلى الله عليه وسلم بفعله ولاشك أن هذا معتبر اتفاقاً في حق غيره صلى الله عليه وسلم كما أنه معتبرٌ في حقه ، هو أيضاً مكلفٌ صلى الله عليه وسلم بهذه العبادة كما أن المسلمين مكلفون بذلك.



قال رحمه الله :

وما (سوى ذلك): فالتشريك.

فإن (عُلم حكمه) من الوجوب والإباحة وغيرهما: فكذلك اتفاقاً.

وإن (لم يُعلم)؛ ففيه روايتان:

إحداهما: أن حكمه الوجوب كقول أبي حنيفة وبعض الشافعية.

والأخرى: الندب، لثبوت رجحان الفعل دون المنع من الترك.

وقيل: الإباحة.

وتوقف المعتزلة؛ للتعارض.

والوجوب أحوط.

نأتي الآن إلى القسم الرابع قلنا أولاً: فعل جبلي ، ثانياً، فعل خاص، ثالثاً: بيان لمجمل،

نأتي الآن إلى القسم الرابع: وهو ما خلا مما سبق ، فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس جبلياً ولا بياناً، ولا خاصاً، ما حكمه؟

قال رحمه الله: **(وما سوى ذلك فالتشريك)** يعني بينه وبين أمته صلى الله عليه وسلم ، وما سوى ذلك فحكمه أنه يُشترك في حكمه على ما سيأتي في الخلاف بينه صلى الله عليه وسلم وبين أمته، فإن عُلِمَ حكمه يعني بقرينة فالحكم حينئذٍ يكون واضحاً نأخذ بما ظهر لنا، من الوجوب والإباحة، أو الندب أيضاً، لأن الندب هو الوسط الذي بين الوجوب والإباحة، فعلٌ جاء عنه صلى الله عليه وسلم وليس بياناً ولا خاصاً ولا جبلياً، فإنه إن دل الدليل على أنه واجب قلنا: واجب، علينا وعليه صلى الله عليه وسلم ، وإن كان القرينة قد دلت على أنه مستحب فكذلك، وإن دلت القرينة على أنه مباح فكذلك.

إذن إذا دلت القرينة على شيء فإن هذا الفعل يكون بحسب ما دلت القرينة عليه.

قال: **(فكذلك اتفاقاً)** يعني فكذلك مشتَرَك ، الحكم فيه مشترك بينه وبين الأمة.

قال: **(وإن لم يعلم)** هنا محل الخلاف عندنا فعل عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس عندنا حجة أو دليل أو قرينة تُبيّن ما حكم هذا الفعل، فهذا موضع خلاف بين أهل العلم، واختلفوا فيه كما ذكر المؤلف إلى أربعة أقوال.

قال: **(ففيه رو ايتان)** يعني: عن أحمد **(الأولى: أن حكمه الوجوب)** وهذه عليها أكثر أصحاب أحمد : على أن الفعل المجرد يدل على الوجوب **قال: (وهذا كقول أبي حنيفة وبعض الشافعية)** وهذا أيضاً هو المشهور عن مالك ، أكثر أصحاب مالك يحكون عنه أن الفعل المجرد يفيد الوجوب ، متى ما جاءنا عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلٌ فإننا نحكم بأنه واجب، هذا هو القول الأول.

قال: **(والأخرى الندب)** يعني نحكم بأن هذا الفعل المجرد يفيد الندب، يعني هذا الفعل يصبح مندوباً ومستحباً.

قال: **(لثبوت رجحان الفعل دون المنع من الترك)** وهذا عليه كثيرٌ من أهل العلم وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله.

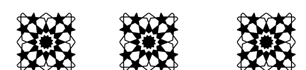
والقول الثالث: قال: **(وقيل الإباحة)** وهذا القول ذهب إليه طائفة من أهل العلم كالجصاص الحنفي، وحُكِيَ عن مالك وإن كانت هذه الرواية غير مشهورة عند أصحابه.

والقول الرابع: التوقف قال: **(وتوقف المعتزلة؛ للتعارض)** يعني الأمر يحتمل أن يكون خاصاً به، ويحتمل أن يكون للوجوب، ويحتمل أن يكون للإباحة، ويحتمل أن يكون ندباً، ليس عندنا ما يَفْصِلُ بين هذه الاحتمالات ويرجح جانباً على آخر، إذن نقول للتوقف حتى نجد مرجحاً خارجياً، وهذا كما ذكر ذهب إليه المعتزلة واختاره طائفة من العلماء ، ذهب إليه بعض الشافعية وبعض الحنابلة أيضاً كأبي الخطاب.

والأقرب والله أعلم: أنَّ الفعل المجرد الذي لم يدل دليلٌ على حكمه من خارج: أنه مندوب، أما كونه مندوباً فلعموم الأدلة التي تدل على التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم :

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:٢١]، وقوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾[الأعراف:١٥٨]، وقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾[طه:٩٠] في أدلةٍ كثيرة تدل على حث الأمة على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ، فيدور الأمر بين أن يكون هذا الأمر للوجوب، أو الندب، ثم بعد ذلك نقول: الوجوب يقتضي التأثيم لأنه يقتضي التأثيم بالترك، وهذا لا يمكن أن يستفاد من فعلٍ مجرد، التأثيم بفعلٍ مجرد أمر لا يستفاد، فبالتالي بقي عندنا الندب فيكون هو المستفاد في فعل النبي صلى الله عليه وسلم المجرد، وأمثلة هذا كثيرة: كون النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً كان يصوم شعبان أو أكثره، هذا فعلٌ مجرد للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أن يقال: إن هذا الفعل للوجوب إنما هو للندب ، للاستحباب، كون النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل المنزل: **«بدأ بالسواك»** هذا فعل مجرد يستفاد منه: أن هذا الأمر مستحبٌ لا واجب، وأمثال هذا كثيرة، فهذا هو الأقرب لهذه المسألة -والله تعالى أعلم- .

يبقى أن هذا الفعل في حقه هو صلى الله عليه وسلم الأقرب والله أعلم أنه واجب من جهة أنه يجب عليه البلاغ، ويجب عليه البيان صلى الله عليه وسلم فهو واجب في حقه لأنه لابد أن يُبَيِّن، وأما في حق أمته فالأقرب والله أعلم أنه الاستحباب.



قال رحمه الله:

وأما (تقريره).

وهو: ترك الإنكار على فعل فاعل.

فإن عُلم علة ذلك؛ كالذمي على فطره رمضان: فلا حكم له.

وإلا دل على الجواز.

هذا النوع الثالث من أنواع سنة النبي صلى الله عليه وسلم إذ أخذنا سابقاً أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم إلى:

١-سنة قولية.

٢-سنة فعلية.

٣-سنة تقريرية، هذا هو القسم الثالث وهو تقرير النبي صلى الله عليه وسلم وإن شئت فقل: إقرار النبي صلى الله عليه وسلم، والمراد به: كفُّ النبي صلى الله عليه وسلم الإنكارَ على ما عَلِمَ به من قولٍ أو فعل، وهذا هو الذي عرف المؤلف رحمه الله التقرير به قال: **(هو ترك الإنكار على فعل فاعل)** ينبغي أن يضاف (أو قولِه) ليس التقرير مقصوراً على ترك الإنكار على الفعل، بل حتى القول، فلو قيل قولٌ بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم أو بلغه وسكت عن إنكاره فإنَّ ذلك يكون سنة تقريرية كما في ((صحيح مسلم)) من حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه في قصة الجارية حينما قال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «أين الله؟ قالت: في السماء» فأقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ولم ينكر عليها، فدل هذا على أن الإقرار هو سكوته أو كفه صلى الله عليه وسلم عن الإنكار على قولٍ أو فعلٍ بلغه أو حصل في محضره عليه الصلاة والسلام.

وأنت يا رعاك الله إذا تأملت وجدت أن هذا القسم هو عند التحقيق راجعٌ إلى الفعل، وإنما يذكره العلماء من باب أنه يختلف في الصورة عن الفعل، وإلا هو هو، وقد مر

بنا سابقاً: أنَّ الترك ينقسم إلى قسمين: تركٍ عدمي، وتركٍ فعلي، الترك العدمي: هذا عدم، وهو الذهول عن الشيء، لا يفعل الشيء؛ لأنه خالي الذهن ذاهلٌ عنه، وبالتالي فإنه إذا ترك ذلك كان عدماً لا فعلاً.

أما الترك الفعلي فهو كفُّ النفس وحجزها وحبسها عن فعلٍ ما، وهذا لا شك أنه فعل، ولا شك أنه عمل، ولأجل هذا ترتب على هذا الكف والترك الثواب والعقاب في نصوص عدة.

فالشاهد أنَّ هذا الترك أمرٌ فعلي عملي، قال الصحابة رضي الله عنهم:

لأن قعدنا والنبي يعملُ   فذاك منا العمل المضللُ

فعدنا يعني: تركنا العمل في الخندق مع النبي صلى الله عليه وسلم وسمى الصحابة هذا الترك عملاً:

لأن قعدنا والنبي يعملُ   فذاك منا العمل المضللُ

الشاهد: أنَّ هذا النوع هو عند التحقيق راجع إلى الفعل، لكن أُبرز من باب التبيين والتوضيح.

قال: **(فإن عُلم علة ذلك كالذمي على فطره رمضان، فلا حكم له)** هذا يدلك على أن شرط اعتبار إقرار النبي صلى الله عليه وسلم حُجة هو كون المُقَرِّ ملتزماً بدين النبي صلى الله عليه وسلم أما من لم يكن كذلك فإن إقرار النبي صلى الله عليه وسلم وإن شئت فقل: سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الإنكار عليه لا يعد حجة، ومن ذلك ما مثل به المؤلف إذا عَلِمَ النبي صلى الله عليه وسلم أنَّ نصرانياً يأكل ولاشك أنه لا يُقر ببلاد الإسلام نصرانيٌ يجاهر بالفطر، لكن لو أنني علمت أنه يأكل في بيته أو في داخل مكان غير ظاهر، لو علم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وسكت عنه، أيعد هذا دليلاً على جواز الفطر في رمضان؟ الجواب: لا. لأن هذا الإقرار إنما تعلق بمن لا يلتزم أصلاً بدين الإسلام،

فهو أول ما يخاطب إنما يخاطب بالدخول في الإسلام، وليس أن يصوم رمضان مثلاً.

وقل مثل هذا في أشياء كثيرة كانت واقعةً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، من ذلك: أنه صلى الله عليه وسلم ومَضَتْ سنته ومضى دينه ومضى أصحابه على إقرار النصارى واليهود على كنائسهم وبِيَعِهِم التي كانت قبل فتح الإسلام، ومعلوم أنَّهم في داخل هذه الكنائس والبيع ماذا يصنعون؟ يكفرون بالله سبحانه وهذا أعظم المنكر، ومع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم تركهم ودينهم، واكتفى صلى الله عليه وسلم بأخذ الجزية منهم فلا يقال بالإجماع: إن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على ذلك فيكون حجةً في جواز الشرك وهذا ما لا يقول به مسلم.

وقل مثل هذا في عمرة النبي صلى الله عليه وسلم التي هي عمرة القضية اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم والأصنامُ حول الكعبة، وما أنكرها في ذاك الوقت صلى الله عليه وسلم فلا يكون هذا منه حجةً على جواز إبقاء الأصنام وعدم تكسيرها، فإن هذا الإقرار إنما تعلق بقوم لا يدينون ولا يلتزمون أصلاً بدين النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: **(وإلا دل على الجواز)** أولاً: ينبغي أن نعلم ما الدليل على أن الإقرار حجة، ولا شك أن هذا كذلك، وهذا بالاتفاق ، حصل خلافٌ هو شذوذ لا عبرة به وإلا فالاتفاق من أهل العلم المعتبرين على أن كف النبي صلى الله عليه وسلم الإنكار على ما يحصل بين يديه من قول أو فعل، أو يبلغه ذلك فيسكت عنه أن هذا حجة، والدليل على ذلك:

أولاً: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لا يسكت عن إنكار المنكر: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ﴾[الأعراف:١٥٧] أول صفاته: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[الأعراف:١٥٧] فالنبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه أقومُ الخلق بهذا الواجب: وهو إنكار المنكر، فلا يمكن أن يسكت صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أن تأخذه في الله لومة لائم، ولا يمكن أن يخاف الناس في

الله، وقد قال الله له: ﴿والله يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[المائدة:٦٧].

ثانياً: القاعدة المقررة بأدلة كثيرة عند أهل العلم: وهي أنَّه لا يجوز في حقه صلى الله عليه وسلم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإذا حصل المنكر بين يديه فإن الحاجة تقتضي أن يبين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز له تأخير البيان عن ذلك الوقت.

الأمر الثالث الذي يتعلق بهذه الأدلة: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على اعتبار سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الإنكار حجة، ولأجل هذا ثبت في أدلةٍ كثيرة يصعب حصرها احتجاج أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على جواز أمرٍ أو اعتباره عبادة بكونه يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فيسكت عن إنكاره، والإجماع حجةٌ عند أهل العلم.

فهذه أدلةٌ وغيرها أيضاً عند أهل العلم دليلٌ على أن تقرير النبي صلى الله عليه وسلم حجة.

قال: **(وإلا دل على الجواز)** الواقع أن الحكم المتعلق بالتقرير فيه تفصيل: فإن كان الذي أقرّه صلى الله عليه وسلم أمراً من أمور الدنيا، يعني ليس من أمور العبادات ولا العقائد، فإن سكوته عن الإقرار دليل على أن ذلك جائز مثال ذلك: حديث جابر رضي الله عنها: «كنا نعزل والقرآن ينزل» يعني أن هذا لم يكن يُنْكَرُ على الصحابة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على جواز العزل عن الزوجة.

كذلك حديث أسماء رضي الله عنها قالت: «نحرنا فرساً على عهد رسول الله فأكلناه» فدل هذا على جواز أكل لحم الفرس.

من ذلك أيضاً: أن خالداً رضي الله عنه أكل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم لحم ضب وما أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فيستفاد من هذا: جواز أكل لحم الضب لكون النبي صلى الله عليه وسلم أقر ذلك ولم ينكره .

أما إن تعلق الأمر بقضية تعبدية فإنَّ إقرار النبي صلى الله عليه وسلم يكون دليلاً على أن هذا الفعل عبادة.

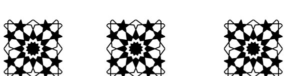
من ذلك ما جاء في حديث أبي سعيد رضي الله عنه في ((الصحيح)) قال: «كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر صاعاً من تمرٍ أو صاعاً من بُرٍ أو صاعاً من شعير» فهذا دليلٌ على أن إخراج صدقة الفطر من هذه الأصناف أمرٌ مشروع ويُتعبد به لله سبحانه وتعالى.

أما إذا تعلق الأمر بقضية عقدية يعني مما يُعتقد فإن هذا يُعتبر إقرار النبي صلى الله عليه وسلم دليلاً على أن هذا الأمر مما يجب اعتقاده: من ذلك قصة معاوية رضي الله عنه التي ذكرتها آنفاً وهي: إقرار النبي صلى الله عليه وسلم الجارية على أن الله جل وعلا في السماء، قال لها: «أين الله؟ قالت: في السماء» ومعنى (في السماء) يعني: أن الله في العلو فوق كل شيء سبحانه وتعالى، وكل شيء تحته جل وعلا.

ومن ذلك أيضاً: ما ثبت في ((الصحيحين)) من قول ابن عمر رضي الله عنهما: «كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان» وكان يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينكره.

فدل هذا على أن المفاضلة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وِفْقَ ما جاء في هذا الحديث أمرٌ متقرر في معتقد المسلمين.

إذن هذه بعض المسائل المتعلقة بإقرار النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كما قد علمنا: حجة بحسب الأمر الذي كان فيه الإقرار ، إن تعلق بعبادة كان دليلاً على حكم شرعي، وإن تعلق بعقيدة فكذلك، وإن تعلق بما ليس بعقيدة ولا عبادة فإنه يدل على الجواز والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ثم العالم بذلك منه بـ(المباشرة) إما بسماع القول أو رؤية الفعل أو التقرير: فقاطع به.

وغيره إنما يصل إليه بطريق (الخبر عن المباشر): فيتفاوت في قطعيته بتفاوت طريقه؛ لأن الخبر يدخله الصدق والكذب، ولا سبيل إلى القطع بصدقه لعدم المباشرة.

قال المؤلف رحمه الله: **(ثم العالم بذلك منه ﷺ)** يعني: الذي يتصل به خبر النبي صلى الله عليه وسلم أعني من جهة كونه قولاً أو فعلاً أو تقريراً قال: **(بالمباشرة)** يعني يسمع مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، أو يرى الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، أو يحصل الإقرار على مرأى منه وحضور فإن هذا قاطعٌ به، يعني: يقطع المباشر بأنه ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، متى ما رأى ذلك أو سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فلا شك أنَّ هذا أمرٌ قطعي بالنسبة له، وهذا أمرٌ متعلق بالصحابة رضي الله عنهم فقط، ولا يكون فيمن سواهم، بمعنى: أن بلوغ السنة للأمة يكون على جهتين:

أولاً: أن يبلغ بصورة مباشرة، وهذا مختصٌ بالصحابة رضي الله عنهم ولا يكون فيمن سواهم بكل تأكيد.

والصورة الثانية: هي لعامة الأمة أن يصل الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس بطريق واسطة ولا يبلغهم ذلك مباشرة، فإذا سمع الصحابي قولاً، يعني إذا كان عمر رضي الله عنه سَمِعَ من النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «إنَّما الأعمال بالنيات» فهل يبقى عنده أدنى تردد في أن هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم وهو حجةٌ عليه؟ الجواب بالتأكيد: لا؛ لأنه أصبحت القضية عنده قضية حسية، أدركها بحسه، فبالتالي فإن الأمر قطعي بالنسبة لعمر رضي الله عنه.

كذلك: **(أو رؤية الفعل)** إذا رأى المغيرة مثلاً النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على

خفيه، فهل هناك أدنى مجال للشك بأن هذا من دين النبي صلى الله عليه وسلم وسنته؟ الجواب: لا، لأن الأمر أصبح بالنسبة له حسياً.

كذلك بالنسبة للتقرير، فخالدٌ رضي الله عنه لما أقره النبي صلى الله عليه وسلم على أكل لحم الضب دل هذا على أن هذا أمرٌ قطعي بالنسبة لخالد ؛ لأنه حصل بمرأى منه.

قال: **(فقاطع به)** يعني: أنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ثابتٌ عنه، لا يدخله أدنى شك من جهة الثبوت.

قال: **(وغيره)** يعني: غير الصحابي إنما يصل إليه بطريق الخبر عن المباشر، يعني لابد أن يكون هناك واسطة بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثم الذي باشر هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذه هي سلسلة الإسناد، فالصحابي يحدث بما سمع أو رأى من النبي صلى الله عليه وسلم التابعين، فيأتي التابعي فيحدث بما سمع من الصحابي مَنْ بَعْدَهُ من أتباع التابعين، وهلم جرا حتى يصلنا الخبر بذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم .

قال: **(فيتفاوت)** يعني: الخبر **(في قطعيته بتفاوت طريقه)** ولاشك أن هذا الكلام صحيح ، شتان بين خبر يأتينا بطريقٍ رجالها ورواتها ثقات عدول من الصادقين لهجة ، الصالحين المتقين، وبين خبرٍ يأتينا من طريق كذابين أو ضعفاء الحفظ مثلاً فإنَّ جَزْمَ الإنسان الذي وقف على هذا الخبر من خلال هذا الإسناد ليس كجزمه بالخبر الذي جاءه من طريق الثقات.

قال: **(لأن الخبر يدخله الصدق والكذب)** الخبر من حيث هو بغض النظر عن القرائن الأخرى الخارجية يدخله الصدق والكذب، الكلام من هذه الحيثية ينقسم إلى خبرٍ وإنشاء، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب، يعني: الخبر هو الذي يصح أو يمكن أن تقول لقائله: صدقت، أو كذبت من حيث كونه خبراً بغض النظر عن القائل، إنما هو من حيث كونه خبراً هذا يحتمل الصدق والكذب بمعنى: لو قال قائلٌ لنا: (حضر محمدٌ) هنا

يصح أن نقول لهذا القائل: صدقت، أو كذبت، إذا كان الخبر غير مطابق للواقع، الصدق: هو مطابقة الخبر للواقع، والكذب: هو مخالفة الخبر للواقع.

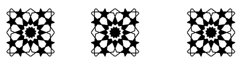
هناك كلام آخر لا ترد كلمة صدقت أو كذبت فيه لا محل لها في هذا الكلام وهو الإنشاء. مثال ذلك: أن أقول لك: أحضر محمدٌ؟ فتقول لي: صدقت، هل هذا الكلام متجه مباشرة سأقول: صدقت في ماذا؟ أنا أسألك أَحَضَرَ فلان ، في هذا المجال أو في هذا الكلام لا مجال لأن تقول لي: صدقت أو كذبت.

كذلك في إنشاء العقود مثلاً أقول لك: بعتك أو اشتريت منك فإن هذا لا مجال لأن تقول فيه: صدقت أو كذبت، لأن هذا إنشاء، لا يدخله التصديق والتكذيب، إنما يدخل التصديق والتكذيب في الخبر، وهذا هو محل بحثنا.

قال: **(ولا سبيل إلى القطع بصدقه لعدم المباشرة)** يعني: لا سبيل إلى القطع بصدق الخبر من حيث كونُه خبراً، بغض النظر عن القرائن الأخرى، من حيث كونه خبراً لا سبيل للمتلقي لهذا الخبر أن يقطع بهذا الصدق أو الكذب، إلا بقرائن خارجية؛ لأنه فَقَدَ المباشرة التي تجعل الأمر حسياً بالنسبة له.

الآن عندنا أمران: إما أن يكون الأمر حسياً بالنسبة لك مدركاً بالحس كأن تسمع أو ترى فهذا لا شك في أنه قاطع بثبوت الخبر.

الوسيلة الثانية: أن يصلك الأمر بأن تكون متلقياً خبراً، وهذا هو الذي لا يمكن لك أن تجزم به من حيث كونه خبراً، لكن لو جاءك من طريق رجل صادق رجل ثقة فإنك تقبل الخبر وتقطع به لا لكونه خبراً ، وإنما لكون المُحدِّثِ به صادقاً، فأصبح قبولك الخبر لأمرٍ خارج عن كونه خبراً. وسيبين المؤلف رحمه الله انقسام الأخبار فيما سيأتي إلى متواترٍ وآحاد.



قال رحمه الله :

والخبر ينقسم إلى:

(متواتر)، (وآحاد).

فالمتواتر:

إخبار جماعة أخبار جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب.

وشروطه ثلاثة:

إسناده إلى محسوس كـــ-سمعت ورأيت-، لا إلى اعتقاد.

واستواء الطرفين، والواسطة في شرطه.

والعدد.

فقيل : أقله اثنان ، وقيل : أربعة ، وقيل : خمسة ، وقيل : عشرون ، وقيل : سبعون ، وقيل غير ذلك .

والصحيح: لا ينحصر في عدد ، بل متى أخبر واحدٌ بعد واحد حتى يخرجوا بالكثرة إلى حد لا يمكن تواطؤهم على الكذب حصل القطع بقولهم .

وكذلك يحصل بدون عدالة الرواة وإسلامهم؛ لقطعنا بوجود مصر.

ويحصل العلم به، ويجب تصديقه بمجرده.

وغيره بدليل خارجي.

والعلم الحاصل به:

ضروري عند القاضي.

ونظري عند أبي الخطاب.

وما أفاد العلم في واقعة ولشخص دون قرينة: أفاده في غيرها أو لشخص آخر.



الأخبار تنقسم إلى قسمين: متواتر وآحاد: فالأخبار مطلقاً بغض النظر عن كونها أخباراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن غيره ، الأخبار من حيث هي وصولها إلى المتلقي تنقسم إلى متواتر وآحاد، وقبل أن نشرع في شرح ما ذكره المؤلف رحمه الله يحسن أن

يشار إلى أن تقسيم أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم إلى متواترٍ وآحاد لا ثمرة عملية له عند أهل السنة والجماعة بمعنى: لا أثر لهذا التقسيم في قبول الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم والتزامه، فالكل مقبولٌ إذا صح عنه صلى الله عليه وسلم بمعنى: معيارُ لزوم العمل أو الاعتقاد بما وصل إلينا من خبر النبي صلى الله عليه وسلم المعيارُ هو الثبوت وليس كون الخبر متواتراً أو آحاداً ، متى ما ثبت الخبر عندنا عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أصبح حجة قاطعة بالنسبة لنا، ولا مجال للتردد في قبوله سواء كان الخبر متعلقاً بقضية عملية عبادية أو كان متعلقاً بقضية علمية عقدية، لا يفرق أهل السنة والجماعة بين هذا وذاك، العبرة إنما هي الثبوت، ثبت الخبر إذن على الرأس وعلى العين بغض النظر عن كونه متواتراً أو آحاداً بخلاف الأمر عند كثير من أهل البدع الذين علقوا قَبول الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمسائل العقدية على كون الخبر متواتراً لا آحاداً وهذا مسلكٌ غير صحيح، وسيأتي مناقشته في محله إن شاء الله.

الشاهد: أنَّ هذا التقسيم ليس بذي شأن كبير إنما نحن نعلم أن خبراً أصحُ من خبر، وأن الجزم بصدق هذا الخبر قد يكون أكبر من ذاك، وهذا لا نختلف فيه، فكون الحديث المتواتر أصح ويَجزمُ الناظر فيه أكثر من الخبر الآحاد الصحيح فهذا لا إشكال فيه، وربما نحتاج إلى هذا التفريق في مواضع معينة قليلة كمواضع الترجيح وما شاكل ذلك، لكن في الجملة من حيث الأخذ بهذا الخبر أو ذاك لا ننظر إلى كونه متواتراً ونقول: هو مقبول وهذا آحاد فإنه غير مقبول، هذا أمر غير وارد فتنبه يا رعاك الله إلى هذا الأمر.

قال: **(الخبر ينقسم من حيث وصوله إلى المتلقي إلى متواتر وآحاد: فالمتواتر: إخبار جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب)** يعني إذا أخبر جماعة بلغت في نظر المتلقي والعبرة لا شك بأهل التخصص ، بأهل الحديث: أن هؤلاء الذين أخبروا بهذا الخبر لا يمكن أن يتواطؤوا وأن يتفقوا على الكذب فيما بينهم عادة، لا يمكن تواطؤهم على الكذب

عادةً ، يعني في العادة لا يمكن لمثل هذا العدد أن يتفق على الكذب في الخبر.

أما من جهة العقل: فإن العقل لا يمنع أن يحصل هناك اتفاق على الكذب، لكن في العادة أنَّ ألفاً مثلاً كانوا مجتمعين في مسجدٍ في صلاة الجمعة مثلاً وحصلت صيحة أو حصل أمر من الخطيب مثلاً فخرجوا وكلهم يحدث بهذا الخبر أنه حصل كيت وكيت، في العادة أن مثل هذا الجمع الغفير لا يمكن أن يتفق فيما بينه على أن يختلق كذبة معينة، في الغالب أن هذا في العادة أن هذا لا يمكن أن يحصل فيه تواطؤٌ على الكذب فيكون حجة قاطعة في ثبوت الأمر، ولا يتخلله شك.

قال: **(وشروطه ثلاثة)** الخبر المتواتر من حيث هو بغض النظر عن كونه خبراً نبوياً أو غير نبوي ، نحن الآن نتكلم عن الأخبار مطلقاً سواء كانت متعلقة بخبر النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره.

ذكر المؤلف رحمه الله لذلك ثلاثة شروط:

أن يكون إسناد هذا الخبر - يعني منتهى خبر هؤلاء الجماعة - أمراً محسوساً قال: **(إسناده إلى محسوس كـ سمعت أو رأيت)** يخبر هؤلاء الجماعة بقضية محسوسة، المحسوس هو: ما يُدرَك بالحواس كأن يقول: نحن سمعنا فلاناً يقول كذا، وهم عدد غفير أو رأينا ناراً تخرج من المكان الفلاني، أو شممنا ونحن نمر في الطريق رائحة كريهة في المكان الفلاني.

إذن إذا كان هؤلاء المخبرون يخبرون بقضية محسوسة، فهذا الخبر يسمى متواتراً، وبالتالي فإن القضايا العقلية وإن شئت فقل: القضايا العقدية فإنه لا يُدّعى فيها التواتر.

قال: **(لا إلى اعتقاد)** فإن هذا لا شك أنه لا يُلزم بصدقه ، فكون عيسى عليه السلام ابن الله أو أن الله ثالث ثلاثة هذه قضية متواترة عند النصارى، فهل هذا يعني أن الخبر صحيح؟ لا، لا شك أن هذا أكذب الكذب وأعظم الفرا.

تواتر عند الفلاسفة أن الحشر الأخروي هو حشرٌ روحاني لا جسماني، فلاشك أن هذا التواتر لا يدل على صحة الخبر؛ لأنه تعلق بأمرٍ علمي تعلق بأمرٍ عقدي.

كذلك لا يقال: إن كون الاثنين ضعف الواحد أو أن الواحد نصف الاثنين لا يقال: إن هذا خبرٌ متواتر؛ لأنه تعلق بقضية عقلية.

إذن الخبر المتواتر: هو ما تعلق بأمرٍ محسوس ، يقول الصحابة: رأينا النبي صلى الله عليه وسلم أو سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم فيتلقى هذا عنهم جماعة غفيرة، ثم يتلقى هذا عنهم جماعةٌ غفيرة إلى أن يبلغنا فهذا نسميه خبراً متواتراً.

قال: **(واستواء الطرفين، والواسطة في شرطه)** هذا الشرط الثاني يعني: أن يكون الذين حدثوا ، يبلغ الأمرعند من تلقى الخبرإلى حد العلم ، يعني الجزم والقطع كما سيأتي في الشرط الثالث لابد أن تكون جميع طبقات الإسناد قد كان فيها جم غفير يستحيل تواطؤهم على الكذب بمعنى: أنه لو كان الطبقة الأخيرة التي منها تلقيت الخبر والتي قبلها فيها عددٌ كبير لكن الطبقة الأولى لم يكن الذين باشروا الخبر أو باشروا القضية لم يبلغوا إلى هذا العدد، فإننا لا نسمي ذلك خبراً متواتراً، ولذلك مثلاً حديث: «إنما الأعمال بالنيات» ليس متواتراً لأنه في الطبقة الأولى والطبقة التي تليها، والطبقة التي تليها لم يكن قد حدَّث به جماعةٌ كبيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب، إنما لابد أن يكون في جميع طبقات الإسناد قد وجد هذا الشرط: أن يروي هذا الخبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

قال: **(والعدد)** لابد أن يكون هناك عدد يحدث بهذا الخبر، ولذلك اتفقوا على أن خبر الواحد والاثنين لا يكون متواتراً، فالخبر الذي رواه واحد أو اثنين، لا يكون متواتراً بل لابد أن يكون هناك عددٌ في كل الطبقات قد حدث بهذا الخبر، واختلفوا بعد ذلك في هذا العدد كم هو الحد الذي إذا حدث أهله بخبرٍ كان متواتراً.

قال: **(فقيل: أقله اثنان)** وهذا مخالف لما عليه جماهير الأصوليين، بل نُقِلَ الاتفاق

على أن خبر الواحد والاثنين لا يعد متواتراً.

(وقيل أربعة. وقيل: خمسة إلى عشرون، وقيل: سبعون، وقيل غير ذلك) الأقوال بالأعداد كثيرة أكثر من هذا بكثير، وكلها لا دليل عليها، كلها دعاوى تفتقر إلى دليل، لا دليل على أنه يشترط في التواتر أن يكون قد رواه العدد الفلاني، إنما الصواب هو أنه لا ينحصر في عدد.

قال: **(والصحيح لا ينحصر في عدد بل متى أخبروا واحداً بعد واحد)** يعني حال كونهم واحداً بعد واحد **(حتى يخرجوا بالكثرة إلى حدٍ لا يمكن تواطؤهم على الكذب حصل القطع بقولهم)**، يعني أصبح الخبر الآن متواتراً.

مثال ذلك: لو جاءك شخصٌ فقال: حصل اليوم أمر في وسط المدينة صار هناك هرج ومرج، أو سمعنا صيحة أو كذا، هذا جاءك الأول يحدث بهذا، وهذا الشخص الذي حدثك بهذا الخبر لا تعلم صدقه من كذبه، فماذا يفيدك هذا الإخبار؟ يفيدك الشك أو يفيدك الظن بحسب نظرك إلى هذا المخبر، فإن جاءك شخصٌ آخر الآن ارتفع هذا الظن عندك قليلاً، جاءك ثالث وحدثك بهذا الخبر القضية الآن ارتفعت، جاء الرابع والخامس والسادس والحادي عشر والعشرين ستأتي إلى لحظة من اللحظات سيصبح هذا الخبر بالنسبة لك قطعياً كأنك تنظر إلى الشمس، إذا وصلت إلى هذه الدرجة أو إلى هذا الحد من القطع، هنا أصبح الخبر متواتراً، وهذا يختلف من خبر إلى آخر وبحسب حال المُخْبِرِين، وبالتالي فلا يمكن أن نحصر الأمر بعدد، إنما يُحصر الأمر بأن هؤلاء حصل القطع بخبرهم، قد يكون بهذا الخبر عشرة وقد يكونون في ذاك الخبر عشرين، وهكذا.

إذن ليس هناك على الصحيح حدٌ معين أو عدد معين يكون الخبر به متواتراً.

وعلى كل حال: الأخبار المتواترة في الجملة تنقسم إلى قسمين:

١- تواترٌ لفظي.

٢- تواترٌ معنوي.

الأخبار التي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم وكانت متواترة تنقسم إلى هذين القسمين:

يكون التواتر لفظياً، ويكون التواتر معنوياً.

أما التواتر اللفظي أي: أنه يتواتر الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظٍ معين، وهذا في الحديث قليل ليس بكثير يوجد ولكنه ليس بكثرة الأخبارالآحاد، بل ولا يقارب ذلك أصلاً.

مثال ذلك: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» هذا الحديث رواه جم غفير فقط من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قيل: إنه رواه خمسون، بل قيل: إنه رواه سبعون، بل قيل: إنه رواه مائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فما بالك بالتابعين ، العددُ أكثر، فما بالك بأتباع التابعين.

إذن هذا الحديث قد تواتر تواتراً لفظياً، نفس هذا اللفظ قد جاء في أخبار كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

مثال ذلك أيضاً: «من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة» هذا حديث أيضاً متواتر رواه جم غفير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فمن بعدهم.

كذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مُبَلَّغٍ أوعى من سامع» إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة.

مثلاً: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وأمثال ذلك من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وهي كثيرة.

هناك قسم ثانٍ تواتر معنوياً: يعني الموضوع الذي تعلق به الحديث هذا روي كثيراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من قبل الصحابة ثم التابعين، ثم أتباع التابعين فمن بعدهم،

يعني: الموضوع الذي دار حوله الحديث لكن تارة بلفظ وتارة بلفظ آخر، وتارة بلفظ ثالث.

مثال ذلك: رفع اليدين في الدعاء ،كون النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء في غير المواضع التي ما كان يرفع يديه فيها جزماً كالصلاة مثلاً، إنما الدعاء مطلقاً أو في مواضع مخصوصة هذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة، ذكر بعضهم أنها تبلغ مائة حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إذن رفع اليدين في الدعاء نقول متواترٌ تواتراً معنوياً.

أيضاً مسح الخفين ، كون النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسح في الوضوء خفيه هذا أيضاً تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم روي عنه كثيراً بأحاديث كثيرة.

أيضاً أحاديث الميزان، أو أحاديث الحوض الأخروي.

بل كل ما عُلِمَ من الدين بالضرورة فلا شك أنه من المتواتر تواتراً معنوياً، كون الصلاة ذات ركعات معينة أو في أوقات معينة، أو أن صيام رمضان يكون في هذا الشهر أو من الوقت الفلاني إلى الوقت الفلاني، يعني من الفجر إلى المغرب وما شاكل ذلك، كل ذلك قد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم تواتراً معنوياً.

إذن تنقسم المتواترات إلى هذين القسمين: إلى ما هو متواترٌ لفظاً، وإلى ما هو متواترٌ معنًى.

وفي هذا يقول التاودي المالكي رحمه الله في نظم بعض ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول:

مما تواتر حديثُ مَنْ كَذَبْ ... ومن بنى لله بيتاً واحتسب

ورؤيةٌ شفاعةٌ والحوضُ ... ومسحُ خفين وهذي بعضُ

قال: **(وكذلك يحصل بدون عدالة الرواة وإسلامهم بقطعنا بوجود مصر)**

يعني أنه لا يشترط في الخبر المتواتر أي خبر كان أن يكون الذين رَوَوْهُ ثقاتاً ، أن يكونوا

عدولاً وذلك لأنه يُستغنى بالعدد عن النظر في أحوال الرواة، العدد أكبر في جزمنا بصدق هذا الخبر بكونه رواه من الثقات من رواه، فالعدد يغطي هذا الأمر، ويزيد عليه في الدلالة على صدق الخبر، فلو تواتر خبرٌ رواه فساق أو رواه كفار حتى ولكن عددهم كبير حتى إنه يجزم الناظر بمقتضى ما أخبروا به فإننا نقول: هذا الخبر صادق؛ لأنه قد تواتر، ومثل له بوجود بعض البلدان: كوجود دولة أو بلد اسمها مصر، أو وجود مدينة اسمها بغداد، فهذا أمر قطعي بالنسبة لمن لم يذهب إلى هناك بسبب تواتر الخبر بثبوت ذلك أن هناك بلد اسمها كذا وهناك مدينة اسمها كذا، ولاشك أن الأمر مع وجود الفسق أو الكفر في الخبر يحتاج إلى زيادةٍ في العدد بخلاف الأمر إذا كان الرواة عدولاً، وأظن أن هذا الأمر واضح.

أيضاً أنبه إلى أن هذا مثال فقط لأي خبرٍ مطلق أنه تواتر.

أما عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه لم يحصل قط لم يقع قط أن أخبر عددٌ يبلغ التواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل طبقات الإسناد وهم فساق أو وهم كفار، هذه مسألة تتعلق بأخبارٍ سوى أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، أما أخبار النبي صلى الله عليه وسلم فقد صانها الله عن أن يخبر بها بكل الطبقات منهم فساق فقط أو منهم كفار فقط.

قال: **(ويحصل العلم به ويجب تصديقه بمجرده)** العلم الذي أراده المؤلف -رحمه الله- هنا وأن هذا الخبر أفاده: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، فالخبر من حيث كونه خبراً يعني يفيد بمجرده الاعتقاد الجازم بما دل عليه الخبر، كما ذكرنا قبل قليل: تواتر الخبر عن وجود بلدٍ معين اسمها كذا، هذا يجعلني أجزم جزماً قاطعاً على أن هناك بلد اسمها كذا وكذا، إذن **(يحصل العلم به ويجب تصديقه بمجرده)** يعني بدون النظر إلى شيء خارجي من حيث كونه خبراً متواتراً، هذا يجعلني أجزم وأقطع وأعلم أنه خبرٌ صادق، ولو دفعتُ هذا الخبر عن نفسي فإنني لا أستطيع، إذا جاءك الخبر المتواتر فأردت أن تدفع التصديق عن نفسك فإنك لا تستطيع ، يلزمك لزوماً لا تستطيع الانفكاك عنه، وبالتالي هذا

مراد المؤلف في قوله: **(ويحصل العلم به ويجب تصديقه بمجرده)**.

قال: **(وغيره بدليل خارجي)** غيره: يعني غير المتواتر، إنما يجب التصديق به ويحصل العلم به يعني الاعتقاد الجازم بمضمونه بأمرٍ خارجي وهي القرائن كما سيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله.

قال: **(والعلم الحاصل به ضروري عند القاضي)** يعني: أبي يعلى الحنبلي، **(ونظريٌ عند أبي الخطاب الحنبلي)**.

العلم الضروري: هو الذي لا يحتاج إلى تأمل ونظر، وذلك ككون الواحد نصف الاثنين، هل إذا قلت لك: الواحد نصف الاثنين تحتاج تقول لي: انتظر دعني أفكر وأنظر وأتأمل؟ لا، هذا أمر ضروري يهجم على النفس هجوماً لا يستطيع الإنسان دفعه عنه لا يحتاج فيه المرء إلى تأمل ونظر.

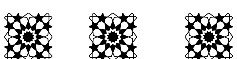
أما العلم النظري فهو ما يحتاج إلى تأمل ونظر وبحث في مقدمات مثلاً قبل أن يصل إلى حصول العلم.

والواقع أن هذا الخلاف قليل الفائدة والثمرة كما أنه يظهر والله تعالى أعلم أن الأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم منها ما تكون مفيدة للعلم الضروري كالمعلوم من الدين بالضرورة كمثل مثلاً : أن الصلوات خمس، هل هذا أمر يحتاج إلى تأمل وبحث ونظر حتى نصل إلى الجزم به؟ لا، هناك أخبار متواترة تفيد العلم النظري، لا تكتسب هذا العلم، أو الجزم أو أن هذا الخبر متواتر إلا بعد أن تنظر وتبحث.

مثال ذلك: أن ينظر طالب علم مثلاً في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة» هذا لا يفيد العلم الضروري من حيث هو، إنما يفيدك بعد تأمل ونظر وجمع للطرق تصل إلى أنه متواتر وبالتالي يفيدك العلم هاهنا، أصبحت إفادته للعلم النظري.

قال: **(وما أفاد العلم في و اقعة ولشخص دون قرينة أفاده في غيرها أو لشخص آخر)** يريد أن الخبر المتواتر الذي كان العدد فيه هو الذي جعلنا نقطع بثبوت هذا الخبر فإنه يكون إدراك الناس له وجزمهم به واحداً، وهذا صحيح فيما يفيد العلم الضروري لا النظري، يعني: يمكن أن نفصل في هذا فنقول: ما أفاد العلم الضروري من المتواترات فإن الناس يشتركون في العلم به ولا يتفاوت بين شخص وآخر، أما إذا كان العلم نظرياً فإن الناس يتفاوتون فيه، ولذلك ليس كل أحدٍ يجزم ويقطع مثلاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» لأنه لا يدري عن تواتره أصلاً، وصله الخبر لكن ما أفاده الجزم لعدم علمه بطرقه ورواته وإلى آخره، فلم يفده ذلك العلم.

إذن لابد من التفصيل في هذا المقام.



قال رحمه الله:

و(الآحاد)

ما لم يتواتر.

تعريفُ خبر الآحاد اصطلاحًا هو: ما لم يبلغ حد التواتر، ومر بنا ضابطُ التواتر، وأنَّ خبر المتواتر هو: الذي رواه جماعة عن جماعة تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وأن يكون مستند خبرهم الحس، ما لم يبلغ إلى هذه الدرجة من الكثرة فإنه يكون عندهم خبرًا آحادًا.

والمؤلف رحمه الله تناول في هذا الموضع عدة مسائل:

تناول مسألة إفادة خبر الواحد العلم وعدمَ ذلك.

وتناول أيضًا مسألةَ التعبد بخبر الآحاد عقلاً.

ثم ثالثًا: التعبدَ بخبر الواحد شرعًا.

والمسألة الأولى وهي: مسألة **إفادة خبر الآحاد العلم** قد مر بنا ما مراد أهل العلم بالعلم في هذا المقام ما هو؟ اليقين.

هل خبر الآحاد يفيد اليقين أو لا يفيد اليقين؟ هذه هي المسألة التي نبحثها، وينبغي التنبه هاهنا إلى أن المصنفين قد يتناولون هذا الموضع بصورةٍ عامة وقد يتناولون هذا الموضوع بصورةٍ خاصة، بمعنى: قد يتناولون الأخبار من حيث هي بغض النظر عن كونها مضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وهاهنا المجال رَحْب، هل خبر الآحاد يفيد العلم، أي: اليقين، أو يفيد الظن؟ الأمر في هذا سهل ولا يترتب عليه كبيرُ إشكال.

وبعضهم يتناول الموضوع مُريدًا به أخبار النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الخصوص وهذا في الحقيقة هو محل بحثنا، هل أخبار النبي صلى الله عليه وسلم التي ثبتت عنه رواها الثقات العدول عن بعضهم من أول الإسناد إلى آخره وسَلِمَ من الشذوذ والعلة، هل هذا الخبر إذا بَلَغَ المسلم أفاده علمًا؟ يعني: يتيقن أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قاله،

أم أن المقام لا يتجاوز أن يكون ظنًا؟

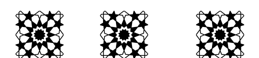
وقد علمنا الفرق بين ثلاثة أمور: الشك والظن والعلم.

الشك: أن يكون الاحتمال متساويًا يُحتمل في هذا الخبر أن يكون صدقًا ويُحتمل أن يكون كذبًا.

والظن: أن يترجح الصدق مع احتمال الكذب أو الخطأ، يمكن ألا يكون قد قاله القائل أقول أنا أظن أن فلان قال كذا وكذا، أظن أن هذا الشيء قد حصل، يعني: في الغالب أنه وقع ، الراجح أنه وقع ، لكن يبقى احتمال أنه لم يحصل.

واليقين أو العلم هو: أن يكون الأمر مجزومًا به، نعم فلانٌ قال، كما نقول مئة بالمائة.

والناس في هذه المسألة اختلفوا إلى ثلاثة أقوال أشار إليها المؤلف رحمه الله.



قال رحمه الله:

والعلم:

لا يحصل به.

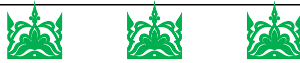
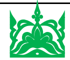
في إحدى الروايتين، وهو قول الأكثرين ومتأخري أصحابنا.

والأخرى: بلى.

وهو قول جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية.

وقد حُمِل ذلك منهم على ما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم ، وتلقته الأمة بالقَبول؛ لقوته بذلك؛ كخبر الصحابي.

فإن لم يكن قرينةٌ أو عارضه خبر آخر: فليس كذلك.

إذن عندنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو أن خبر الآحاد يفيد الظن مطلقًا احتفت به القرائن أو لم تحتف به، وهذا الذي نسبه إلى الأمام أحمد في إحدى الروايتين، قال: **(وهو قول الأكثرين ومتأخري أصحابنا)** متأخري الحنابلة، حينما نسبه إلى الأكثرين فإنه يريد أكثرية الذين كتبوا في أصول الفقه وأكثرهم من المتكلمين، ومن مشاهير من انتصر إلى هذا القول أبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين البصري المعتزلي.

إذن هذا قول مشهور عند المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة.

أمَّا القول الثاني: فهو أنَّه يفيد العلم مطلقًا، وهذا القول منسوبٌ إلى الظاهرية وقال به كما ذكر المؤلف جماعة من أصحاب الحديث.

وقولٌ ثالث: وإن كان المؤلف يميل إلى أنَّه هو القول الثاني، لكن المذكور في كتب أصول الفقه أنه قول مستقل أنه يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وهذا الذي ينص عليه

كثير من العلماء.

وينبغي أن ننظر هاهنا في مسألة وهي حال السلف رحمهم الله في تلقي الأخبار وفي الشيء الذي يحملون الأخبار عليه، أكانوا يجزمون بأنَّ هذا الخبر خبر النبي صلى الله عليه وسلم ويبنون على هذا اعتقادهم ويبنون على هذا التعبد لله جل وعلا، أو أنهم كانوا يقولون هذا خبرٌ وإن كان ثابتًا إلا إنَّه يفيد الظن.

الواقع أن الذي لا يشك فيه طالب علم أنَّ السلف الصالح كان معيارُ قطعهم بثبوت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم هو ثبوته عنه بالطرق المعروفة عند علماء الحديث، فمتى ما ثبت الحديث عندهم فإنهم يجزمون بثبوت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ويرتبون على ذلك آثاره، فإنْ تعلق الخبر بقضية عقدية فإنهم يعتقدون ذلك، وإذا تعلق الخبر بقضية تعبدية فإنهم يتعبدون لله جل وعلا بذلك دون تردد، بل وينكرون أشدَّ الإنكار على من خالف حديث النبي صلى الله عليه وسلم الثابت عنه.

والحقيقة أنهم لم يكونوا يفرقون بين خبر متواتر وخبر آحاد، يبقى أنَّ هذا التقسيم في واقع تصرفات السلف رحمهم الله أنَّه تقسيمٌ لا يتجاوز أن يكون نظريًا غالبًا، تقسيم نظري، أمَّا من حيث التطبيق والعمل والقبول والالتزام فإنَّ واقع السلف أنهم لم يكونوا يفرقون بين خبرٍ كَثُرت طرقه وبين خبر قلت طرقه إذا كان ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، والشواهد على هذا أكثر من أن تحصر، ولأجل ذلك الصحيح الذي لا شك فيه أنَّ خبر الآحاد إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكم علماء الحديث عليه بالقبول فإنَّه يفيد العلم سواءً قلنا احتفت به القرائن أو لم تحتف به القرائن.

مسألة القرائن مسألة غير منضبطة، بعضهم إذا جاء إلى مسألة القرائن خَصَّ ما ثبت في الصحيحين يقول: كالذي ثبت في الصحيحين لتلقي الأمة هذين الكتابين بالقبول، والواقع أنَّ أخبار الصحيحين في أعلى درجات الصحة ولا شك وفي أعلى درجات إفادة

العلم واليقين، وهذا لا يُختلف فيه ولكن ماذا عن غير أحاديث الصحيحين، حديث مروي عند أحمد أو النسائي أو ابن ماجه بإسناد صحيح؟! وبعضهم يقول: تلقته الأمة بالقبول، هذه الكلمة أيضًا تحتاج إلى توضيح هل المراد بتلقي الأمة للخبر بالقبول، وكونُ الخبر مجمعًا عليه يعني مجمعًا على موضوعه؟ إذن صار الاحتجاج بالإجماع، ولم يكن لصحة الخبر أثرٌ في قبوله وهذا خارج عن محل البحث، كم من المسائل التي وقع بها خلاف وقد ثبتت فيها حجةٌ صحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، هل يتوقف الإنسان في قبول ذلك أو على الأقل يقول الخبر مَظنون وبالتالي فإنه لا يُفيدني العلم.

الواقع أنَّ السلف رحمهم الله لم يكونوا على هذا النهج بل متى ما ثبت الخبر عندهم فإنَّ تصرفاتهم تدل على أنَّه مفيدٌ عندهم للقبول، ويرتبون على ذلك الآثار التي تلزم على صحة الخبر .

أعود فأقول إن كان لا بد من إضافة كلمة (القرائن) فالقرينة هي: ثبوت الخبر عند علماء الحديث المتخصصين الذين إذا حكموا على الحديث بأنه صحيح فإنهم يتكلمون عن علم، متى ما كان الخبر كذلك فإن هذه القرينة كافية في إفادة العلم واليقين، والدلائل على هذا كثيرة من كتاب الله جل وعلا، ومن سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن الإجماع.

أما من القرآن فإن الله تعالى يقول:﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التوبة:١٢٢]، والطائفة في اللغة قد تطلق على الواحد، وعلى الأقل لا يشترط أحد في الطائفة أن تبلغ درجة التواتر، وهاهنا أمر الله جل وعلا هذه الطائفة التي تفقهت في الدين أن ترجع إلى قومها لتنذر فيحذروا، ولا شك أن فائدة الإنذار هو تلقي الأخبار بالقبول وعدم التردد في الانصياع إذا جاء خبر الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يفرق جل وعلا هنا بين خبر وخبر استفادته هذه الطائفة.

ويدل على هذا ثانيًا من القرآن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[الحجرات:٦] وفي القراءة الأخرى (فتثبتوا) وذلك يدل على أن الخبر إذا جاء من طريق العدل غير الفاسق فإنه لا حاجة إلى التبين بل ينبغي قبوله مباشرة، وإلا لكان قوله جل وعلا (فاسق) لغواً لا فائدة فيه، لو كان الواقع أنه ينبغي التثبت في خبر الثقة وخبر الفاسق لكان ذكر (الفاسق) لغواً وكتاب الله جل وعلا يُصان عن اللغو.

أما من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فعندنا سنة قولية وعندنا سنة فعلية وعندنا سنة تقريرية، وكلها مفيدةٌ أن أخبار الآحاد الثابتة مفيدةٌ للعلم والعمل معًا.

أما السنة القولية فقول النبي صلى الله عليه وسلم: «نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها وربما مُبَلَّغ أوعى من سامع» وفائدة التأدية لا شك أنَّها قيام الحجة ولزوم العمل على السامع وأعني على الذي تلقى الخبر، وإلا لما كان لهذه التأدية ولهذا البلاغ فائدة.

وأما من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل الآحاد إلى الآفاق، يرسل رسولاً واحدًا إلى أمة من الناس يلتقي كبراءها الملوك والسلاطين ويبلغهم دعوة النبي صلى الله عليه وسلم وتكون الحجة قامت عليهم بذلك، والنبي صلى الله عليه وسلم كان يُجاهدهم في الله يستحل دمائهم وأموالهم بناءً على قيام الحجة عليهم بخبرٍ واحد، أو إذا عادَ إليه هذا الواحد فبلّغه أنهم ما قبلوا الدعوة، بل ترتب على خبرِ الواحد ما هو أعظمُ من ذلك وهو أنَّ هؤلاء إذا ردُّوا دعوة النبي صلى الله عليه وسلم التي وصلتهم بخبرٍ واحد فإنَّهم يكونون في الآخرة من الخاسرين يكونون من الخالدين في النار أبدًا، فهل يكون الأمر إذا كان بهذه المثابة مفيدًا للظن فقط! هذه سنة فعلية.

كذلك النبي صلى الله عليه وسلم قَبِل أخبار الآحاد في حوادث شتى وما كان يتردد صلى الله عليه وسلم إذا أخبره أحد من أصحابه بخبر بقبول خبره، وذكر ابن القيم رحمه الله أنَّ الحوادث في ذلك عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه كثيرة جدًا تبلغ مائة موضع أو

أكثر، ولولا الإطالة يقول لسقتها.

وأما من التقرير فأيضًا عدة حوادث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أفادتنا تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على قبول خبر الواحد، من ذلك: قصة أهل قباء مع تحويل القبلة كانوا قبل بلوغهم الخبر إلى مسامعهم أن القبلة قد تحولت إلى الكعبة، كانوا يصلون إلى جهة الشمال، إلى جهة الشام، إلى بيت المقدس، فدخل عليهم داخل وصاح فيهم أن القبلة قد تحولت إلى الكعبة فماذا صنعوا؟ تحولوا في داخل الصلاة من جهة الشمال إلى جهة الجنوب.

والسؤال الآن حينما ابتدؤوا صلاتهم جهة الشام أكانوا على علم ويقين أم لا؟

كانوا على علم ويقين، وما كانوا ليتركوا هذا العلم واليقين إلا لأجل علم ويقين مثله، فتركوا الشيء المتيقن إلى شيءٍ متيقن مع أنه ما وصلهم إلا بخبر واحد، وكان المقام في شيءٍ يستحق أن يُحتاط فيه ألا وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات.

أقول مثل هذه القصة لا شك أنها تبلغ النبي صلى الله عليه وسلم عادة وأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك.

خذ مثلاً آخر وهو في قصة تحريم الخمر، قبل أن ينزل تحريم الخمر كانت الخمور آنيتها أموالاً محترمة وبالدليل القطعي يجب الحفاظ على الأموال المحترمة، والتبذير والإسراف محرم، فلمّا صاح صائحًا في المدينة أن الخمر قد حُرمت ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنهم قاموا إلى آنية الخمر فكسروها، أتلفوا هذه الخمور وآنيتها التي كانت أموالاً محترمة بيقين وما كانوا رضي الله عنهم ليتركوا يقينهم إلا ليقين مثله، وإلا فهم أبعدُ ما يكونون عن أن يتلاعبوا بأموال محترمة وحاشاهم رضي الله عنهم.

إذن دل هذا على أن خبر الواحد أفاده العلم واليقين.

أما الدليل الثالث وهو الإجماع فإن إجماع الصحابة رضي الله عنهم قد قام على أن خبر الواحد يفيد العلم، فكان الخبر يأتي إلى الصحابي من صحابي مثله أن النبي صلى الله عليه

وسلم قال كذا أو قال كذا فكان يقبل منه مباشرة ولا يتردد في قبوله كما سيأتي من أمثلة إن شاء الله.

وكذلك إجماع من بعدهم من السلف الصالح ونحن نجزم أنَّ القرون الثلاثة الذين هم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعهم ومن بعدهم من أتباع التابعين أنَّهم ما كانوا يترددون في قبول الخبر أو على الأقل يثيرون حوله شبهة في أنه مظنون وليس مقطوعًا به مع ثبوت الخبر عندهم والحكم على إسناده بالصحة، فإنَّ هذا ما كان عندهم ألبتة، بل كانوا مباشرة يقولون إذا صح الحديث فهو مذهبي وينكرون ويهجرون من خالف حديثًا واحدًا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يبنون ذلك على تواتر إنما يبنونه على كونه صحيحًا.

إذن معيار القَبول والعلم وإفادة اليقين عند السلف إنما هو الثبوت لا التواتر، متى ما ثبت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه عندهم مفيد للعلم والعمل معًا، فهذا من الأمر المهم الذي ينبغي أن يتنبه طالب العلم إليه فإن المقام مقام عظيم.

أهل الكلام والبدع لهم ولعٌ شديد بتقسيم الأخبار ثم الإغارة على أخبار الآحاد وزَعْمِ أنها لا تتجاوز أن تكون ظنونًا، أخبار الآحاد ظنون ، حديث صحيح حكم علماء الحديث عليه بالصحة والثبوت ويأتي ويتعامل معه -كما يقولون- بطرف أصابعهم حديث مظنون، بل قال بعضهم وهو من أئمتهم: إنه لا يتجاوز أن يكون تخرصًا، هكذا قيمة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أنها تَخَرُّص، ويترتب على هذا لازمٌ خطير وهو أن يكون مجمل الشريعة مظنونًا، شريعة محمد صلى الله عليه وسلم خاتمة الشرائع والتي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم من ربه وهي التي لزمت جميع الناس منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة، هذه الشريعة ستصبح شريعة مظنونة لا قطعية؛ لأن عامة الأخبار وأكثرها آحاد ليست متواترة، أكثر أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم آحاد فهذا يعني أن

هذه الشريعة أصبحت شريعة مظنونة، ثم رتبوا على هذا أن أخبار الآحاد لا تُقبل في باب الاعتقاد، جاء عندنا حديث صحيح يفيد اتصاف الله جل وعلا بصفة، أو يدل على ثبوت شيء من أمور الآخرة، أو يتعلق بالملائكة، أو ما شَاكل ذلك من مباحث الاعتقاد، قالوا: العقيدة موضوع قطعي، وبالتالي فلا يمكن أن نقبل فيه إلا خبراً قطعياً، وبالتالي فإنهم عزلوا أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الثابتة الصحيحة إذا لم تَصِلْ حد التواتر عزلوها على أن تكون مُستفادًا منها في باب الاعتقاد، ولا شك أنَّ هذا مسلكٌ باطل ومسلكٌ رديء، واستدل هؤلاء على قولهم بأن خَبَرَ الواحد يحتمل الخطأ، يمكن إذا أخبر شخصٌ بخبر أن يكون قد أخطأ، أو نسي، أو حتى يمكن أن يكون قد كذب في هذا الخبر، وبالتالي كيف تقولون إنه يفيد العلم واليقين؟!

هل إذا أمسكك شخصٌ الآن خارج المسجد وقال لك: حصل كذا وكذا في البلد الفلانية، هل يكون خبره عندك قطعيًا؟ في أحسن الأحوال ستقول إنه أفادني الظن كذلك الشأن في حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

إذن أعظم حجة لهم هي قياس أخبار النبي صلى الله عليه وسلم الثابتة على عامةِ الأخبار والروايات أو شهادات الشهود في إفادتها الظن لاحتمال الخطأ، ولا شك أنَّ هذه عِلَةٌ عليلة وحجة ضعيفة، وذلك أن هذا القياس قياس مع الفارق، بل أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم تدل أربعة أمور على إفادتها العلم واليقين وليست هذه موجودةً في أخبار آحاد الناس، نعم أخبار آحاد الناس قد تفيدك علمًا، وقد تفيدك ظنًا، وقد لا تفيدك علمًا ولا ظنًا بل تجزم بكذبها، لكن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم لها شأنٌ خاص فقد استفادت العلم من أربع جهات تنبه لها :

أولاً : من جهة المخبِر.

وثانيًا : من جهة المخبَر.

وثالثًا : من جهة المخبَر به.

ورابعًا : من جهة المخبَر عنه.

إذن عندنا أربعة أمور استفادت أخبار الآحاد الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم العلم واليقين من جهتها .

أولاً من جهة المخبِر.

من الذي أخبرنا بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ؟ من الذي بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال؟ أو أنه فعل أليس أولئك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؟ ومن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ؟ أليسوا أبر الأمة قلوبًا وأعمقها علمًا وأقلها تكلفًا؟ أليسوا الذي أختارهم الله لحفظ هذه الشريعة وحمل أخبار النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأمة؟ فهل يكون خبرهم بعد ذلك إذا قال صحابي جليل إذا قال ابن عمر أو ابن عباس أو جابر أو عائشة رضيَ الله عنهم سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول أو رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل أترون أنه سيخبر بشيء لا يتيقنه؟ إنما يرمي به رميًا ويتخرصه تخرصًا؟ أهذا الظن بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ؟! لا واللهِ، انظر أنت إلى أعظم شخص تحبه وترى أنه متصفٌ بالحفظ والفهم والعلم والدين أخبرك خبرًا، من تمثلون؟ أنا أقول مثلاً رأيت لو أن الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله؟ ومن هو الشيخ عبد العزيز بن باز؟ الكل متفق من الموافق والمخالف على أنه من أعظم علماء هذا العصر رحمة الله عليه أرأيت لو أن الشيخ عبد العزيز أو غيره من العلماء الكبار قال لك يا فلان أنا سمعت فلانًا يقول كذا وكذا، أجبني ما الذي أفادك هذا الخبر؟ هل تقول واللهِ خبرك شيخ عبد العزيز سبعين في المائة ، بالكاد ثمانين، أو أنك تجزم مثل ابن باز في علمه وتقواه وحفظه واحتياطه أنه لا يمكن أن ينقل لي خبراً إلا وهو متثبت منه.

دعونا نرتقي قليلاً ليس الشيخ ابن باز أخبرني بهذا الخبر ، أخبرني بهذا الخبر ابن تيمية

قال لي سمعت كذا أو رأيت كذا ما الذي يفيدني هذا الخبر وأنا اعرف من هو ابن تيمية؟ دعونا نرتقي أكثر أخبرني بهذا الخبر ابن عبد البر مثلاً وأنا أعرف إمامة هذا الرجل وقدره في العلم والحفظ والتقوى والتثبت وقال سمعت وقال رأيت كذا وكذا، على أي شيء سأحمل هذا الخبر هل على محمل العلم واليقين أو على محمل الظن؟ ما رأيكم إن كان الذي أخبرني بهذا الخبر الإمام الشافعي، الشافعي محمد بن إدريس رحمه الله تعلمون من هو الشافعي؟ أحد أفراد الدهر علمًا وحفظًا وتقوى، قال لك يا فلان أنا سمعت فلانًا يقول كذا وكذا ما رأيكم؟ ما الذي يفيدك هذا الخبر؟ أنا أظن أني أنا لو أخبرني الشافعي بخبر فإنني أقدمه على ما أراه أنا بنفسي أو أسمعه بنفسي لأنه الشافعي.

ما رأيكم إذا كان الذي أخبرنا بهذا الخبر ابن عباس رضي الله عنه أو جابر أو عائشة أو عمر رضي الله عنهم هل هناك مجال للتردد في الجزم بصحة هذا الخبر؟ لا شك أنه لا يمكن التردد في خبر رواه مثل هؤلاء العظماء.

ثم الذين رووا بعدهم التابعون يروي هذا الخبر إمام من أئمة التابعين الثقاة العدول الذين تربَّوْا في مدرسة الصحابة، ثم الذي يروي عن التابعين رجلٌ من أتباع التابعين تربى في مدرسة التابعين، ثم قد يكون الإسناد ثلاثيًا قد يكون رباعيًا، أيضاً أحد هؤلاء الكوكبة الشريفة المنيفة يخبروننا بكلام جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً منه أو فعلاً أو تقريراً، هل نقيس هذا الخبر على خبر رجل في الشارع لا نعرفه؟ لا يمكن أن يكون هذا القياس قياسًا صحيحًا.

أنا أسألكم الآن : طلاب العلم، الشافعية مثلاً إذا قرأوا في الكتب قال المزني قال الشافعي رحمه الله كذا وكذا ماذا يقولون؟ الآن هذا المزني واحد أم تواتر ؟ واحد، المزني يقول قال الشافعي ، كل فقهاء الشافعية بل كل فقهاء الإسلام أي شيء أفادهم هذا الخبر؟ هل يقطعون أن الشافعي قال بناء على نَقْلِ المزني أم لا؟ نعم، هذا الواقع ولا يستطيع أحد

إنكاره فلمَ هنا أفاد العلم وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم التي رواها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من أهل القرون المفضلة أفادت الظن.

إذن استفادة أخبار الآحاد العلم من جهة المخبِر بها وهذا يدل على أنه خبر خاص ليس كخبر آحاد الناس.

ثانيًا: من جهة المخبَر -على زنة اسم المفعول- من الذي تلقى هذه الأخبار ونقحها ونظر فيها وحكم عليها أليسوا علماء الحديث؟ أليسوا الأئمة النقاد الفحول الذين هم أعلم الناس وأخبرهم بحديث النبي صلى الله عليه وسلم ؟ أليسوا الذين أفنوا أعمارهم في تتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم ؟ يُمضي الإنسان شطر حياته، بل ربما كل حياته في تأمل وتتبع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم حتى صار لهم مَلَكَة، حتى صار لهم دربة بمعرفة حديث النبي صلى الله عليه وسلم وتمييز صحيحهِ عن سقيمه، حتى إنَّهم ربما رحلوا شهرًا أو أكثر في سبيل تحصيل حديثٍ واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أُناس قيَّضهم الله جل وعلا للحفاظ على هذا الإرث العظيم الذي هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم، أيكون خبر مَرَّ على هؤلاء الأئمة مرحلة من التنقيح والتدقيق ثم حكموا على الحديث بأنه مقبول، أيكون خبرٌ تجاوز هذا الامتحان من قبلهم خبرًا مفيدًا للظن؟ هؤلاء أئمة ليس شأنهم بالهين، تجدوا هؤلاء الأئمة، تجد شعبة مثلاً رحمه الله يقول فلان الراوي روى ألف حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أخطأ في خمس كلمات انظر إلى حفظه إلى أي درجة! يحفظ كل أحاديث هذا الرجل ويعرف لك ما أخطأ فيه.

تجد الأمام أحمد تجد ابن المديني تجد يحيى تجد الدارقطني، تجد هؤلاء الأئمة قد نظروا في هذا الحديث ودققوا فيه ونقحوه حتى أفادوك أنه خبر صحيح، ألا يفيد العلم واليقين بعد ذلك؟!

أما الجهة الثالثة فهي من جهة المخبَر به.

ما الذي حملته هذه الأخبار الآحاد إلينا؟ أليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أليس قول النبي صلى الله عليه وسلم ؟ وهل كلام النبي صلى الله عليه وسلم وحديثه يشتبه بغيره عند الخبير به؟ الجواب: لا، كلام النبي صلى الله عليه وسلم عليه من النور والبهاء والجلالة ما يجعله متميزاً عن غيره عند أهل الخبرة به، لا يشتبه كلام النبي صلى الله عليه وسلم بكلام أحد الناس في جماله وفي بلاغته وفي نور النبوة الذي يظهر منه فكيف يقال بعد ذلك إنَّ هذا الخبر يمكن أن يكون ليس يقينيًا عن النبي صلى الله عليه وسلم ؟ وقد ميزه علماء الحديث الذين يعرفون حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك علماء الحديث الذين تمكنوا فيه ربما ينظرون في الحديث متنًا دون إسناد ويقولون هو حديث صحيح أو غير صحيح من ألفاظه، يقول : مثل هذا لا يتكلم به النبي صلى الله عليه وسلم، صيارفة ، الآن لو ذهبت إلى صاحب الذهب ، صيرفي صنعته الذهب وأعطيته قطعة ، انظر هذه ذهب بكم تساوي؟ بمجرد النظر فيها يقول لك : هذه قطعة حديد ليست ذهباً ، تقول ما الدليل؟ يقولك يا ابني اذهب أنا صنعتي هذه صنعتي هذه خبرتي أنا أعلم أن هذا ليس ذهبًا ، بمجرد النظر أعرف أن هذا ليس ذهباً، فأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم لا تشتبه بغيرها عند العالم بها.

الجهة الرابعة من جهة المخبَر عنه.

عن أي شيء أخبرت هذه الأخبار أليست عن دين الله وشرعه وأسمائه وصفاته وحقوقه على عباده؟ إذا كان ذلك كذلك إذا كانت مُخْبِرَةً عن دين الله فلنعلم أن دين الله عز وجل محفوظٌ بحفظ الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر:٩] فمن حِفْظِ الله جل وعلا لدينه أن يحفظ سنة النبي صلى الله عليه وسلم عن أن تدخلها الدواخل ، وإذا دخل أي شائبة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم فإن الله يقيض من علماء الحديث من يكشف ذلك ويبينه.

إذن أخبار الآحاد متميزة عن أي أخبار أخرى من هذه الجهات الأربعة، تأملها يا رعاك الله فإنها تدلك على أن أخبار الآحاد استفادت العلم واليقين من جهتها: من جهة المخبِر، والمخبَر، والمخبَر به، والمخبَر عنه.

وبالتالي فحذارِ من أن يلتبس عليك هذا المقام العظيم، متى ما ثبت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فقل : على الرأس وعلى العين سواء تعلق بمسألة عقدية، أو تعلق بمسألة تعبدية، أو تعلق بأخلاق، كل ذلك متى ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يفيدك يا أيها المسلم العلم والعمل.

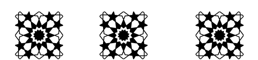
وأما الذين قالوا : إنه لا يتجاوز أن يكون مفيدًا للظن فنقول أنتم تخبرونا بحالكم أنتم أفادكم الظن؛ لأنَّ حقيقة الأمر أنكم انشغلتم عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولو أنكم جعلتم همتكم في تتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم ودرسه وتدبره والاستفادة منه وتتبعه لأفادتكم العلم كما أفادت أهل السنة؛ لأن كون الخبر يفيد العلم أو الظن قضية نسبية، رب خبر يفيدني علمًا ويفيدك ظنًا، ولذا العبرة بأهل السنة بأهل حديث النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نجزم أنها أفادت علماء الحديث والسنة العلم واليقين، وأما من انشغل بقواعد فلسفية وقواعد منطقية عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم فهذا ليس كلامه حجة على الناس إنما هو يُخبر عن نفسه، والله تعالى أعلم.

قال: **(وهو قول أكثر الأكثرين ومتأخري أصحابنا، والأخرى بلى وهو قول جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية، وقد حُمل ذلك منهم على ما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم وتلقته الأمة بالقبول لقوته بذلك، كخبر الصحابي)** يقول كخبر الصحابي، كما أن الصحابي إذا أخبر تابعيًا بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن كونه صحابيًا يقوى الخبر ويجعله يقينيًا عند التابعي، كذلك يقول تلقي الأمة بالقبول له يفيده القوة ويجعله يقينيًا وسبق التعليق على هذه الجملة. قال: **(فإن لم يكن قرينة أو عارضه**

خبر آخر فليس كذلك)، قوله: **(أو عارضه خبر آخر)** الواقع أنه لا يمكن أن يحصل تعارض بين خبرين صحيحين ثابتين، مستحيل، الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تتعارض، الآيات في القرآن لا تتعارض، الآيات والأحاديث لا تتعارض، هذه قاعدة يجب أن تكون مُسَلَمة عند كل مسلم، لا يمكن أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم حديثين يعارض أحدهما الآخر ولا يمكن التوفيق بينهما ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾[النساء:٨٢]، أمَّا لأنه - أعني كلام الله وأعني سنة النبي صلى الله عليه وسلم - فإنهما وحي من الله والمصدر واحد كله جاء من عند الله جل وعلا.

إذن لا يمكن أن يكون هناك تعارض ، فلا يُسَلَّم أنَّ هناك خبرين متعارضين لا يمكن أن يكون ذلك إنَّما يمكن أن يحصل توهم ، تعارض، يعني: يمكن أن يحصل توهم ، تعارض، يعني: يمكن أنا لقلة علمي وكثرة جهلي أنظر فأقول : هذا الحديث يُشكل على ذاك، ظاهر النظر أو بادئ الرأي فيه شيء من التعارض مع جزمي بأنه في الحقيقة لا تعارض، إنما أنا لم أفهم جيدًا هذا وهذا أو أن يكون أحد الخبرين غير ثابت، أما أن يكون حديثٌ وحديث كلاهما صحيح وتكون النتيجة أنَّ هذا معارض لهذا فإن هذا لا يمكن أن يحصل، وبالتالي فإنه بحسن التأمل والتدبر يتبين التوفيق بين الخبرين وبالتالي زال هذا القيد، أو أن يترجح أحد الخبرين على الآخر بأن يتبين أنَّ في أحد الحديثين علة تمنع من صحته وبالتالي زال التعارض.

إذن قضية التعارض التي ذُكِرَتْ قضية مؤقتة في نظر العالم فإذا بحث ونظر فإنه سيتجلى له: إما التوفيق بين الخبرين، أو ترجيح أحد الخبرين على الآخر؛ لعلة في حديث آخر لا بد ، ما هناك حل ثالث، أو أن يتبين أن أحدهم منسوخ وهذا خرج على أن يكون معارضًا لما لم يُنسخ.



قال رحمه الله:

وقد أنكر قومٌ جواز التعبد به عقلاً؛ لاحتماله.

وقال أبو الخطاب: يقتضيه.

والأكثرون: لا يمتنع.

هذه مسألة أخرى وهي **مسألة جواز التعبد بخبر الآحاد عقلاً**، والحقيقة أنها مسألة لا ثمرة لها.

هل العقل يوجب التعبد بخبر الآحاد؟ أو يجيز التعبد بخبر الآحاد؟ أو يمنع التعبد بخبر الآحاد؟

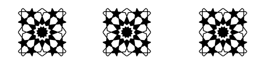
قال: **(أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً)** وسبب ذلك قال **(لاحتماله)** وهذا ما ذهب إليه الطوائف من أهل البدع كالجُبّائي المعتزلي والأصمّ وابن عُليّة وقال به غيرهم، وذلك لأنهم قالوا: إن التكليف بما ليس بمقطوعٍ بصحته قبيح، والقبيح ممتنع في حق الله جل وعلا ، مستحيل في حق الله.

إذن يمتنع أن يُتعبد بخبر الواحد.

والقول الثاني: هو المقابل له وهو قول أبي الخطاب الحنبلي، قال: **(يقتضيه)** يعني: يجب قبوله عقلاً، وسبب هذا القول أو دليله أو حجته أن خبر الواحد يفيد الظن فهو الاحتمال الراجح، والعمل بالراجح واجب.

والقولُ الثالث: وهو قول الأكثرين وهو أنه قال: **(لا يمتنع)** يعني: أنه جائز ، يجوز عقلاً أن يتعبد الله الناس بخبر الواحد، وهذا هو الأقرب أنه من جهة العقل المسألة جائزة ، يجوز أن يتعبد الله جل وعلا الناس بخبر الواحد.

لكن على كل حال سواء قلنا بالأول أو الثاني أو الثالث ما الثمرة؟ لا ثمرة، العبرة بالسمع .



قال رحمه الله:

فأما (سمعًا) فيجب عند الجمهور.

وخالف أكثر القدرية.

وإجماع الصحابة على قبوله يرد ذلك.

ما حكم التعبد بالشرع؟ ما هو حكم التعبد بهذه الأخبار من جهة الشرع؟

وهذه هي المسألة الثالثة حكم التعبد بخبر الآحاد سمعًا.

قال: فأما سمعًا يعني هل الشريعة أوجبت أو لم توجب على الناس التعبد بخبر الواحد؟

قال: **(يجب عند الجمهور وخالف أكثر القدرية)**.

القدرية قسمان:

١- قدرية أولى أو متقدمة ، وهم الذين أنكروا علم الله عز وجل وكتابته فضلاً عن المشيئة والخلق.

٢-القدرية المتأخرون: وهؤلاء هم المعتزلة هؤلاء خالف أكثرهم في وجوب التعبد بخبر الواحد، ولا شك أن هذا القول في غاية البطلان، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم يدل على بطلان هذا القول وعلى وجوب التعبد، وأنه إذا وصل الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى أي مسلم وكان خبرًا صحيحًا فإنه يجب عليه أن يقبله بقبول حسن وأن يعمل بمقتضاه سواء تعلق بقضية عقدية، أو تعلق بقضية تعبدية.

والآثار في هذا عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كثيرة، هذا أبو بكر رضي الله عنه يخبره محمد بن مسلمة و كذلك المغيرة رضي الله عنهم جميعًا يخبرون أبا بكر أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ورَّثَ الجدة، أعطاها من الميراث نصيبًا، فأخذ بقولها مع أنَّ قولها لم يصل إلى حد التواتر، هذا عمر رضي الله عنه أخذ بقول عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في قضية المجوس، في قضية أيضًا طاعون عمواس لما قدموا إلى الشام ، قبِل وهو واحد،

عبد الرحمن بن عوف خبره خبر واحد، قَبِلَهُ وعمل به.

كذلك عمر رضي الله عنه قَبِلَ خبر أبي موسى وأبي سعيد رضي الله عنهم جميعًا في شأن سنة الاستئذان عندما استأذن ثلاثًا بلغه - أعني أبا موسى - أن هذه السنة النبي صلى الله عليه وسلم يستأذن ثلاثًا ثم ينصرف فقبل خبرهما، فهذا يدل على أن إجماع الصحابة يدل على قبول ذلك وعلى أنه يجب أن يتعبد الإنسان بما يصله من الأخبار الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قد يقول قائل : في هذا الأثر إشكال وهو أن عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى مباشرة لما استأذن ثلاثة ثم انصرف دعاه قال لماذا انصرفت؟ قال إنك لم تجبني والنبي صلى الله عليه وسلم أمر بكذا وكذا فقال: إن لم تأتني بمن يشهد معك وإلا أوجعتك ضربًا فذهب إلى جماعة من الأنصار فقام معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه وشهد أن هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم فَقَبِل عمر حين إذن، قالوا : إذن هذا يشكل، عمر ما قبل خبر واحد وهو أبو موسى!

والجواب عن هذا يقال: أولاً عمر رضي الله عنه لم يُكذِّب أبا موسى ولكن فعل ذلك من باب السياسة الشرعية حتى يحتاط الناس في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والرواية عنه.

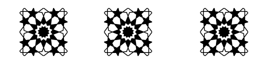
ثم يقال ثانيًا: نحن لا نمنع أن يحصل عند الإنسان تردد في قبول خبر معين إما لظنه أنه أخطأ، أو قامت عنده قرينه تدل على عدم صحة الخبر نحن لا نمنع من ذلك وليس كل خبر من كل أحد يفيد العلم نحن نتكلم عن خبر تحقق الإنسان من ثبوته أرأيتم عمر رضي الله عنه توقف في قبول هذا الخبر؛ لأنه مروي من طريق رجل واحد، قال لأن خبرك خبر واحد؟ لا إنما حصل عنده تردد في قبول هذا الخبر على وجه الخصوص فقط ولا يدل هذا على قاعدة مضطردة عنده.

ثم إننا نقول : إنَّ هذا الأثر حجةٌ عليهم وليس حجةً لهم من جهة أن عمر رضي الله عنه قَبِلَ بعد ذلك الخبر حينما أصبح الراوي اثنان، والسؤال هل أصبح الآن في درجة التواتر؟ لم يخرجا عن حد الآحاد، فهذا إذن حجة عليهم وليس حجة لهم.

على كل حال موضوع أخبار الآحاد أنا أتمنى أنَّ طالب العلم يدرسه دراسة فاحصة وجيدة؛ لكثرة الاضطراب والخلط فيه، وأوصيك في هذا بقراءة ما جاء في كتابين إذا أردت أن تَضْبِطَ هذا الموضوع وِفقَ نَهْجِ السلف الصالح.

أولاً: ما جاء في ((مختصر الصواعق)) لابن القيم رحمه الله فإنَّه من أحسن المواضع في تحقيق هذا المقام والإجابة عن إشكالات المخالفين.

وأيضًا: أوصيك بكتاب ((جوابُ الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية)) لابن تيمية رحمه الله هذا الكتاب مفقود إلا جزء يسير طُبِعَ حديثًا وفيه تحرير ماتع لهذا الموضوع، قطعة يسيرة موجودة منه، ولكن فيها تحريرٌ جيد لهذا الموضوع.



قال رحمه الله:

وشروط الراوي أربعة:

الإسلام فلا تقبل رواية كافر ولو ببدعة.

إلا المتأول إذا لم يكن داعية في ظاهر كلامه.



انتقل المؤلف رحمه الله تعالى إلى **الشروط التي يجب توفرها في الراوي**، مر بنا ما يتعلق بانقسام الخبر إلى متواتر وآحاد وأنَّ الآحاد إذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنَّه واجب القبول، وهنا يأتي كيف يكون الخبر واجب القبول؟ أجاب رحمه الله تعالى أن الراوي لحديث النبي صلى الله عليه وسلم لابد أن تتوفر فيه شروط أربعة في كل راوٍ يروي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الموضوع من المسائل المشتركة بين أصول الفقه، وأصول الحديث، أو مصطلح الحديث وهو بعلم مصطلح الحديث ألصق ولذا أهل الحديث له أضبط فمن شاء أن يتقن هذه المسائل فعليه بكتب بمصطلح الحديث فإن طرح علماء الحديث لهذا الموضوع لا شك أنَّه أضبط من طرح علماء الأصول.

قال: **(شروط الراوي أربعة)** هذه الأربعة باختصار هي:

الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط.

وفصل المؤلف الكلام في كل واحد من هذه الشروط.

قال: **(فلا تقبل رواية كافر ولو ببدعة إلا المتأول إذا لم يكن داعيةً في ظاهر كلامه)** الكافر الذي هو غير المسلم جمهور العلماء على أنه لا تقبل روايته بحال سواءً أكان كفره كفر تأويل أو كفر عناد، قال بعض أهل العلم: إنه إن كان كفره عن بدعة متأولاً غير داع فإنه تقبل روايته وهذه رواية عن أحمد رحمه الله تعالى.

إذن عندنا في هذا الموضوع قولان:

الأول: قول جمهور العلماء: أن من حُكِم بكفره فقد حُكِم برد روايته مطلقاً.

والقول الثاني: وهي التي أشار إليها المؤلف رحمه الله تعالى أن الكافر إذا وجد فيه أمران فإنه يجوز قبول روايته:

أولاً: أن يكون كفره عن بدعة تأويلاً، متأول في بدعته ولم تُقَمْ عليه الحجة ولم يتبين عناده.

والأمر الثاني: أن يكون غير داعية إلى هذه البدعة الكفرية، والجمهور كما أسلفت على الأول، وينبغي أن تتنبه هنا إلى أن عدم قبول رواية الكافر إنما هي من جهة الأداء لا من جهة التحمل، أما في التحمل فإنه يُقبل تحمل الكافر للرواية أثناء كفره بشرط أن يُؤديها مسلماً على قول الجمهور كما أسلفت، بمعنى: أنه إذا كان في حال كفره قد سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه ثم حكى هذا بعد إسلامه فإن هذا منه مقبول ولا شك.

ومن ذلك: ما جرى بين أبي سفيان رضي الله عنه وهرقل إبَّان كفره فإنه تحمل قبل الإسلام ولكنه أدى بعد الإسلام، وقوله: **(في ظاهر كلامه)** يعني: في ظاهر كلام الإمام أحمد، هذا هو الشرط الأول.



قال رحمه الله:

و(التكليف) حالة الأداء.

هذا هو الشرط الثاني: وهو التكليف، والتكليف يكون بأمرين: بالبلوغ، والعقل، ويستثنى من هذا الصغير فإنه يجوز قبول روايته تحملاً في صغره إذا أدى بعد بلوغه، فالصغير إذا كان ضابطاً وحفظ الحديث فإنه يتحمله إلى وقت بلوغه فيؤديه بعد البلوغ هذا لا بأس به، فشرط البلوغ إنما هو في الأداء لا في التحمل، أما المجنون فلا يُقبل منه لا تحملاً ولا أداءً يعني: لو قدرنا أنه عَقِلَ هل يجوز له أن يؤدي ما تحمل أثناء جنونه؟ الجواب: لا، لأنه لا يمكن الثقة بما تحمله أثناء جنونه، وهذا الأمر من الظهور بما كان، فإن من الصغار من يكون ضابطاً بل ربما يكون أكثر ضبطاً وحفظاً من كثير من الكبار، وعلى هذا قُبلت رواية من أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ممن لم يكن قد بلغ سن البلوغ في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال رحمه الله:

و(الضبط) سماعاً وأداءً.



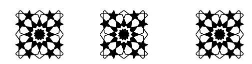
هذا هو الشرط الثالث: وهو الضبط، والضبط ينقسم إلى:

١-ضبط صدر.

٢- ضبط كتاب.

بمعنى: أنه لابد أن يكون حافظاً متقناً للشيء الذي تحمله أثناء تحمله وأثناء أدائه، لابد أن يكون مبلغاً كما سمع، والناس في هذا متفاوتون تفاوتاً عظيماً، والشرط في الضبط الذي يكون شرط القبول هو أن تكون إصابته أكثر من خطئه، متى ما كانت إصابته أكثر من خطئه فإنه روايته مقبولة، أما إذا كان خطؤه مثل إصابته أو أكثر فإن روايته تكون روايةً غير مقبولة، ويُعرف ضبط الراوي بمقارنة روايته برواية الثقات الأثبات، فمتى ما تبين أن روايته موافقة لرواية الثقات الأثبات فإنه يُعلم حينئذ ضبطه، وبعض أهل العلم يسلك مسلكاً آخر وهو مسلك الاختبار والامتحان فيقلب عليه الأسانيد أو يَزعم مثلاً أنه في روايته في كتابه كذا وكذا، فالضابط ضبط صدر فإنه لا يقبل إذا لُقن فإنه لا يقبل هذا التلقين لأنه يعرف الشيء الذي حفظه ويؤديه كما سمعه، والضابط للكتاب هو الذي يروي من كتابه وقد حفظه ومنع كل سبب من أن يُدخل عليه ما ليس منه، ولا يُحدث إلا من كتابه، هذا الضابط ضبط كتاب، فالشاهد أن من شروط الراوي: أن يكون ضابطاً، ويدل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**نضر الله امرأً سمع مقالتي فحفظها**» وفي رواية: «**فأداها كما سمعها**»، فهذا يدل على أنه لابد من أن يكون الراوي ضابطاً، المقام إذا تعلق بحديث النبي صلى الله عليه وسلم يحتاج إلى كثير من العناية وكثير من الاحتياط فلا يُقبل أن يروي أي إنسان ما شاء بل لابد أن يكون متقناً حافظاً، هذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم وهو وحي من الله وهو حجة من الله على خلقه، بل لابد من قدر من التحفظ والاحتياط في

هذه المقام العظيم.



قال رحمه الله:

و(العدالة).

فلا تقبل من فاسق، إلا ببدعة متأولاً عند أبي الخطاب والشافعي.

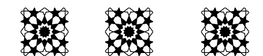


الشرط الرابع: هو شرط العدالة، والعدل هو: من استقام في دينه ومروءته، هذا هو تعريف العدل الذي حقق شرط العدالة، أن يكون مستقيماً في دينه ومروءته، أن يكون مستقيماً في دينه يعني: سالماً من أسباب الفسق، والفسق يكون بفعل كبيرة بلا توبة، أو بالإصرار على الصغيرة بلا توبة، هكذا يكون الإنسان فاسقاً -نسأل الله السلامة والعافية- ، الفسق يكون بفعل كبيرة بلا توبة أو بالإصرار على صغيرة بلا توبة، وأن يكون مستقيماً في مروءته يعني: أن يكون سالماً من خوارم المروءة، والواقع أن مسألة المروءة واشتراطها أمر يذكره علماء المصطلح في كتبهم ولكن عند التطبيق قلَّ أن يُجرح الراوي بخارم من خوارم المروءة، هذا أمر قليل التطبيق، أما من ناحيةِ النظرية فهو مذكور في كتب العلماء، فالمقصود بذلك أن يكون الراوي غير آتٍ بما يُستهجن عرفاً، وهذا يختلف باختلاف الأزمنة، ويختلف باختلاف الأمكنة، فالناس يتفاوتون، فكشف الرأس من خوارم المروءة في بلد وليس من خوارم المروءة في بلد آخر، نوع اللباس لباس معين قد يكون في مكان شيئاً غير لائق إنما يلبسه السُوقة والمجَّان وفي مكان آخر هو لباس أهل القدر والرزانة والمكانة، مثل هذا مرجعه إلى العرف، لكن كما ذكرت لك أن الناحية التطبيقية عند علماء الحديث قلَّ أن يردوا رواية راوٍ بسبب أنه فعل خارماً من خوارم المروءة.

على كل حال؛ لابد أن يكون الراوي عدلاً، لابد أن يكون مستقيماً ديّناً حتى يُؤمن فيما يروي وحتى يُسلم ما يروي، أما من قل دينه وقلت تقواه فإنه لا يُؤمَن أن يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، أو أنه لقلة تقواه قد يتساهل فيروي ما لا يجزم أنه قد سمعه ممن فوقه،

والله جل وعلا أمر بذلك في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[الحجرات:٦]، فإذا كان هذا في عامة الأخبار فكيف بخبر مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا يقول قتادة كما أخرج الخطيب في ((الكفاية)) يقول: «لا يُقبل رواية طالح عن صالح، ولا صالح عن طالح، إنما عن صالح عن صالح»، لابد أن تكون الرواية هكذا، تكون سلسلة الإسناد مكونة من عدول صالحين سالمين من خوارم دينهم ومروءتهم حينئذ تكون الرواية روايةً صحيحةً مقبولة.



قال رحمه الله:

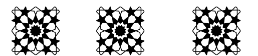
والمجهول في شرط منها: لا يقبل كمذهب الشافعي.

وعنه: إلا في العدالة كمذهب أبي حنيفة.

عّرج المؤلف رحمه الله تعالى على المجهول وأراد بذلك المجهول في شرط منها يعني: أننا لم نتحقق في توفر شرط من هذه الشروط فأكثر، من كان من الرواة لا ندري أهو مسلم أم لا! هو بالنسبة لنا مجهول، أهو عدل أم لا! هو بالنسبة لنا مجهول، أهو ضابط، حافظ، متقن أم لا! هذا بالنسبة لنا مجهول، فهل تُقبل رواية مجهول؟ والأصوليون لا يعتنون بتحرير مثل هذا المقام ولكن تجد تحقيق مثل هذا المقام وتقسيم حال المجهول إلى مجهول عين وإلى مجهول حال مثل هذا تجده في كتب المصطلح لكن الأصوليين لا يعتنون بمثل هذه التفاصيل، ونحن نمشي الآن على ما جرى عليه الأصوليون.

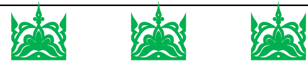
قال: **(والمجهول في شرط منها لا يُقبل)** وهذا هو مذهب الجمهور أن المجهول الذي لا يُعلم توفر هذه الشروط أو واحد منها فيه فإن روايته غير مقبولة؛ لأن حديث النبي صلى الله عليه وسلم قبوله مبني على الاحتياط، لابد أن يُحتاط المقام مقام عظيم، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم ليس كغيره، وهذا دين الله، وهذه الروايات إنما هي حجج الله على خلقه فلابد من التحقق من أن هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم حقا.

والقول الثاني في المسألة: أنه يُقبل إلا في العدالة، يعني: متى ما جهلنا عدالته فإننا لا نقبل روايته، أما إن جهلنا بقية هذه الشروط فإن هذا يعني: قبول هذه الرواية وهذا قول عند الحنفية، بل اشتهر عند الحنفية أنه لا يشترط في الراوي إلا الإسلام متى ما ثبت إسلامه فإنه تُقبل روايته إذا لم يكن يُعلم منه قادح في الرواية، إذا كان بالنسبة لنا مجهولاً ولكنه مسلم فإنه روايته مقبولة، ولكن لا شك أن الصواب هو الأول وأنه لابد من العلم بهذا الراوي وتوفر هذه الشروط فيه .



قال رحمه الله:

ولا يشترط ذكوريته، ولا رؤيته، ولا فقهه، ولا معرفة نسبه.

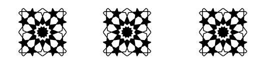
انتقل المؤلف -رحمه الله تعالى- إلى أمور لا تشترط على الصحيح الذي رجحه قال: **(ولا يشترط ذكوريته)** بعض العلماء اشترط أن يكون الراوي ذكراً، أما رواية الأنثى فإنه لا يقبلها إلا في مثل رواية عائشة وأم سلمة وأمثالهما رضي الله عنهما، أما من عدا ذلك فإنه لا يقبل رواية الأنثى، ولا شك أن هذا مذهب ضعيف، والصواب: أنه لا يشترط أن يكون الراوي ذكراً، متى ما كان الراوي أنثى وهي مسلمة وتوفر فيها شرط الضبط والعدالة فإنه حينئذ يُقبل روايتها.

قال: **(ولا رؤيته)** يعني: لا يشترط أن يكون بصيراً، بل لو كان أعمى وهو ضابط متقن فإنه يكون مقبول الرواية.

قال: **(ولا فقهه)** لا يشترط أن يكون الراوي فقيهاً، بل متى ما كان عدلاً ضابطاً حتى وإن كان لم يؤتى الفقه في الدين بمعنى أنك ربما لا تستفتيه في مسائل الطهارة والطلاق ونحو ذلك لأنه راوٍ عنده ضبط ورواية ولكن ليس عنده فقه، فمثل هذا ما الذي يمنع قبول روايته! روايته مقبولة، وأما بالنسبة للفقه فإنه ليس بشرط عند جماهير أهل العلم وإن كان كثير من المحدثين الرواة -ولله الحمد- هم فقهاء لأن في صدورهم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالغالب عليهم -ولله الحمد- أنهم أو كثير منهم فقهاء، لكن على كل حال لسنا نشترط هذا الشرط بخلاف قول من اشترط ذلك، فبعض العلماء اشترط أن يكون الراوي فقيهاً إذا كان ما يرويه مخالفاً للقياس، أما إذا كان موافقاً للقياس فإنه لا يَشترط ذلك، وبعضهم يشترط أن يكون فقيهاً إذا كان متفرداً بالرواية لا نقبل روايته وهو متفرد بها إلا إذا كان فقيهاً.

وعلى كل حال كل ذلك مرجوح، والصواب: أنه لا يشترط أن يكون فقيهاً.

قال: **(ولا معرفة نسبه)** لا يشترط أن نعرف نسبه، متى ما كان مسلماً، متى ما كان عدلاً ضابطاً، يؤدي الرواية أداءً صحيحاً، ما حاجتنا إلى معرفة إلى أي قبيلة ينتسب، لا حاجة لنا إلى ذلك، يكفي معرفة ما سبق، وكذلك لا يشترط حريته، لا يشترط أن يكون حراً بل حتى لو كان عبداً رقيقاً فإن روايته رواية صحيحة، ويدل على هذا ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع**» وفي رواية: «**رب حامل فقه غير فقيه**» ولم يشترط النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون ذكرا أو أن يكون معروف النسب، أو يكون حراً أو ما شاكل ذلك، فمن اشترط شرطاً من هذه الشروط فإنه يكون قد أتى بشيء زائد على ما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم.



قال رحمه الله:

ويُقبل المحدود في القذف إن كان شاهداً.

انتقل إلى مسألة يذكرها الأصوليون ويذكرها أيضاً علماء المصطلح وهي رواية المحدود في القذف إن كان شاهداً؛ لأن المحدود في القذف ينقسم إلى قسمين:

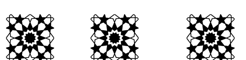
١-محدود بقذف كان فيه عائباً.

٢-محدود في قذف كان فيه شاهداً.

بمعنى: أنه لو قال شخص لآخر: أنت كذا وكذا يعني: رماه بالزنا هذا يسمى عند الفقهاء: قاذفاً قذف عيب، يعني: شتمه عابه بذلك، فهذا ما حكمه في الشريعة؟ يُجلد الحد، ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾[النور:٤].

وهناك قسم ثانٍ: وهو الذي يُجلد لأنه قاذف قذف شهادة وذلك أنه إذا شهد اثنان أو ثلاثة بأن فلاناً قد زنى ما اكتملت عدة الشهادة وهي أن يكون الشهود أربعة جاء ثلاثة فشهدوا ما الواجب؟ الواجب: أن يحدوا أن يجلدوا ثمانين جلدة؛ لأنهم قذفوا وقذفهم قذف شهادة، هذا القسم الثاني وقع فيه خلاف عند العلماء، المحدود في القذف إن كان شاهداً عند طائفة من العلماء مقبول الرواية.

والقول الثاني: هو أنه لا تُقبل روايته متى ما كان محدوداً في قذف مطلقاً إلا إذا تاب وظهرت علامات توبته فإننا نقبل روايته، فاستدل هؤلاء العلماء بظاهر قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[النور:٤]، ثم استثنى فقال: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا**﴾[النور:٥] فدل هذا على أنه لا تُقبل له شهادة وأُكد هذا بقوله: ﴿**أَبَدًا**﴾ إلا باستثناء حالة واحدة وهي حالة التوبة، هنا يستثنى وهذا أقرب، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والصحابة كلهم عدول بإجماع المعتبرين.

والصحابي: من صحبه ولو ساعة أو رآه مؤمناً.

وتثبت صحبته:

بخبر غيره عنه.

أو خبره عن نفسه.

انتقل رحمه الله تعالى إلى الكلام عن الصحابة رضي الله عنهم فلهم شأن خاص في شروط الرواية، الكلام عن الرواة بصورة عامة له بحث، والكلام عن الصحابة رضي الله عنهم على وجه الخصوص له بحث أخص، قال: **(الصحابة كلهم عدول بإجماع المعتبرين)** يعني: من أهل العلم ولا عبرة بشذوذ من شذ، أصحاب النبي صلى الله عليه

وسلم كلهم عدول ولا يُبحث فيهم ولا حاجة إلى ذلك، متى ما ثبت أن هذا الرجل أو أن تلك المرأة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فروايته مقبولة ولا شك، بل حتى إذا جُهل اسمه إذا قال التابعي: حدثني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهذا التابعي ثقة فإن هذا الحديث متصل وإسناده صحيح إذا كان صحيحاً إلى التابعي؛ لأن جهالة عين الصحابي لا تضر ؛ لأنهم جميعاً عدول فلا يؤثر أن نعلم أكاد الراوي فلان أو كان الراوي فلان! لا حاجة يعني: لا يُؤثر ذلك في قبولنا للرواية، الصحابة كلهم عدول، وكيف نبحث في عدالة الصحابة وقد جاء تعديلهم في كتاب الله وجاء تعديلهم في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يُطلب بعد ذلك تعديل؟ أو تُطلب بعد ذلك تزكية وقد زكاهم الله وزكاهم رسوله صلى الله عليه وسلم؟ قال جل وعلا: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[التوبة:١٠٠]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»، المقصود أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تجاوزوا القنطرة ولا حاجة إلى النظر في توفر هذه الشروط فيهم رضي الله عنهم وأرضاهم، بل كلهم مقبولُ الرواية ولا شك.

ثم انتقل إلى تعريف الصحابي قال: **(والصحابي من صحبه)** يعني: النبي صلى الله عليه وسلم **(ولو ساعة أو رآه مؤمنا)** هذا هو التعريف الصحيح الذي لا شك فيه وهو الذي عليه السلف والخلف بخلاف طائفة من الأصوليين والمؤلف قد أصاب في تجنب وتنكب طريقتهم، فبعض الأصوليين يشترط في ثبوت وصف الصحبة طول الملازمة للنبي صلى الله عليه وسلم لابد أن يلازمه مدةً طويلة حتى يثبت أنه صحابي، وهذا لا شك أنه باطل، بل الصواب الذي لا شك فيه أن الصحابي كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام لا يشترط شيء وراء ذلك، ضابط الصحابي كل من رأى النبي

صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام.

إذن مجرد اللقيا ولو لحظة، لو لقي النبي صلى الله عليه وسلم اجتمع به شاهده مشاهدة أو كان أعمى ولكن لقيه واجتمع به ولو لحظة ولو شاهده مجرد رؤية في حجة الوداع مثلاً فقد ثبتت له هذه الرتبة المنيفة وثبت له شرف الصحبة، وفي هذا يقول الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-: (الصحابي كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو سنةً ولو شهراً ولو يوماً ولو ساعةً ولو رآه)، ونص على قريب من هذا الإمام البخاري -رحمه الله تعالى- في ((صحيحه))، ونص على هذا جماهير العلماء الذين تكلموا في هذا الموضوع، وبالتالي فلا نشترط لا طول الملازمة ولا نشترط أن يكون قد غزى مع النبي صلى الله عليه وسلم ولا نشترط أن يكون قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً، إنما كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم فقد ثبت له شرف الصحبة، ولا شك أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم مع الإيمان لها من البركة ما لا يُجحد وبالتالي كيف يقال: إن من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن به أن رؤيته لا تؤثر شيئاً ولا تزيد رائيها ميزةً عن غيره، والدليل على أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم كافية في ثبوت وصف الصحبة ما ثبت في ((الصحيحين)) واللفظ لمسلم أنه صلى الله عليه وسلم قال: «**يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ فَيُقَالُ: هل فِيكُمْ مَنْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ فَيُقَالُ: هل فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ**» إلى آخر الحديث.

الشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم في المرة الأولى قال: «**هل فيكم من رأى النبي صلى الله عليه وسلم**» في المرة الثانية قال: «**هل فيكم من صحب النبي صلى الله عليه وسلم**» صحب الثانية هي رأى الأولى، وبالتالي فوصف الصحبة ثابتاً بمجرد رؤية النبي صلى الله عليه وسلم، وجاء عند ((الطبراني)) بإسناد حسن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

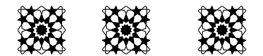
«**طوبى لمن رآني، وطوبى لمن آمن بي ولم يرني طوبى له وحسن مئاب**»، فالشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم علق المدح والثناء في هذا الحديث على مجرد رؤية النبي صلى الله عليه وسلم.

إذن الصحيح أن كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام فإنه من أصحابه وإن كان الصحابة على درجات كلهم فاضل ولكنهم يتفاوتون في الأفضلية ليس معنى أنه أصبح صحابياً أنه حاز كل ما يحوزه كل صحابي إنما كلهم مشترك في الفضل ولكن بعضهم أفضل من بعض فبعضهم له حظ من الصحبة أكثر من غيره لكنهم مشتركون في درجة الصحبة، وبالتالي كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم فصار صحابياً فهو أفضل من كل من جاء بعده على وجه التعيين، هذا هو الصحيح وهو قول جمهور أهل العلم: أن من رأى النبي صلى الله عليه وسلم فقد أصبح أفضل من كل من جاء بعد عهد الصحابة.

ثم قال: **(وتثبت صحبته بخبر غيره عنه أو خبره عن نفسه)** كيف نعرف أن هذا صحابي؟ نعرف ذلك من طريقين:

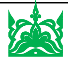
الأولى: أن يخبر بصحبته غيره ، أن يقول التابعي: فلان ممن شهد النبي صلى الله عليه وسلم، فلان ممن صحب النبي صلى الله عليه وسلم، فمتى شهد لهذا الرجل أحد بأنه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقد ثبتت له الصحبة.

أو أن يُخبر هو عن نفسه فيقول: شاهدت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا، رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا، فهذا كافٍ في ثبوت وصف الصحبة له، وشهادته لنفسه هاهنا مقبولة لأن الصحابة كلهم عدول.



قال رحمه الله:

وغير الصحابي لابد من تزكيته؛ كالشهادة.

(غير الصحابي) كيف نعلم تزكيته وتوثيقه وتعديله؟ ذكر المؤلف -رحمه الله تعالى- هاهنا أمراً وهو تزكية العلماء له لابد من تزكيته كما أن الشاهد لابد أن يزكى عند القاضي، كذلك الرواة لابد أن يُزكى الراوي عند أهل العلم، وسيأتي في كلام المؤلف -رحمه الله- أنه يكفي واحد من العلماء أن يزكي هذا الراوي فيقول: فلان عدل ثقة، إذا قال فيه واحد من العلماء المعتبرين الذين يُؤخذ قولهم في الجرح والتعديل فإنه كافٍ في تزكيته وتعديله بشرط: أن لا يكون هذا معروفاً بالتساهل في التوثيق، وبشرط أن لا يعارضه غيره فإذا عارضه غيره رجعنا إلى أسبابِ أو وسائلِ الترجيح بين العلماء في الجرح والتعديل وهذا له مبحث خاص بعلم مصطلح الحديث.

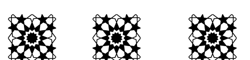
إذن يكفي تزكية عالم واحد للراوي على قول بشرطين:

الأول: أن لا يكون معروفاً بالتساهل في التزكية.

والثاني: أن لا يعارضه غيره.

وقال بعض أهل العلم لابد أن يزكيه اثنان من العلماء، فالمسألة عند أهل العلم خلافية، هذه هي الطريق التي ذكرها المؤلف.

هناك طريق أخرى وهي الاستفاضة متى ما استفاض واشتهر عدالة إنسان فإنه لا يُبحث عن تزكيته، من العلماء من استفاضت تزكيته وتعديله فمثل هؤلاء لا يُبحث فيهم أصلاً ولا يُنظر فيهم أصلاً، يعني: لا ننظر مثلاً في من زكى سفيان الثوري أو ابن عيينة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو ابن المديني أو يحيى بن معين وأمثال هؤلاء لأن هؤلاء تجاوزوا هذه المرحلة والاستفاضة أقوى من تزكية آحاد العلماء.



قال رحمه الله :

والرواية عنه: تزكية في رواية.

بشرط أن يعلم من عادة الراوي أو صريح قوله: أنه لا يروي إلا عن عدل.

والحكم بشهادته: أقوى من تزكيته.



هنا مسألة: وهي إذا روى أحد عن راوٍ ، هل يكون هذا الذي روى عنه قد زكاه؟ يعني: هل تثبت التزكية بالرواية؟ يعني: فلان من العلماء أحمد أو الشافعي روى عن راوٍ هل نقول: إن هذا الذي روى عنه عدل مزكى ثقة لأن فلاناً الثقة روى عنه؟ هذه مسألة فيها خلاف بين أهل العلم، والمؤلف -رحمه الله- ذكر قولاً في ذلك قال: **(الرو اية عنه تزكية** في رواية عن أحمد يعني: في رواية عن أحمد ، عن أحمد في هذا أكثر من رواية، في رواية عن أحمد: **(أنه تكون الرواية عن الراوي تزكيةً له بشرط أن يُعلم من عادة الراوي أو من صريح**

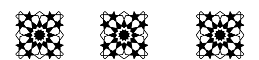
قوله أنه لا يروي إلا عن عدل) هذه المسألة فيها خلاف إلى -اختلف العلماء في ذلك- ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن رواية الراوي عن غيره تزكية له مطلقاً، وهذا قال به بعض الشافعية وعللوا ذلك بأنه لو كان غير ثقة لبين ذلك فلما سكت دل هذا على أنه عدل عنده.

القول الثاني: أن الرواية ليست تزكيةً ولا تعديلاً مطلقاً؛ لأن التعديل فرع عن الخبرة بالراوي ومجرد الرواية لا يدل على الخبرة، الرواية بمجردها لا تدل على الخبرة، فنحتاج إلى قدر أكثر من مجرد أن يروي، أن يكون عنده خبره به بحيث يحكم عليه، أما مجرد أن يقول: أنا والله فلان سمعته يقول كذا، فربما يعلم حاله وربما لا يعلم، ومع الاحتمال لا يمكن أن ننسب له أنه قد زكاه.

والقول الثالث: أنها لا تعتبر تزكية إلا في حالة واحدة وهو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله **(أنه إذا عُرف من حاله أو بصريح قوله أنه لا يروي إلا عن ثقة)**، من أهل العلم من لا يروي إلا عن ثقة مثل: مالك بن أنس مثل: ابن مهدي مثل: يحيى بن سعيد القطان ، مثل شعبة أمثال هؤلاء العلماء لا يروون إلا عن ثقات، فمثل هؤلاء يعتبر الرواية في حقهم تزكيةً لمن رووا عنه، وهذا أعدل الأقوال في المسألة، والله أعلم.

قال: **(والحكم بشهادته أقوى من تزكيته).**



قال رحمه الله:

و(الجرح): نسبة ما ترد به الشهادة.

وليس ترك الحكم بشهادته منه.

ويقبل كالتزكية من واحد.

ولا يجب ذكر سببه.

وعنه: بلى.

وقيل: يُستفسر غيرُ العالم.

ويُقدم على التعديل.

وقيل: الأكثر.

هذا عن التزكية يعني: التعديل التوثيق، أما الجرح: وصف الراوي بما يقتضي رد روايته هذا هو الجرح.

وبالتالي علمنا ما هو التعديل وما هو التوثيق ، وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته.

أما الجرح: فهو وصف الراوي بما يقتضي رد روايته.

قال: **(الجرح نسبة ما تُرد به الشهادة، وليس ترك الحكم بشهادته)** يعني: لابد أن يكون الراوي لكي تُرد روايته أن يكون مجروحاً من أحد من العلماء، أما مجرد أن لا يحكم القاضي بقبول شهادته مثلاً فهذا ليس كافٍ في تجريحه يعني: هذه مسألة هل إذا كان هذا الراوي إذا شهد عند القاضي بشهادة فإنه ترد شهادته ، حصل أنه ذهب إلى القاضي فالقاضي ما قبل شهادته هل نعتبر هذا جرحاً فيه فلا نقبل روايته كما أننا لم نقبل شهادته؟ الصحيح أنه ليس كذلك، قال: **(وليس ترك الحكم بشهادته)** هذا لا يكفي في جرحه، لم؟ لأنه قد تُرد الشهادة لا لجرح فيه لا لقدح في دينه، أرأيت شهادة الأبِ لابنه هل تكون مقبولة؟ لو جاء الأب ليشهد عند القاضي ليشهد لابنه هل يقبل القاضي شهادته؟ لا، لأنه متهم بالميل إلى

ابنه، فهل هذا جرح هل هذا قدح في دينه قدح في ضبطه؟ الجواب: لا.

إذن أسباب رد الرواية ليست هي بالضبط أسباب الجرح في الرواية، ليست أسباب رد في الشهادة هي أسباب رد الرواية، وبالتالي فمن ردت شهادته فلا يُعتبر هذا جرحاً على الصحيح.

قال: **(ويُقبل كالتزكية من واحد)** كما قلنا إن التزكية يُقبل فيها رجل واحد على الخلاف في المسألة، كذلك الجرح لو جرحه واحد فإن هذا كافٍ في ذلك.

قال: **(ولا يجب ذكر سببه)** هل يجب ذكر سبب الجرح من العالم الذي جرح؟ اختلف العلماء في ذلك، والمؤلف رحمه الله جرى على تقديم هذا القول الأول وهو أنه لا يجب على العالم الذي جرح الراوي أنه يذكر سبب الجرح لأنه ربما يعلم من حاله ما لا يحب أن يفضحه فيه، وقف عليه على شيء يقدح في دينه ولا يحب أن يفضحه فلذلك يكتفي بأن يقول: فلان تأخذوا عنه الحديث، فلان ضعيف الرواية، ولا يُحب أن يزيد على ذلك حتى لا يفضحه.

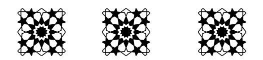
قال: **(وعنه)** يعني: عن الإمام أحمد هذه رواية ثانية والمسألة خلافية بين العلماء قال: **(بلى)** يعني: لابد من ذكر سبب الجرح لا نقبل أنه يجرحه جرحاً مجملاً هكذا مبهم، لم؟ لأنه قد يجرحه بما لا يقتضي الجرح، وهذا قد وقع من العلماء من جرح بعض الرواة وعند التحقيق نجد أن الشيء الذي جرحه به لا يستحق أن ترد روايته به، فالصحيح أنه لابد أن يُذكر ذلك.

والقول الثالث في المسألة: أنه **(يُستفسر غير العالم)**، علماء الجرح والتعديل الذين هم من أهل الشأن والذين يُؤخذ قولهم هذا يُقبل قوله بلا استفسار، وأما من جَرَح وهو ليس من أهل الشأن من غير علماء الجرح والتعديل فإنه يُستفسر، هذا هو القول الثالث في المسألة.

ثم أتى إلى مسألة التعارض تعارض الجرح مع التعديل، أحد العلماء جرح الراوي والآخر عدله، بأي القولين نأخذ؟ قال: **(ويُقدم على التعديل)** يعني: يقدم الجرح على التعديل لأن التعديل بقاء على الأصل، الأصل في المسلم السلامة من القوادح، فالمعدِّل باقي على الأصل، وأما المجرح فمعه زيادة علم ولأجل هذا نقدم قوله، هذا وجه هذه الرواية.

والرواية الثانية وهو القول الثاني في المسألة: أننا نقدم الأكثر إذا كان الذين جرّحوه أكثر من الذين عدلوه قُبِلَ قولهم، وإذا كان الذين عدلوه أكثر قُبِلَ قولهم، وإذا كان الذين جرحوه أكثر قُبِلَ قولهم، والصحيح في هذه المسألة أن المرجع إلى القرائن، هذا الموضوع لا ينبغي أن يُطلق فيه بحكم واحد إنما المرجع في ذلك إلى القرائن، وفي كل راو من القرائن ما يدل على الراجح في حاله إذا اختلف العلماء فيه، يعني: مثل هذه القواعد أمور نظرية تُقرب الفهم لطالب العلم لكن عند التطبيق عند النظر في الأسانيد والنظر في أحوال الرواة والبحث في علل الحديث لا يكفي أخذ هذه القواعد كأنها قواعد رياضية وتُنزل مباشرة كما يقال: واحد زائد واحد يساوي اثنان، بل الأمر في التطبيق له شأن آخر يحتاج إلى دربة ويحتاج إلى خبرة، ومعرفة كيف يتعامل علماء الحديث مع الروايات، فتجد أن علماء الحديث أهل الخبرة به يقدمون تارةً قول المعدّل لأنه أخبر بالراوي مثلاً أو لأنه من أهل بلده أو ما شاكل ذلك ولا يفعلون هذا في حال أخرى لعدم توفر هذه القرينة فيه، الشاهد أن الصواب أن المرجع في ذلك النظر في القرائن، وهذا في كل حال بحسبها.

والله تعالى أعلم.



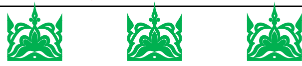
قال رحمه الله :

وأما ألفاظ الرواية:

فمن الصحابي خمسة :

أقواها:

((سمعته))، أو ((أخبرني))، أو ((شافهني)).

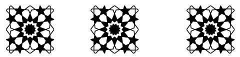
انتقل المؤلف رحمه الله تعالى للكلام عن **ألفاظ الرواية**، وإن شئت فقل: ألفاظ التحديث التي يحدث بها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا مبحث ألصق بعلم مصطلح الحديث ويتعرض له الأصوليون أيضاً ضمن مباحث السنة، وذكر رحمه الله تعالى أن الصحابي فيما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم يستعمل خمسة ألفاظ، ومراده بالألفاظ يعني: أنها أساليب وإلا فكل أسلوب ذكره يندرج تحته ألفاظ عدة، قال: **(أقواها)** وهذا هو الأول **(سمعت، أو أخبرني، أو شافهني)** وكذلك (حدثني أو حدثنا) فهذا أيضاً مما يستعمله أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، من ذلك ما جاء في ((الصحيحين)) من حديث **ابن مسعود** رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ... إلى آخر الحديث».

وقد يستعمل الصحابي (سمعت) أو يستعمل (أخبرني) أو (حدثني)، وقد يستعمل (شافهني) وإن كنت لا أذكر حديثاً فيه هذا الأسلوب وإن وجد فهو شيء قليل، ويقول الصحابي: (شافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولكن إن وجد فلا شك أن هذا أقوى ما يكون من ألفاظ التحديث وذلك لانتفاء الاحتمال من كل وجه.

لم كانت هذه الألفاظ هي أقوى الألفاظ في التحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم؟

والجواب: أنها ينتفي معها كل احتمال، فهو يقول: (سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول) إذن فلا احتمال أن يكون قد سمع من غيره مثلاً أو يكون بينه وبين النبي صلى الله

عليه وسلم واسطة، وعلى كل حال هذه الخمسة ذكرها مجد الدين بن الأثير في مقدمة ((جامع الأصول))، والمؤلف رحمه الله تعالى لخص ما جاء في هذا الموضع الذي ذكره ستجده بأبسط مما ذكر في مقدمة ((جامع الأصول لابن الأثير)).



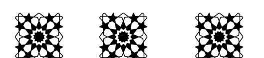
قال رحمه الله:

ثم ((قال كذا)) لاحتمال سماعه من غيره.

هذا هو الأسلوب الثاني أو اللفظ الثاني من حيث القوة، وهو أن يقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا، وهذا أكثر الاستعمال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أكثر ما يستعمل الصحابة في روايتهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول أحدهم قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن هذا مقبول بإجماع العلماء، والاحتمال الذي ذكره وهو أنه ربما سمع من غيره ولا شك أنه احتمال غير مؤثر، احتمال مرجوح مُطّرح وذلك لأن الصحابي لا يخلو الأمر إما أن يكون محدثاً بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو أعلى ما يكون في درجات العدالة والضبط وكلامه مقبول دون شك، أو أن يكون قد روى ذلك عن صحابي مثله، ولا يضرنا جهالة الصحابي للإجماع على أنهم جميعاً عدول، وبالتالي إن كان سمع من صحابي آخر فلا يؤثر ذلك في أن هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

والاحتمال الثالث: وهو أبعدها أن يكون الصحابي سمع من تابعي عن صحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا مبحث سيأتي معنا وهو مراسيل الصحابة إذا روى الصحابي عن تابعي عن صحابي، وهذا شيء قليل جداً في السنة. **العراقي** في كتابه ((التقرير والإيضاح)) ساق ما وقف عليه من ذلك فبلغ عشرين حديثاً أو نحوها هي كل ما وقع فيه هذا الأمر وسيأتي معنا إن شاء الله الكلام في ذلك، والصحيح أن هذا أيضاً لا يؤثر في ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابي يعرف عمن يحدث.

إذن إذا قال الصحابي: قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا فلا شك أن هذه صيغة صحيحة مقبولة.



قال رحمه الله:

ثم ((أمر)) أو ((نهى[٢])).

قال: (ثم أمر أو نهى)، (ثم أمر) يعني: هو صلى الله عليه وسلم (أو نهى) يقول الصحابي: أمرنا أو أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، وجعل المؤلف هذا الأسلوب في المرتبة الثالثة لورود احتمالات ثلاثة عليه:

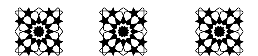
أولاً: في السماع ربما لا يكون قد سمع هذا من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، وهذا قلنا لا يؤثر، سمع من النبي صلى الله عليه وسلم أو سمع من غيره فالنتيجة واحدة.

[٢] انتبه في بعض النسخ فيها (نهي) بالياء، صوب! الصواب أنها بالألف المقصورة .

أو أن يكون الصحابي قد ظن ما ليس أمراً أمراً، يعني: ظن أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر والواقع أنه لم يأمر، وهذا لا شك أنه احتمال باطل غير وارد، كيف يقال إن الصحابي في مقام تبليغ شريعة الله يبلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم مباشرةً أو بواسطة صحابي مثله ثم إنه يحمل غير الأمر على أنه أمر، هذا قدح في فهم الصحابة وهذا أبعد ما يكون، ولا شك أنه لا يرد عليه هذا الاحتمال رضي الله عنه.

قال: واحتمال ثالث وهو اختلاف العموم والخصوص، يعني: ربما يكون الأمر خاصاً فيفهمه عاماً أو العكس، فيخطئ في الفهم وهذا أيضاً احتمال بعيد ولا شك أن الشريعة شريعة عامة هذا هو الأصل وما كان بخلاف ذلك فإنه لابد أن يكون عليه دليل، وهذا مبحث دقيق سيأتي الكلام فيه إن شاء الله، فهذا الاحتمال أصلاً غير وارد والشريعة عامة، إذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم صحابيا فإن الأمر له ولغيره أيضاً فما أتت الشريعة لفلان، أتت للأمة كلها، ويبقى ما هو متعلق بشخص معين فهذا عليه دليل خاص على بحث فيه سيأتي إن شاء الله.

إذن الصحيح أنه إذا قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم فهذا لا شك أنه أسلوب صحيح ومقبول من الصحابي.

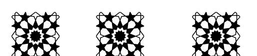


قال رحمه الله:

ثم ((أمرنا)) أو ((نُهِينا)) لعدم تعيين الآمر.



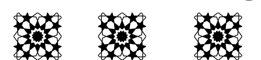
هذه المرتبة الرابعة: وهي أن يقول الصحابي: أمرنا، أو يقول: نهينا، وهذا له أمثلة في كتب السنة عدة من ذلك مثلاً ما ثبت في ((الصحيحين)) من حديث أنس رضي الله عنه قال: أُمر بلال، هكذا الرواية الأشهر والأكثر ، أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة، فهل هذا محمول على أن الذي أمره نبي الله صلى الله عليه وسلم أو غيره؟ يقول: هذه درجة نازلة هكذا يقول المؤلف، هناك احتمال أن يكون الآمر غيره صلى الله عليه وسلم قال: **(لعدم تعيين الآمر)** الواقع أن هذا ، ذَكَرَ الأصوليون أنه يرد عليه أربعة احتمالات الثلاثة السابقة وأيضاً هذا الاحتمال الذي ذكره المؤلف وهو (أن يكون الآمر غيره) ولا شك أن هذا كله احتمال مرجوح، والصواب الذي عليه أكثر العلماء: أن أسلوب الصحابي هذا محمول على الرفع وأنه سنة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وذلك أن الصحابي إذا أخبر أنه أو غيره أُمِرَ في زمن التشريع فإنما ذلك منسوب إلى من له الأمر والنهي، ومن ذلك؟ النبي صلى الله عليه وسلم، إذن هو يضيف الأمر والنهي إلى من له الأمر والنهي صلى الله عليه وسلم، وهذا أمر معروف عند الناس في أعرافهم المستقرة فإنه إذا كان في البلد رئيس فقال: من يطيع هذا الرئيس أمرت بكذا ونهيت عن كذا، فظاهر ذلك إنما أُمِرَ من الرئيس الذي بيده الأمر وبيده النهي، كذلك الشأن في قول الصحابي: أُمرنا أو أمر، أو نهينا أو نهي، فإن ذلك محمول على من له أن يأمر وأن ينهى في مقام التشريع وهو النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن الصحابي إذا استعمل هذا الأسلوب في مقام التشريع يعني: في مقام بيان شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فلابد أن يكون مريداً النبي صلى الله عليه وسلم.



قال رحمه الله:

ومثله: ((من السنة)).

(ومثله من السنة) أما هذا فلا شك أنه أقوى بكثير وكان حقه أن يقدم، بل نقل الحافظ ابن حجر عن ابن عبد البر الاتفاق على أن هذا الأسلوب مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم إذا استعمله الصحابي فقال: من السنة فإنه يراد به سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ويشهد له ما جاء في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه قال: «من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعاً» وقال: (من السنة)، قلة من الأصوليون ذهبوا إلى أن هذا محتَمِل ربما يكون مريداً سنة النبي صلى الله عليه وسلم وربما يكون مريداً سنة أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي، ولا شك أن هذا أيضاً مرجوح، فما كان الصحابي ليقول من السنة إلا وهو يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم، هذا هو الأمر المعروف عند الصحابة وكذلك عند التابعين وكذلك عند أتباعهم في السنة إذا أطلقت فظاهر ذلك لا شك أنه ما يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويشهد لهذا ما روى البخاري عن ابن شهاب الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضي الله عنه أن الحَجّاج سأل ابن عمر رضي الله عنهما عن الصلاة يوم عرفة فبادر سالم ابنه بالإجابة فقال: «إن كنت تريد السنة فَهَجِّر بالصلاة» فقال ابن عمر: «صدق»، هنا سأل ابن شهاب لما حدثه سالم بذلك قال: «أفعل هذا النبي صلى الله عليه وسلم؟» فقال سالم رضي الله عنه ورحمه وهو من التابعين قال: «أَوَسُنَّةَ غير النبي صلى الله عليه وسلم يعنون!» فدل هذا على أن السلف إذا قالوا في مقام التشريع من السنة كذا أو هذا هو السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن هذا مرفوع.



قال رحمه الله :

ثم ((كنا نفعل)) أو ((كانوا يفعلون)).

فإن أضيف إلى زمنه: فحجة؛ لظهور إقراره عليه.

وقال أبو الخطاب: ((كانوا يفعلون)) نقل للإجماع.

خلافاً لبعض الشافعية.

أما قول الصحابي: (كنا نفعل) فهذا مما وقع فيه خلاف وبحث طويل عند العلماء، والأقوال في هذه المسألة أشهرها ما يأتي:

أولاً: أن قول الصحابي: (كنا نفعل) حجة مطلقاً، وهذا الذي ذهب إليه كثير من المحدثين واعتمده الشيخان في صحيحيهما بل أكثر منه البخاري رحمه الله تعالى وكذلك اختاره الحاكم وجماعة من علماء الحديث أن الصحابي إذا قال: كنا نفعل سواءً قال على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يقل فإن هذا محمول على أنه مرفوع.

إذن عندنا أسلوبان هنا: أن يقول الصحابي: كنا نفعل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

مثال ذلك: ما ثبت في ((الصحيحين)) من قول أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر إلى آخر ما ذكر.

فهاهنا نسب هذا الكلام إلى أنهم كانوا يفعلونه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

كذلك قول جابر رضي الله عنه كما عند ((أبي داود)) و((الترمذي)): كنا نعزل والقرآن ينزل، فنسب فعلهم رضي الله عنه إلى أن هذا كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد يكون هذا الأسلوب مطلقاً ما فيه هذا التقييد، كما جاء عند ((البخاري)) وغيره

من قول جابر رضي الله عنه: كنا إذا صعدنا كبرنا وإذا نزلنا سبحنا، يَنْسِبُ هذا إلى فعلهم رضي الله عنهم أنهم إذا كانوا في طريق وصعد بهم الطريق ارتفعوا رقوا جبلاً أو نحوه كبروا يقولون: الله أكبر الله أكبر، وإذا نزلوا سبحوا، فهاهنا الأثر ليس فيه تقييد بأن هذا كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

القول الأول: هو أنه مرفوع مطلقاً، فيكون هذا حجة، وفي حكم السنة التقريرية؛ لأن الزمان زمان تشريع وكون الصحابي يقول: كنا نفعل في مقام الاستدلال فإن هذا محمول على أنه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأقره؛ لأن الصحابي لا يستدل إلا بدليل ولا دليل هنا إلا أن يكون إقراراً من النبي صلى الله عليه وسلم.

الصحابي إذا ساق مثل هذا اللفظ (كنا نفعل كذا) إنما يسوقه لأجل أن يستدل به، الصحابي أعلم الناس بمواضع الاستدلال ومواقعها فهو إذا قال: كنا نفعل مستدلاً فهو لا يستدل إلا بدليل ولا دليل هاهنا إلا أن يكون إقرار النبي صلى الله عليه وسلم، إذن (كنا نفعل) أي: أنه يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فيقره، وقد مر معنا في أنواع السنة : السنة التقريرية، فإذا أقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فلا شك أنه سنة ولا شك أنه حجة.

القول الثاني: هو التفريق بين ما يضيفه الصحابي إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو ما لا يضيفه، فإن أضافه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مرفوع، وإن لم يضفه إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم فإنَّه موقوف، وهذا ما نُسِبَ إلى الجمهور واختاره جماعة من علماء الحديث كالخطيب البغدادي، وابن الصلاح وغيرهما من أهل العلم، وذلك لقولهم: إنه إذا نَسَبَ هذا إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم فالظاهر أنه بلغه فأقره فيكون في حكم المرفوع، أما إذا لم ينسبه إلى ذلك فإنه يكون حكايةً عن فعل الصحابة وهذا من قبيل الموقوف.

القول الثالث في هذه المسألة: هو أنَّه موقوف مطلقاً سواءً أضافه إلى عهد النبي صلى

الله عليه وسلم أم لا، وهذا ما ذهب إليه قلة من أهل العلم ومنهم: أبو بكر الإسماعيلي رحمه الله تعالى أحد علماء الحديث.

والقول الرابع: في هذه المسألة قريب من القول الذي ذهب إليه الجمهور ولكنه يقيد تقييداً زائداً فيقول: إنه يكون مرفوعاً إذا أضافه إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكان مما لا يخفى غالباً عليه فيكون حينئذ في حكم المرفوع وإلا فلا، وهذا ما ذهب إليه السمعاني رحمه الله تعالى.

والقول الخامس: وهو الذي أشار إليه المؤلف قال: **(وقال أبو الخطاب كانوا يفعلون نقلٌ للإجماع خلافاً لبعض الشافعية)** بَسْطُ هذا القول هو أن قول الصحابي: «كانوا يفعلون» لا يخلو إما أن يكون مضافاً إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر أنه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأقره وإلا لماذا يقول الصحابي هذه الجملة!

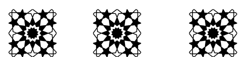
أو يكون ذلك بعده فيكون حجةً أيضاً لا لأنه في حكم المرفوع وإنما لأنه إجماع والإجماع حجة، قول الصحابي: «كانوا يفعلون» يشير إلى أنه فعل فاشٍ منتشر بينهم وكونهم جميعاً يفعلونه أو كون بعضهم يفعلون والآخرون يقرون فهذا إجماع على الأقل هو إجماع سكوتي ، وهو حجة على الصحيح كما سيأتي لاسيما وأن ذلك في عهد الصحابة لا يسكتون على منكر، فهو حجة بكل حال، وبالتالي صار الخلاف بناءً على هذا القول خلافاً أقرب إلى أن يكون لفظياً، فإنه إن لم يكن مرفوعاً فهو إجماع وبالتالي هو حجة على كل حال.

والأقرب -والله تعالى أعلم- هو القول الأول وذلك لأن الصحابي لا يتكلم بهذا الكلام إلا في مقام الاستدلال، وبالتالي فإنه يعرف بأي شيء يستدل، فقوله: (كنا نفعل) فهذا ظاهره أن ذلك مما أقره النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي فيكون في حكم المرفوع وهذا هو الأقرب -والله تعالى أعلم-.

قال رحمه الله تعالى: **(كنا نفعل أو كانوا يفعلون فإن أضيف إلى زمنه فحجة**

لظهور إقراراه عليه) (لظهور) هنا يعني: لأن الظاهر إقراره عليه صلى الله عليه وسلم، قال: **(وقال أبو الخطاب كانوا يفعلون)** يعني: غير مضاف (**نقل للإجماع خلافاً لبعض الشافعية)** الذين خالفوا في ذلك.

هذه هي المراتب الخمس لتحديث أو رواية الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحيح أنها جميعاً مقبولة وتأخذ حكم الرفع - والله تعالى أعلم-.



قال رحمه الله:

ويقبل قوله: ((هذا الخبر منسوخ)) عند أبي الخطاب.

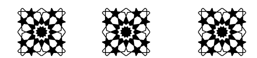
   

انتقل بعد ذلك إلى ما إذا أخبر الصحابي بأن كذا وكذا منسوخ، هل يكون قوله معتبراً هاهنا أم لا؟ يعني: مثلاً حينما قال جابر رضي الله عنه: كان آخر الأمرين من النبي صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار، فهو يخبر عن أن الأمر بالوضوء من أكل ما مست النار أمر متقدم جاء بعده أمر متأخر فيكون منسوخاً، فإنَّ قوله لا شك أنه حجة؛ لأن الصحابي عدل ضابط، والمقامُ مقامُ نقل الشريعة فلا يمكن أن يتساهل الصحابي أو يتكلم باجتهاد إنَّما هذا نقلٌ للواقع لا شك في ذلك ولا ريب، مثله مثل لو نقل شيئاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينتاب الإنسان به شك فيكون هذا مما لا مجال للاجتهاد فيه فله حكم الرفع.

كذلك مثلاً: ما جاء عن أبي بن كعب رضي الله عنه عند ((أبي داود)) و((الترمذي)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما الماء من الماء» قال: أمراً في أول الإسلام ثم أُمِرَ بالغسل، ففي أول الأمر كان الأمر بالاغتسال إنما هو مقيد بما إذا حصل إنزال في الجماع، أما إذا لم يحصل إنزال فلا يلزم الاغتسال، فأُبيّ رضي الله عنه بين أن هذا كان أمراً في أول الإسلام ثم بعد ذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاغتسال مطلقاً سواءً حصل إنزال أو لم يحصل إنزال.

إذن إذا قال أو ذكر الصحابي أن هذا منسوخ سواءً تعلق هذا بالحديث أو تعلق هذا حتى في القرآن، يعني: عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرّمن»، ثم نسخت بخمس، فلا شك أن هذا مما هو مقبول من الصحابي ويكون معتبراً وبه يعرف ما هو الناسخ من المنسوخ بأحد الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ من المنسوخ في القرآن والحديث لا شك أنه إخبار الصحابي بذلك.

قال: **(ويقبل هذا الخبر منسوخ)** يعني: أن يقول يقبل قوله هذا الخبر منسوخ عند أبي الخطاب، وهو الذي عليه أكثر العلماء وإن خالف بعضهم في ذلك وقال: لابد أن يصرح بالمتأخر، وإلا فلو قال هذا منسوخ فقط فإنه غير مقبول لاحتمال أنه قاله عن اجتهاد، لكن لا شك أن هذا الاحتمال مرجوح.



قال رحمه الله:

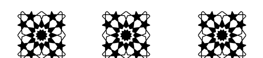
ويُرجع إليه في تفسيره.

قال: **(ويرجع إليه في تفسيره)** هل المقصود يرجع إليه في تفسيره للقرآن، أو يرجع إليه في تفسيره يعني: إلى الصحابي في تفسيره لما روى؟ الأقرب أنه يريد الثاني.

لكن نذكر المسألتين: تفسير الصحابي إذا تعلق ببيان سبب النزول فلا شك أن هذا في حكم المرفوع ولا شك أن هذا مقبول؛ لأن الصحابي إذا أخبر أن هذا قد أنزل في كذا أو أنزل يوم كذا فإن هذا لا شك أنه لا يقوله عن اجتهاد وهو مقبول الرواية فيما يروي رضي الله عنه وكذلك إذا فسر الآية بما لا يقبل الاجتهاد كأن يذكر في الآية معنىً يتعلق بالآخرة أو بما يكون في مستقبل الزمان أو بما كان في الأمم السابقة، المهم أن الضابط للزوم قبول تفسير الصحابي إنما أن يخبر بما لا مجال للاجتهاد فيه.

أما ما عدا ذلك فإنه قول صحابي وموقوف ولا شك أن له اعتباراً لكنه ليس حجة لأن الصحابي قد يفسر بناء على معنىً لغوي عرفه أو بناء على اجتهاد له في فهم الآية ولذلك حصل اختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في تفسير بعض الآيات، وبالتالي فلا يمكن أن يكون جميع قوله حجة إنما يحمل هذا على أن كلًّا قال باجتهاده.

أما إذا كان مراده يُرجع إليه في تفسيره لما رواه فوجه ذلك ظاهر لأنه أعلم بما يروي، الصحابي أعلم بما يرويه، وهذا الكلام لا شك أنه صحيح ما لم يعارضه غيره فإن عارضه غيره طُلِبَ حينئذ ما يُرَجَّحُ به بينهما، الصحابي إذا فسر ما رواه فإنه يرجع إليه في ذلك ويكون كلامه حجة لأنه أعلم بما روى باستثناء حالة واحدة وهي: إذا عارضه غيره من الصحابة حينئذ نطلب أسباب الترجيح ونرجح بين هذا وهذا.



قال رحمه الله:

ولغيره مراتب:

أعلاها[٣]: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار.

فيقول: ((حدثني)) أو ((أخبرني)) و((قال)) و((سمعته)).

انتقل المؤلف رحمه الله تعالى إلى مبحث عند الأصوليين وكذلك هو أشهر عند علماء الحديث وهو الذي يسمى: بطرق التحمل وصيغ الأداء.

طرق التحمل يعني: الطرق التي تَحَمَّلَ بها الراوي الذي هو دون الصحابي للحديث الذي يرويه الذي هو أحد رجال إسناده، كيف بلغه وكيف وصله وكيف تحمل هذا الحديث؟ هذه تسمى طرق التحمل.

أما صيغ الأداء فإنها: الألفاظ التي يُبَلِّغُ بها الرواية التي تحملها.

والمؤلف -رحمه الله تعالى- ذكر طرق التحمل وهي: (السماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة) وفَصَّلَ الكلام فيها على ما سيأتي -إن شاء الله- بيانه.

قال: **(أعلاها قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار)**، قراءة الشيخ يعني: قراءة الشيخ على التلميذ والتلميذ يسمع من شيخه والشيخ يحدث إما من حفظه أو من كتابه، إذا كان ذلك كذلك فيقول المؤلف: (إن هذا أعلى أساليب التحمل) أو أن يحدث الشيخ والتلميذ يسمع وهذا الذي يسمى: بالسماع، يستمع التلميذ من شيخه الذي يحدثه بالحديث الذي بلغه، وكون هذا أعلى من غيره أو ليس أعلى هذا مما وقع فيه خلاف بين العلماء، فذهب كثير من العلماء ونُسِبَ إلى جمهور أهل المشرق أن السماع هو الأعلى أن يكون القارئ هو الشيخ لا التلميذ.

---

[٣] **(أعلاها)** هذا في الصواب، أنا عندي **(أعلاه)** والظاهر أن الصواب: **(أعلاها)** لأنه يتكلم عن المراتب فينبغي أن يقول: **(أعلاها)**.

والقول الثاني: ذهب بعض العلماء إلى أنهما متساويان إن قرأ الشيخ يعني: كانت الطريق هي السماع أو قرأ التلميذ فكانت الطريق هي القراءة أو العرض فإن هذا كله متساوٍ وهذا مروي عن مالك وجماعة من علماء المدينة والكوفة وغيرهما.

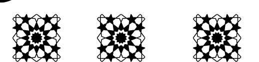
والمذهب الثالث: هو ترجيح العرض على السماع كون القارئ يقرأ والشيخ يُقِرّهُ على ما قرأ يرى هؤلاء أن هذا أقوى وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء، لكن الأقرب والله أعلم أن الأقوى هو الأول وهو أن يحدث الشيخ لأنه لا يخلو العرض من وقوع احتمال ذهول أو غفلة من الشيخ، أما هذا الاحتمال فهو غير وارد إذا كان هو الذي يتحدث ويقرأ.

على كل حال هذه الصورة هي قراءة الشيخ عليه لكن بقيد أن يكون في معرض الإخبار يعني: في مجلس التحديث لا في مجلس التصحيح أو في مجلس المذاكرة فإنه يحصل من التسامح في مجلس التصحيح ومجلس المذاكرة ما لا يحصل في مجلس التحديث يعني: جلس الشيخ لأجل أن يحدث تلميذه أو تلاميذه فإن مثل هذا لا شك أن فيه من الضبط والعناية من قبل الشيخ ما ليس في غيره من المجالس.

قال: (فيقول: حدثني أو أخبرني) هنا مبحث دقيق عند علماء الحديث وهو التفريق بين حدثني وحدثنا أو أخبرني وأخبرنا، فأيهما أقوى أن يقول الراوي: حدثني شيخي أو حدثنا؟ ذكر ابن كثير رحمه الله تعالى أن (حدثني) أبلغ وأقوى لأن هذا فيه أنه كان الوحيد الذي يسمع الشيخ فضبطه لذلك أقوى من أن يكون مع غيره ربما يكون بعيداً ربما يخفى عليه شيء من كلامه، لكن إذا قال: حدثني فالكلام موجه إليه مباشرة وهذا أقوى.

فعلى كل حال يتعلق بهذه المرتبة أن يقول: حدثنا أو حدثني أو أخبرنا أخبرني، أو (قال) وهذا مقبول ما لم يكن الراوي الذي يقول هذا الكلام مدلساً على تفصيل لعله يأتي معنا -إن شاء الله-.

كذلك أن يقول: سمعته فهذا كله يدل على أنه قد سمع مباشرة من لفظ الشيخ.



قال رحمه الله:

ثم قراءته[٤] على الشيخ، فيقول الشيخ: نعم أو يسكت.
خلافاً لبعض الظاهرية.

المقصود أن قراءة التلميذ على الشيخ والشيخ يتابع ويستمع ويضبط ما يقوله على حفظه أو يضبط ما يقوله على كتابه، التلميذ يقرأ والشيخ معه كتابه الذي فيه مروياته، وهذه الطريق تسمى: العرض أو القراءة ، أن يعرض التلميذ على الشيخ مروياته، أو أن يقرأ التلميذ على الشيخ مروياته.

وهنا يقول الشيخ: نعم عند كل حديث يقول: نعم، ويقوم مقام لفظه أن يشير مثلاً برأسه أو يشير بيده، المهم أنه يصدر منه ما يدل على أنه أقر ذلك من فعل أو قول.

قال: **(أو يسكت خلافاً لبعض الظاهرية)**، إن سكت وما قال الجمهور قالوا: أيضاً يدل على أنه يقر ما قرأه التلميذ عليه؛ لأن قرينة الحال تدل على أن سكوته إقرار، وإلا فما الذي يمنعه أن يبين وهو يعلم أن هذه الرواية سوف تنقل عنه، فإن كان قد أخطأ التلميذ في القراءة فلابد أن يصحح له، قال بعض الظاهرية: المقام مقام عظيم لابد فيه من الاحتياط فلا يُقبل أن يسكت بل لابد أن يصرح بما يدل على أن الذي قرأه التلميذ صحيح، وللجمهور أن يقولوا : لأن المقام مقام عظيم ينبغي فيه الاحتياط فالسكوت من الشيخ يدل على إقراره وعلى أن قراءة التلميذ صحيحة وهذا هو الأقرب، والله أعلم.

---

[٤] نسختان: نسخة **(قرأته)** ونسخة **(قراءته)** كلاهما محتمل لكن **(قراءته)** يبدو أنها أظهر

قال رحمه الله :

فيقول: ((أخبرنا)) أو ((حدثنا)) قراءة عليه.

لا بدونه -في رواية-.

في هذه الطريق صيغة الأداء هي أن يقول: حدثني فلان أو حدثنا فلان بقيد وهو قراءةً عليه حتى يفرق بين هذه الطريق والتي قبلها، فيقول: حدثنا فلان قراءة عليه، أو يقول: قرأت على فلان كذا وكذا ، هذا أيضاً واضح، أو يقول: أخبرنا فلان قراءة عليه، أو أخبرنا فلان قراءة عليه وأنا أسمع، المهم أنه لابد من هذا القيد، قال: **(لا بدونه في رو اية)**، هذه الرواية هي أنه يُشترط في صيغة الأداء هاهنا في هذه الطريق أنه لابد من هذا القيد وهو قراءةً عليه أما بدون هذا فإن هذه الرواية لا تقبل في رواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

وعلى كل حال الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأولى: أنه لابد من التقييد سواء قال: حدثنا، أو أخبرنا، لابد من التقييد قراءة عليه.

والقول الثاني: جواز أن يقول: حدثنا أو أخبرنا بلا قيد فإن قراءة التلميذ تقوم مقام سماعه منه؛ لأن الشيخ أقره فصار كأنه هو الذي حدث فلا فرق سواءً قال قراءة عليه أو لم يقل ذلك فالواقع أن هذا هو ما صدر من الشيخ، هذه روايته ، وإقراره يقوم مقام تحديثه بالفعل.

والقول الثالث: أنه يقبل قوله: أخبرنا بلا قيد، ولا يقبل قوله: حدثنا بلا قيد، في أخبرنا يصح لأن هذا اصطلاح عند كثير من العلماء أنه يقول: أخبرنا في ما سمع من الشيخ، يعني: في طريق العرض، وأما حدثنا فإن اصطلاح هؤلاء العلماء إنما هو في مقام السماع.

فعندنا في هذا ثلاثة أقوال والواقع أن المسألة اصطلاحية، كل طائفة من العلماء اصطلحت على شيء.

قال رحمه الله:

وليس[٥] له إبدال إحدى لفظتي الشيخ: ((حدثنا[٦])) أو ((أخبرنا)) بالأخرى[٧] -في رواية-.

قال: **(وليس له إبدال إحدى لفظتي الشيخ)** لماذا؟ لاحتمال أن الشيخ الذي حدث يرى أن بينهما فرقاً، وبالتالي فإن الرواية ينبغي أن تكون بحسب ما جاء عن الشيخ فلا يجتهدُ التلميذ في هذا المقام لا يُغيّر، إذا كان الشيخ يقول: حدثنا هو يقول: حدثنا، وإذا كان الشيخ قال: أخبرنا فإنه يقول: أخبرنا، وليس له أن يغير هذه عن هذا.

وقال: **(في رواية)** في رواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والرواية الأخرى عن الإمام أحمد أنه لا بأس بذلك.

وهذه المسألة راجعة إلى التفريق بين أخبرنا وحدثنا، ومن العلماء لاسيما كثيراً من المتقدمين من كان لا يفرق بين حدثنا وأخبرنا، وهذا جاء منصوصاً عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى قال: (إنما حدثنا وأخبرنا واحد).

والقول الثاني: هو التفريق، فـ(حدثنا) تستعمل في السماع من الشيخ، وأما (أخبرنا) فتستعمل في القراءة أو العرض من التلميذ.

وعلى كل حال الأمر كما ذكرت لك اصطلاحي، وينبغي على الناظر في هذا المقام أن يعرف اصطلاحات العلماء في هذا المقام، والله تعالى أعلم.

---

[٥] نسخة: (ليس)، والظاهر أنها بالواو : (وليس) هو الآن انتقل إلى شيء آخر.

[٦] نسخة: (بحدثنا)، والأقرب: بدون باء (حدثنا) ليس له إبدال لفظتي الشيخ التي هي : حدثنا أو أخبرنا بالأخرى.

[٧] نسخة: (في رواية) بدون (في) هذا هو الأقرب.

قال رحمه الله:

ثم ((الإجازة))
فيقول: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني أو مسموعاتي.



انتقل المؤلف رحمه الله تعالى إلى بيان النوع الثالث من طرق تحمل الحديث وهي: **طريق الإجازة.**

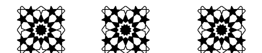
والإجازة هي: إذِنُ المحدث للطالب أن يروي عنه حديثاً من حديثه أو كتاباً من كتبه أو أكثر من غير أن يكون قد سمعه منه، وهذا الذي أراده المؤلف بقوله: **(أجزت لك رو اية الكتاب الفلاني أو مسموعاتي).**

والإجازة على درجات أنهاها بعض العلماء إلى ست درجات وزادها بعضهم إلى سبع وزاد آخرون إلى ثمان، وأعلى تلك المراتب والدرجات هي إجازة المعين في معين، يعني: أن يجيز الشيخ تلميذاً معيناً فيقول: أجزتك يا فلان، ويعين له الشيء الذي أجازه فيه، يقول: أجزتك في أن تروي عني الحديث الفلاني أو الكتاب الفلاني أو هذا الجزء الذي يحتوي مجموعةً من الأحاديث.

وكذلك عن المرتبة الثانية أن يجيز معيناً في غير معين كأن يقول له: أجزتك يا فلان في أن تروي عني مسموعاتي أو كل ما صح لك أنه من حديثي أو نحو ذلك، والجمهور على أن الرواية تصح بالإجازة يعني: أن الإجازة طريق صحيحة.

والأصل أنَّ السلف من الصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون هذه الطريق إنما كان الراوي يروي والطالب يحمل الحديث الذي سمعه عن هذا الراوي ثم يرويه من بعد، أو أن يكون هناك عرض على الشيخ أن يقال: أسمعت كذا وكذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن فلان؟ فيقول: نعم، لكن الحاجة في العصور التي تلت ذلك دعت إلى هذه الطريق فإن الأمر فيه من الصعوبة بمكان أن لا تكون الرواية إلا من طريق السماع أو طريق القراءة،

أرأيت الشيخ الذي يريد أن يحدث تلميذاً له بصحيح البخاري مثلاً، فبدأ مع التلميذ في صحيح البخاري فجاء ثانياً وقد ذهب شطر من الكتاب ماذا يصنع! يعود مرة أخرى إلى الأول أو كيف يصنع؟ ثم إذا جاء ثالث بعد ذلك أو جاء عشرة أو جاء مائة فأصبح لا مناص من أن تكون الإجازة هي السبيل والمخرج للتحديث، ولكن كانت الإجازة في السابق في العصور القديمة كان لها شأن فلا يجيز إلا عالم ولا يجيز إلا من هو ضابط ومتقن للشيء الذي يجيزه، وكذلك لا يُجاز إلا من هو متأهل لذلك بخلاف الأمر في العصور المتأخرة فإنَّ الإجازة أضحت شيئاً قليل الفائدة بعد استقرار دواوين السنة وضبطها عند العلماء وأصبح هناك تساهل كبير، والإجازة في أصلها فيها ضعف ، رواية فيها ضعف، ولكنها مع تصرفات الناس أضحت في كثير من الصور أكثر ضعفاً، وعلى كل حال الذي أضحى عليه بعض صغار طلبة العلم من الانشغال في هذا العصر بموضوع الإجازات بصورة فوتت عليهم ما هو أهم من العلم والدعوة، هذا شيء في الحقيقة ينبغي على من وقع فيه أن يعيد النظر فيه، الإجازة كما علمت طريق صحيحة ولكن الأمر في ذلك كان له حظه ونصيبه بتحمل الأسانيد لكن الأمر بعد ذلك أصبح قليل الفائدة وانشغال الإنسان بذلك عن الأهم من فقه الكتاب والسنة وحفظ الكتاب والسنة ثم الدعوة إلى الله -جل وعلا- لا شك أنه أولى من التشاغل بالذهاب والإياب والدوران في سبيل تحصيل هذه الإجازات لمن ليس أهلاً لها أصلاً، بعض طلبة العلم لا يزال في بداية الطريق، بل بعضهم ربما يكون حديث أهل بإسلام وفجأة يتشاغل بهذا الأمر ويلهيه التكاثر أنه يروي عن كذا وكذا شيخ، ثم ماذا؟ ماذا استفدت؟ أهو أن يقال عنك إنك محدث، الحقيقة أن مثل هذا الأمر يحتاج أن يعيد الإنسان فيه النظر.



قال رحمه الله:

و((المناولة))
فيناوله كتاباً ويقول: أُرْوه عني، فيقول: (أنبأنا).
وإن قال: (أخبرنا) فلابد من إجازةً[٨] أو مناولةً.

هذه الطريق الرابعة من طرق تحمل الحديث وهي المناولة، والمناولة كما ذكر الشيخ أن يناوله كتاباً ويقول: أُروه عني، يعني: يناوله كتاباً من كتبه التي فيها مسموعاته فيقول لتلميذه: اروي هذا الكتاب أو هذه الأسانيد التي في الكتاب عني، وهذه المناولة لها درجتان:

الأولى: أن يقترن بها إجازة، يناوله مع إجازته للتلميذ أن يروي عنه، فهذه في الحقيقة إجازة بل أرفع من مجرد الإجازة، يعني: هي نوع من الإجازة وإن شئت فقل هي أرفع من مجرد الإجازة، والجمهور على قبولها، وإذا اقترن بها ما هو أعظم من أن ينتخب التلميذ أو ينسخ التلميذ من كتاب شيخه ثم يصححه له شيخه ثم يجيزه فيه فلا شك أن هذه أقوى وأقوى، بل ألحق بعضهم هذه الطريق بالسماع جعلها في منزلة السماع، فهذه لا شك أنها درجة أرفع وإن ناوله وقال: أجيزك أن تروي أو أُرْوِ هذا عني فإن هذه طريق صحيحة عند الجمهور.

الدرجة الثانية: أن يناوله الكتاب فقط دون أن يجيزه في روايته، يقول: هذا الكتاب فيه مرويات فإن هذا الجمهور على أنه ليس له أن يروي عنه هذا الكتاب لعدم إذنه بروايته، وما يدريه لعل الشيخ ما صحح الكتاب لعله ليس على ثقة تامة بما في كتابه، وكيف لك أن تروي عنه شيئاً لم يأذن لك أن ترويه! فدل هذا على أن المناولة لابد أن يقترن بها الإذن بالرواية،

---

[٨] على الحكاية، فأنت تنصب هذه الكلمة على الحكاية.

وفي هذه الحال صيغة الأداء أن يقول: (أنبأنا)، تواضع المتأخرون واصطلحوا على أن (أنبأنا) إنما تقال في الرواية بالإجازة والمناولة وإن كان في أصل اللغة لا فرق بين أخبرنا وأنبأنا وحدثنا، لكن هكذا اصطلح المتأخرون، والمتقدمون ما كان عندهم هذا التفريق لكن اصطلح المتأخرون أو كثير من المتأخرين على تخصيص هذا اللفظ بما روي بالإجازة أو المناولة فإذا رأيت في الإسناد (أنبأنا) فإن هذا يدل على أن طريقة تحمل هاهنا هي المناولة أو الإجازة.

قال: **(وإن قال أخبرنا فلابد من إجازةً أو مناولةً)** بمعنى: لابد أن يقول الراوي التلميذ: أخبرنا فلان إجازةً، لابد من أن يبين أن هذه الرواية كانت عن طريق الإجازة أو عن طريق المناولة فأنت تنصب هذه الكلمة على الحكاية فلابد من إجازةً لابد أن يقول هذا التلميذ: أخبرنا فلان إجازةً، أخبرنا فلان مناولةً وإلا فإنه يقع في أمر لا يُسْتَحْسن، فإنه يوهم أنه سمع هذا من شيخه أو عرض هذا على شيخه، والواقع أنه لم يكن ولا ينبغي للإنسان أن يتشبع بما لم يعطَ.

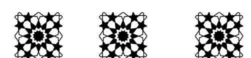


قال رحمه الله:

وحُكِيَ عن أبي حنيفة وأبي يوسف: منع الرواية بهما.



يقول: **(حكي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعن تلميذه أبي يوسف منع الرو اية بالإجازة والمناولة)**، والذي وجهه كبار علماء الحنفية عن هذا النقل أنه ما منع الإجازة والمناولة لغير العالم، أما من كان عالماً بالمرويات وبالسماعات وبالحديث فإنهم لم يرو بأساً بالرواية بهما، هكذا قرر علماء الحنفية الأصوليون بما وجهوا عن أبي حنيفة وأبي يوسف من هذا القول.



قال رحمه الله:

ولا تجوز الرواية بقوله: (خذ هذا الكتاب، أو هو سماعي بدون إذنه فيهما[٩].
ولا وجوده بخطه.

(لا يجيز الرواية) أن يقول الشيخ: **(هذا الكتاب سماعي بدون إذنه فيها)** يعني: في الرواية، وإن قلت: (فيهما) يعني: في الإجازة والمناولة، كما ذكرنا أن مجرد إخبار الشيخ بأن هذا الكتاب سماعه أن يقول: **(هذا الكتاب سماعي)** لا يُخَوِّلُ التلميذ أن يروي ذلك عن شيخه بل لابد من الإذن في الرواية.

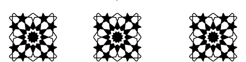
ثم قال: **(ولا وجوده بخطه)** يعني: لا يجيزه أيضاً أن يروي أن يجد الكتاب بخط شيخه، يعني: ليس له أن يرويه إذا وجد هذا الكتاب بخطه بخط شيخه، وهذه طريق خامسة عند العلماء وهي الوجادة، والوجادة: أن يجد التلميذ كتاباً بخط شيخه دون أن يعطيه إياه أو دون أن يأذن له فيه فهل له أن يروي عنه هذا الكتاب؟ اختلفوا في الرواية بالوجادة والأكثر على أنه لا يصح الرواية بالوجادة وأن الرواية بها منقطعة، وأن الشخص إذا قال: أخبرنا أو حدثنا فلان والواقع أنه إنما وجد كتاب شيخه فالحقيقة أن هذا إخبار بما لم يحصل فهو لم يحدث ولم يناوله ولم يجزه، فالصواب أنَّ هذا هو القول الحق وهو أنها من جهة الرواية منقطعة.

أما من جهة العمل فلا شك أنه إذا وجد كتابٌ قد تَوَثَّقَ من وجده بأنه خط فلان لابد من هذا الشرط، لابد من التحقق من أنه شيخ فلان، تحقق أن فيه روايته، فيقول هذا الشيخ: حدثنا فلان عن فلان إلى أن يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا شك أن هذا يصح به العمل.

[٩] نحن النسخة التي معنا لعل الإخوة معي في هذا **(ولا يجيز الرواية هذا الكتاب سماعي بدون إذنه فيها)** واللفظ الذي قرأه أخونا وهذا معناهما ومؤداهما واحد.

إذن الراجح -والله تعالى أعلم- أن الوجادة يصح بها العمل ولا تصح بها الرواية.

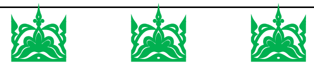
هذا بشرط أن لا يكون منه إذن، نحن نتكلم عن وجادة مجردة.



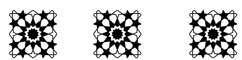
قال رحمه الله:

ولا وجوده بخطه بل يقول: وجدت كذا






يقول: (**وجدت كذا**) فقط إلا إذا كان هناك إذن للرواية من شيخه.



قال رحمه الله:

ومتى وجد سماعه بخط يوثق به وغلب على ظنه أنه سمعه جاز له روايته[١٠] وإن لم يذكره، خلافاً لأبي حنيفة.

وإن شك فلا.

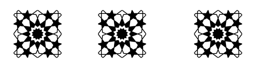
يقول المؤلف: **(متى وجد التلميذ سماعه)** يعني: وجد كتاباً فيه خط نفسه يذكر فيه سماعه يقول: سمعتُ أو حدثنا أو أخبرنا فلان عن فلان عن فلان، هو بخط يثق به بخط نفسه وهو يثق به **(وغلب على ظنه أنه سمعه)** ولكنه نسيه بعد ذلك، نسي أن هذا الكتاب له أو أن هذه الأوراق التي فيها السماعات والروايات له لكن غلب على ظنه : هذا خطي هذا كتبته بخطي، وهذا التلميذ ثقة فإنه الصحيح أنه يجوز له أن يروي بهذا السماع فيقول: حدثنا فلان وأخبرنا فلان بحسب ما هو مدون في هذا السماع وإن كان قد نسيه بعد ذلك ، أن يجد التلميذ كتاباً فيه سماع نفسه ولا يذكر أنه قد سمعه، لكنه مكتوب بخطه تأكد أنه خطه وغلب على ظنه أنه سمعه فالصواب أنه يجوز له أن يروي بهذا أو يروي هذا السماع عن شيخه، قال: **(خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله تعالى)** أبو حنيفة يرى أنه إذا لم يكن ذاكراً أن هذا مسموعه فليس له أن يرويه قياساً على الشهادة، كما أن الشاهد ليس له أن يشهد بشيء قد نسيه، فكذلك ليس له أن يروي شيئاً قد نسيه وإن كان وجده بخطه، والصواب لا شك أنه مع القول الأول، والفروق بين الشهادة والرواية لها أوجه متعددة.

قال: **(وإن شك فلا)** كل كلامنا السابق مع غلبة الظن أن هذا مسموعه، لكن إذا كان هناك شك ، احتمال بدون ترجيح ، خمسين بالمائة أن هذا قد سمعته ، وخمسون بالمائة أنني ما

---

[١٠] نحن عندنا **(ومتى وجد سماعه بخط يوثق به وغلب على ظنه رواه وإن لم يذكره خلافاً لأبي حنيفة)** على كل حال المعنى واضح.

سمعته، هنا نقول: ليس له أن يروي ذلك.

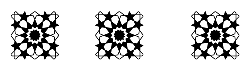


قال رحمه الله:

فإن أنكر الشيخ الحديث وقال: لا أذكره، لم يقدح.
ومنع الكرخي منه.

هذه مسألة أخرى: وهي ما إذا روى تلميذ عن شيخه رواية في حياة الشيخ والشيخ أنكر ذلك قال: لا أذكر أنني حدثت فلاناً بكذا أو لا أذكر أنني حدثتك بكذا فهل هذا يقدح في رواية التلميذ؟ الصواب: لا شك أنه لا يقدح ، ليس هذا قادحاً في رواية التلميذ، لم؟ لأن الشيخ بشر والبشر ينسى، وإذا كان المثبت مقدماً على النافي فكيف إذا كان متردداً أو مجرد قائل أنا لا أتذكر أنني حدثت بهذا الحديث، فالصواب أنه إذا كان التلميذ ثقة يعني: عدل، كان عدلاً ضابطاً وحدث عن فلان من الناس فإن هذه الرواية صحيحة وإن قال الشيخ: أنا لا أتذكر ذلك، وهذا وقع في مواضع وجمع هذه المواضع التي وقف عليها في هذا الباب السيوطي في كتاب له سماه ((تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي)) ذكر ما يزيد عن ثلاثين مثالاً في ما أنكر الشيخ السماع وأثبته التلميذ، فالصحيح أن هذه الرواية صحيحة ومقبولة وإن كان قد خالف في هذا بعض أهل العلم ونقل هذا المؤلف عن الكرخي الحنفي، الصواب: أن هذا لا يقدح في رواية التلميذ، ولأجل هذه العلة نصح كثير من العلماء أن لا يحدث الإنسان في حياة شيخه، لا يحدث إلا بعد وفاة شيخه خشيةً من الوقوع في هذا الإشكال وهو أن الشيخ ينسى روايته، ولذلك نجد في بعض الأسانيد شيئاً من الطرافة أن يقول الراوي: حدثني فلان عني أنني حدثت عن فلان كذا وكذا.

فعلى كل حال الأولى أن الإنسان لا يتعجل بالرواية في حياة شيخه دفعاً لهذا الأمر.



قال رحمه الله:

ولو زاد ثقة فيه لفظاً أو معنى: قبلت.
فإن اتحد المجلس: فالأكثر عند أبي الخطاب.
والمثُبِت مع التساوي في العدد والحفظ والضبط.
وقال القاضي: روايتان.

هذه مسألة كبيرة من المسائل التي فيها بحث طويل عند أهل العلم وهي **مسألة زيادة الثقة**، هل إذا زاد ثقة على غيره في الرواية تكون زيادته مقبولة أو هذا قادح في روايته! هذه مسألة من الناس فيها من أثبت وهذه طريقة كثير من الفقهاء والأصوليين أطلقوا أن زيادة الثقة مقبولة مطلقة، وبعض العلماء نفى ذلك مطلقاً، والمسألة فيها أقوال كثيرة والمقام لا يحتمل التحقيق فيها ولكن الصواب وهو الذي عليه أئمة هذا الشأن هو أنه لا يطلق القول بأن زيادة الثقة مقبولة ولا يطلق القول بأنها غير مقبولة، إنما مرد ذلك إلى الترجيح بحسب القرائن المحيطة بالرواية، هذا هو الصواب، ينظر في كل رواية بحسبها فقد تكون زيادة هذا الثقة مقبولة وقد لا تكون مقبولة، فإذا مثلاً رفع حديثاً والرواة قد وقفوه أو وصله والآخرون أرسلوه أو زاد فيه لفظاً لم يذكره غيره فإنه ينظر في القرائن المحيطة بهذه الرواية ثم بعد ذلك يحكم هل هذه الرواية صحيحة أو ليست صحيحة.

ومثل هذه المسائل الدقيقة في علوم الحديث ينبغي الرجوع فيها إلى أهل التخصص، يعني: إذا وجدت مسألةً من مسائل الحديث في كتب الأصول فالمرجع إلى المتخصصين إلى أهل الحديث وصاحب الدار أدرى بما فيه، كما أنك إذا وجدت مسألةً أصولية في كتب شروح الحديث فالمرجع في تحقيقها إلى كتب الأصول، وكثير من الأصوليين لهم ترجيحات في المسائل الحديثية تخالف ما عليه أئمة هذا الشأن فينبغي الرجوع في هذه القضية إلى أهل الشأن، ولذلك تجد الأئمة النقاد الكبار يحكمون على رواية، تجد الإمام أحمد يحكم على رواية

راوٍ في حديث بأن زيادته شاذة غير صحيحة ويردها، تجد أنه يحكم على زيادة هذا الراوي بحديث آخر بأنها مقبولة، وكل ذلك راجع إلى القرائن، فلا ينبغي إطلاق القول في هذه المسألة الكبرى بأن زيادة الثقة مقبولة مطلقاً أو أنها غير مقبولة مطلقاً، لكن المؤلف رحمه الله تعالى يذكر أن زيادة الثقة مقبولة جرى على ما عليه كثير من الفقهاء والأصوليين.

قال: **(فإن اتحد المجلس فالأكثر)** وهذا يدلك على أن المسألة عنده فيها تفصيل، فإن اختلف مجلس التحديث يعني: سمع هذا التلميذ من شيخه في مجلس وسمع غيره من الشيخ في مجلس آخر ، هنا اختلف مجلس السماع فإنها مقبولة بدون شك عند المؤلف مقبولة دون شك لاختلاف المجلس لاحتمال أنَّ الشيخ لما روى للجماعة نسي، ولما روى لهذا الشخص المعين تذكر الزيادة، فإذا اختلف المجلس فهي مقدمة أو مقبولة مطلقاً، لكن إن اتحد المجلس يقول: **(فالأكثر)** يعني: قدم الأكثر قدمت روايته الأكثر سواءً كانت زيادةً أو كانت نقصاً ننظر من الأكثر في الرواية يعني: وجدنا الزيادة عند واحد ووجدنا عدمها عند ثلاثة ما المقدم؟ ثلاثة؛ لأن غلبة الظن أن الثلاثة حفظوا وأن الواحد قد نسي، هكذا وجهه هؤلاء مع أن هذا ليس بمطرد وربما تجدُ واحداً هو أوثق عندك من ثلاثة يعني: إذا روى شعبة مثلاً أو الثوري كيف تجد في نفسك روايته مثل هذا لو خالفه من خالفه تجد أن هذا أوثق في نفسك إلا أن يكون في الطرف الآخر من يوازيه أو يقاربه في الحفظ هنا الأمر مختلف.

إذن إن اتحد مجلس السماع قدم الأكثر على ما ذكر المؤلف عند أبي الخطاب، **(والمثبت مع التساوي)**، حينما يقول المؤلف: عند فلان هذا دليل أن المسألة فيها خلاف، قال: **(والمثبت)** يعني: قدم المثبت مع التساوي في العدد والحفظ والضبط، وقعنا في صورة أخرى وهي أنه وجدت زيادة عند رواة ولم توجد عند رواة فنظرنا ولم نجد هناك زيادة عدد يمكن أن نرجح بها، يقول: ننظر في من أثبت الزيادة فالقول قوله عند التساوي في العدد هؤلاء

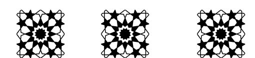
اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، والحفظ والضبط كلهم متقاربون كلهم حفاظ، أو كلهم أحاديثهم لا بأس بها فحينئذ نأخذ بقول من أثبت الزيادة المثبت يعني: للزيادة؛ لأن المثبت معه زيادة علم فيكون مقدماً على من لم يذكر ذلك، وهذا على كل حال كما ذكرت لك ليس بمطرد عند أئمة هذا الشأن، بل المسألة تدور مع القرائن.

(وقال القاضي رو ايتان) يعني: عن الإمام أحمد، القاضي أبو يعلى في كتابه ((العدة في أصول الفقه)) حكى روايتين عن الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-.

تنبه إلى أن مثل هذه الروايات عن الإمام أحمد ليست رواية منصوصة تجدها على سبيل التخريج يعني: حكوا هذا رواية عن أحمد لأنه حكم في إسناد بأن الزيادة مقبولة، وحكم في إسناد آخر بأن الزيادة غير مقبولة، فهل هذا يعني: أن له قولان في المسألة؟ الصواب: لا، هذا تخريج لكن ليس هذا منصوص الإمام أحمد، والصواب: أن مذهب الإمام أحمد واحد وهو أن الأمر يدور مع القرائن، وبحسب ما يترجح عند العالم الناقد البصير بالعلل فيترجح عنده أن الزيادة مقبولة أو أن الزيادة غير مقبولة، مثلاً: قَبِلَ كثير من الحفاظ زيادة الإمام مالك في حديث صدقة الفطر زاد كلمة (من المسلمين)، روى بعض الرواة هذا الحديث «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على كل حر وعبد» زاد مالك «من المسلمين» ومالك : مالك ، مثل مالك إذا زاد مثل هذه الرواية فإنها في حقه مقبولة لأنه ما خالفه من يضارعه في الحفظ، فمثل هذه الرواية تجد أنهم يقبلونها ولا تجد هذا مطرداً في غير ذلك في كل زيادة.

فعلى كل حال المسألة ليست بهذه السهولة، وعموماً مسائل مصطلح الحديث فيها جانب نظري ولكن هناك جانب عملي يختلف وليست المسألة كما يظن بعض طلبة العلم أن المسألة مثل الرياضيات واحد زائد واحد يساوي اثنان، زيادة الثقة مقبولة إذن خلاص نطبق هذه القاعدة ويمشي! ليس كذلك، هذه المسائل التي تدرس في المصطلح أو في

الأصول مسائل تبصرك تنورك تحفظ مصطلحات أهل العلم لكن الحكم على الأسانيد والنظر فيها شأن آخر يحتاج إلى دربة يحتاج إلى أن تغوص في أعماق الأسانيد وتنظر في تصرفات الأئمة النقاد حتى تكتسب الدربة والخبرة، فالتنظير في علم الحديث شيء والتطبيق شيء آخر، وينبغي التروي قبل الانطلاق في الحكم على الأحاديث بمجرد أن قرأ الإنسان شيئاً من كتب المصطلح النظرية.



قال رحمه الله:

ولا يتعين لفظه، بل يجوز بـ(المعنى) لعالم بمقتضيات الألفاظ عند الجمهور، فيبدل اللفظ بمرادفه لا بغيره.

ومنع منه بعض المحدثين مطلقاً.



هذه **مسألة رواية الحديث بالمعنى**، هل يتعين على الراوي أن يروي بحسب ما سمع وإلا سكت أو يجوز له أن يروي بالمعنى!

المسألة اختلف فيها أهل العلم لكن الجمهور بل الذي استقر عليه العمل جواز الرواية بالمعنى للعالم، إذا كان الراوي عالماً بمقتضيات الألفاظ ومدلولات الكلام فأبدل لفظاً بلفظ دون أن يتغير المعنى فإن هذا التصرف صحيح وهذه الرواية صحيحة، يعني: لو أبدل كلمة بكلمة أخرى ترادفها كالسيف والمهند مثلاً، السيف والمهند كلمتان مترادفتان يعني: لو أنه أبدل كلمة بكلمة مرادفة لها فإن هذا التصرف مقبول، وهذا الذي لا يسع الناس غيره، وهذا الذي مضى عليه الناس منذ عهد أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك تجد من الصحابة كأنس وغيره رضي الله عنهم أنهم إذا رووا شيئاً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم ربما قالوا أو نحو هذا أو ما يشبه هذا؛ لأنهم ليسوا على يقين بأن هذا هو اللفظ الذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم لكنهم يروونه بما يقاربه وهم من أهل اللغة ومن العلماء العارفين بما يوافق المعاني وبما يحيل المعاني فإذا أبدلوا لفظاً بلفظ فالأمر في ذلك هين -إن شاء الله- وعلى هذا الجماهير من أهل العلم.

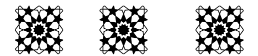
وقالت طائفة من أهل العلم: لا يجوز للإنسان أن يروي إلا ما أتى عن شيخه تماماً دون أن يبدل لفظاً بلفظ وإلا ما جاز له أن يروي، ويروى أو يحكى هذا عن ابن سيرين وطائفة من السلف واستدل هؤلاء بحديث النبي صلى الله عليه وسلم «**نضّر الله امرأً سمع**

مقالتي فواعاها فأداها كما سمعها» قالوا: النبي صلى الله عليه وسلم ذكر **«كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع»**، والجواب عن هذا أن يقال: الحديث فيه فضيلة أن يروي الإنسان بحسب ما سمع ولا شك أن هذا هو الأصل وهو الكمال، لكن الحديث لا يدل على منع غير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: أن يقال: هذا الحديث نفسه دليل على جواز الرواية بالمعنى ؛ لأن هذا الحديث جاء بألفاظ متعددة وغالب الظن أنها كانت بتصرفات من الرواة، فلو نظرت في اختلاف الروايات في هذا الحديث فإنها تدلك على أن المعمول به عند العلماء وعند الرواة أنهم يتساهلون في رواية الحديث بالمعنى، اللّهم إلا فيما يُتعبد بلفظه هذا مستثنى لابد أن يروى كما سُمع، هذا لا يقبل التصرف كألفاظ الأذان الأذكار ونحو ذلك هذه متعبد بلفظها يُتعبد لله عز وجل بنفس اللفظ.

إذن لابد أن تكون مرويةً من الراوي بحسب ما سمع دون أن يتصرف فيها، وهذا الذي يظهر في هذه المسألة.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

(ومراسيل الصحابة) مقبولة.

وقيل: إن عُلِمَ أنه لا يروي إلا عن صحابي[١١].

انتقل المؤلف رحمه الله تعالى للكلام عن **أحكام المراسيل**، والكلام في المراسيل ينقسم إلى قسمين:

الأول: في مراسيل الصحابة.

والثاني: في مراسيل غيرهم، وإن شئت فقل: في مراسيل التابعين.

والمراسيل جمعُ مُرْسَل، والمقصود بمراسيل الصحابة: أن يروي الصحابي ما لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم.

فهل هذا مقبول يعني: حكم هذا المرسل أنه مقبول أو غير مقبول؟ هذه هي المسألة التي عرضها المؤلف رحمه الله تعالى.

قال المؤلف: **(مراسيل الصحابة مقبولة)** وذلك أنَّه ليس كل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين رووا أحاديثه قد سمعوا ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة بل ربما سَمِعَ حديث النبي صلى الله عليه وسلم من صحابي آخر ، وذلك ككثير من روايات ابن عباس وأنس بن مالك ونحوهما رضي الله عنهم أجمعين، بل حتى بعض الكبار ممن تأخر إسلامه مثلاً كأبي هريرة رضي الله عنه فإنَّه روى أشياء حصلت قبل إسلامه، فالصحيحُ الذي لا شك فيه أنَّ مراسيل الصحابة مقبولة وأنه لا يُطعن فيها بل لا يجوز أن يحام حول هذا الموضوع، هذا أمر لا يقبل الشك بإجماع العلماء يجب أن يُعتقد أن كل ما رواه الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنَّه لا يشك في صحته عن رسول الله صلى الله

---

[١١] هناك خطأ في النسخة **(أنه يروي إلا عن صحابي)**.

عليه وسلم إذا صح الإسناد إلى الصحابي وذلك أن الأمر لا يخلو:

إما أن يكون الصحابي قد سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة وهذا الأمر فيه واضح.

أو أن يكون سمع من صحابي سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وذلك أيضاً لا شك فيه ولا ينبغي أن يُتردد في قبوله ولا يضرنا جهالتنا بالواسطة بين الصحابي الأول والنبي صلى الله عليه وسلم لأن الصحابة كلهم عدول، فجهالتنا في عين أحدهم لا تؤثر وكل الصحابة مستوون في العدالة فكون الواسطة فلاناً أو فلاناً من الصحابة هذا لا يؤثر.

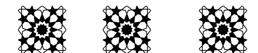
قد يقول قائل: هناك احتمال أن يكون الصحابي سمع من تابعي والتابعي سمع من صحابي والصحابي سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، نقول: هذا الاحتمال بعيدٌ جداً وهو شيء نادر جداً، وقد ذكرت لك في درس سابق أن العراقي في كتابه ((التقييد والإيضاح)) جمع بعد تتبع ما وقف عليه مما رواه صحابي عن تابعي عن صحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم فبلغ كلُّ ما وقف عليه عشرين حديثاً لا غير، وفيها الضعيف أصلاً فيها ما لا يصح إلى الصحابي الأول، فكون صحابي يروي عن تابعي عن صحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا شيء نادر والنادر لا حكم له، هذا أولاً.

وثانياً: هَبُوا أن هناك احتمال أن يروي صحابي عن تابعي فنقول: وما الإشكال؟ الصحابي أعلم بمن يروي عنه، كون الصحابي يروي عن تابعي والتابعي يروي عن صحابي هذا لا إشكال فيه؛ لأن الصحابي لا يمكن أن يتساهل في أن ينقل إلينا كلام النبي صلى الله عليه وسلم من طريق غير موثوقة، فالصحابي عدل ويعلم مقدار وأهمية حديث النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي فإذا روى عن تابعي فإنه يعلم أنه ثقة فلا يزال الأمر في حدود الاتصال ولا سبيل للطعن لا بانقطاع ولا بضعف في أحد الرواة بمثل هذه الأسانيد ألبتة.

الشاهد أنَّ الأمر المقطوع به بل المتفق عليه بين أهل العلم أنه تُعدُ مراسيل الصحابة

مقبولة، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في كتابه ((فتح الباري)) في مقدمة الكتاب في هداية الساري ذَكَرَ أنَّ قبول مراسيل الصحابة هو مذهب أهل العلم قاطبة وإنما شذَّ في هذا بعض المتأخرين الذين لا يعتد بشذوذهم، فالمسألة ينظر إليها على أن هناك اتفاقاً وهناك شذوذاً وليس أنَّ المسألة فيها راجح ومرجوح وأنَّ المسألة فيها جمهور وخالف آخرون، بل المسألة اتفاق وشذوذ من بعضهم، وهذا الشاذ القائل به أو أصحاب هذا الشذوذ قليلون أصلاً.

هناك مذهب آخر أشار إليه المؤلف وهو قوله: **(إن علم أنه لا يروي إلا عن صحابي)** فإنَّه حينئذ يكون حديثه مقبولاً، وإن كان لم يُعلم أنه لا يروي عن صحابي فإنها تكون غير مقبولة، لكن الأمر كما ذكرت لك أن هذا هو مذهب الأئمة قاطبة بل لا يصح أن يتكلم في هذا الموضوع أصلاً، ولذلك المحدثون لا يبحثون هذا الموضوع إلا بالإشارة إلى أن الأصوليين يبحثونه، الأصوليون يبحثون في أشياء نظرية، أما المحدثون فإنهم ينظرون إلى الأمر من حيث الواقع ، من حيث التطبيق، فالمحدثون لا يختلفون في هذه المسألة ولا يشيرون إليها أصلاً إلا باعتبار أن الأصوليين قد أشاروا إليها، وقد أشار إلى هذه الإشارة ابن الصلاح في ((مقدمته))، فالمقصود أنَّ هذا الموضوع من الأمور التي لا ينبغي أن يحام حولها أو أن يُثار فيها شيء من التشكيك في حديث النبي صلى الله عليه وسلم.



قال رحمه الله:

وفي مراسيل غيرهم روايتان:

القبول.

كمذهب أبي حنيفة وجماعة من المتكلمين، اختارها القاضي.

والمنع.

وهو قول الشافعي وبعض المحدثين، والظاهرية.



هذا القسم الثاني من قسمي الكلام عن المراسيل أو المرسل: وهو مراسيل غيرهم، (وغيرهم) هنا هم التابعون، وبعض العلماء يخص المرسل: بأنه ما رواه كبار التابعين، لكن الذي استقر عليه كلام أهل العلم عدم التفريق بين التابعين في هذا الحكم، فكل ما رواه تابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يكون مرسلاً.

إذن تعريف المرسل: هو ما يرفعه التابعي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، يعني: حينما يروي سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى فيقول: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع اللحم بالحيوان، هذا من الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ سعيد، وسعيد تابعي.

إذن نحكم على هذا النص الذي بين أيدينا نقول: هذا مرسل، فهل المرسل مقبول أو يكون غير مقبول يعني: من ضمن الحديث الضعيف المردود؟ هذا مما وقع فيه خلاف طويل بين أهل العلم، والمؤلف رحمه الله تعالى ذكر عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في ذلك روايتان:

الأولى: القبول.

والثانية: المنع.

والواقع أنَّ المسألة عند أهل العلم فيها بحث أكبر من هذا لكن أشهر الأقوال في ذلك ثلاثة:

الأول: كما ذكر المؤلف هو القبول وذهب إليه أبو حنيفة وذهب إليه أيضاً مالك رحمه الله تعالى وتصرفه في ((موطئه)) يدل على ميله إلى هذا المذهب فإنه أكثر من المراسيل في ((موطئه))، وهو رواية كما علمت عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، لكن ينبغي أن تتنبه هنا إلى قيد مهم ذكره المحققون عن هؤلاء العلماء وهو أنهم يقبلون المرسل إذا كان المُرسِل ثقة، انتبه إلى هذا! أما إذا كان المُرسل غير ثقة فضَعْفُهُ رَدَّ الروايةَ من أصلها، إذن لابد أن يكون المُرْسِلُ ثقةً ، إذا كان التابعي ثقةً فإن روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة، بل ذهب بعض العلماء إلى أن المرسل أصح من الموصول، وذلك لأن المرسِل كفاك المؤونة، أما من أسند فإنه أحالك إلى الإسناد ففتش وانظر، أما إذا أرسل فإنه قد جزم لك بثبوت هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن لا شك أن هذا تعليل ضعيف ولا شك أن الموصول أصح من المرسل، ويكفي أن المرسل مما وقع فيه الخلاف بل الخلاف القوي بل الجماهير كما سيأتي على عدم قبول المرسل.

المذهب الثاني: وهو الذي اختاره الشافعي رحمه الله تعالى ونص عليه في كتابه ((الرسالة)) وهو أنه إذا روى أحد من كبار التابعين مُرْسِلًا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه غير مقبول إلا إذا اعتضد هذا الحديث بأن يكون قد جاء معناه مسنداً من وجه آخر، أو روي مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن بإسناد غير الإسناد الأول، أو أن يكون المرسَل وافق فتوى بعض الصحابة، أو أن يكون المرسَل قد ذهب إليه أكثر أهل العلم، انتبه! عندنا أربعة شروط:

المرسَل يكون مقبولاً عند الشافعية فقط في هذه الحال وهي:

أن يكون المرسَل قد رواه أحد من كبار التابعين واعتضد يعني: تقوى، والتقوي هذا يكون بواحد من أمور أربعة:

إما بأن يكون قد روي مسنداً موصولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه آخر

يعني: روي معنى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم مسنداً، وهذا بالتالي يدل على أن المرسَل له أصل.

أو أن يكون قد جاء مرسلاً أيضاً ولكن من طريق أخرى فيعتضد الطريقان يقوي أحدهما الآخر فيدلان على أن للحديث أصلاً.

أو أن يكون قد وافق الحديث المرسَل فتوى بعض الصحابة، هذا أيضاً يؤيد أن يكون هذا المرسل مقبولاً.

والأمر الرابع: أن يكون أكثر أهل العلم قد ذهب إليه، فذهاب أكثر أهل العلم إليه يرى الشافعي أنه مما يقوي هذا المرسل.

لو لاحظت -يا رعاك الله- لوجدت أن هذا القول يميل إلى رد الحديث المرسل من حيث الأصل لكنه يقبله في حالِ تقوّى وجاء له ما يشهد لثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فإن هذا القول مع القول الثالث الحقيقة أنه ليس ببعيد عنه، القول الثاني مع القول الثالث الذي سيأتي وهو عدم قبول الحديث المرسل الحقيقة أنهما متقاربان جداً.

القول الثالث: وهو المنع ، منع قبول الحديث المرسل لا يرى أصحابه أن الحديث المرسل شديد الضعف إنما يرون أن ضعفه قريب ويقبل الجبر، وبالتالي فإن هذا الحديث الذي ضَعْفُهُ يسير يقبل أن يتقوى كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى في القول الثاني.

إذن القول الثالث: وهو الرواية الثانية عن الإمام أحمد المنع، قال: وهو قول الشافعي وبعضِ المحدثين والظاهرية، هنا ملحظان:

أولاً: قول الشافعي كما ذكرت لك فيه تفصيل ليس كما أطلق المؤلف -رحمه الله تعالى- وارجع إلى نص كلامه في كتابه ((الرسالة)).

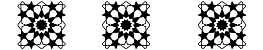
والأمر الثاني: أنه ليس قول بعض المحدثين، بل هذا قول جمهور المحدثين، نقل هذا عن جمهور المحدثين ابن عبد البر رحمه الله تعالى في التمهيد بل نص مسلم رحمه الله تعالى في

((مقدمة صحيحه)) أن هذا هو القول الذي يختاره ويختاره أيضاً جماعة أهل العلم بالأخبار، هكذا يقول، يختاره جماعة أهل العلم بالأخبار، يشير إلى أن هذا قول جمهور المحدثين.

وأشار إلى هذا أيضاً ابن الصلاح في ((مقدمته)) وغيره.

إذن هذا قول جمهور أهل العلم.

وسبب ردهم للخبر المرسل هو الجهالة بالواسطة لا يُدرى هذا التابعي عن من حدث! أحدث عن صحابي وأسقطه أم حدث عن تابعي آخر ثم إذا كان تابعياً هل هو ثقة ضابط وحافظ أم هو ضعيف الحفظ يعني: غير مقبول الحديث، ومع وجود الاحتمال فإنه لا ينبغي لنا أن نقبل هذا الحديث؛ لأن قبول حديث النبي صلى الله عليه وسلم مبناه عند أهل العلم على الاحتياط، ليس كلام النبي صلى الله عليه وسلم أي كلام بل هذا شرع الله، النبي صلى الله عليه وسلم مُبلغ عن الله، وبالتالي فإنه ينبغي لنا أن نحتاط ونتحقق ونتأكد من أن هذا الكلام قد قاله فعلاً النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه فهذا الحديث المرسل مجهول الواسطة بين التابعي والنبي صلى الله عليه وسلم، والتابعي ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم لقي صحابياً فأكثر، وبالتالي فلا ندري عمن حدث! ربما يكون ثقة لكن من حدث عنه لا ندري من هو! لو علمنا أنه صحابي فإن الأمر حينئذ يكون واضحاً، يكون في حكم المتصل لكننا نجهل، وبالتالي فهذا هو القول الصحيح، والقول الثاني لم يبعد عنه، لو اعتضد وتقوى الحديث المرسل من وجه آخر فإنه حينئذ يأخذ قوةً يكون بها مقبولاً، والله جل وعلا أعلم.



قال رحمه الله:

(وخبر الواحد فيما تعم به البلوى): مقبولٌ.

خلافاً لأكثر الحنفية.

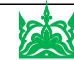
وفي (الحدود وما يسقط بالشبهة).

خلافاً للكرخي.

و(فيما يخالف القياس).

وحكي عن مالك: تقديم القياس.

وقال أبو حنيفة: ليس بحجة إن خالف الأصول أو معناها.

انتقل المؤلف رحمه الله تعالى إلى الكلام عن **خبر الواحد إذا تعلق به ما يجعله عند بعض أهل العلم غير مقبول**، وأشار هاهنا إلى أربعة أمور:

إلى خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

وإلى خبر الواحد في الحدود.

وإلى خبر الواحد إذا خالف القياس.

وإلى خبر الواحد إذا خالف الأصول.

هذه أربعة مسائل يبحثها الأصوليون.

وخبر الواحد مر بنا الكلام عنه وقلنا: إن الأخبار تنقسم إلى: متواترة وآحاد، وعرفنا حد المتواتر وبالتالي عرفنا حد الآحاد.

المؤلف رحمه الله تعالى يقول وهذه هي المسألة الأولى: **(خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً لأكثر الحنفية)** إذن عندنا قولان في خبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان فيما تعم به البلوى، **(تعم به البلوى)** يعني: تكثر الحاجة إليه، أمر لا يستغني عنه عامة الناس فيروى من حديث أو من طريق آحاد، أهو مقبول حينئذ؟ أو كونه

مما تعم به البلوى ولا يرويه إلا شخص واحد أو ما لا يخرج عن حد التواتر؟ هل في هذا ما يثير الريبة في ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ هذا هو محل البحث.

ذهب بعضهم إلى أنَّ خبر الواحد ولو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن موضوعه فيما تعم به البلوى أنه غير مقبول وذلك لتعليلٍ ذكروه وهو أن كونه فيما تعم به البلوى أن يكون حديثاً متعلقاً بالطهارة بالوضوء بالصلاة بنحو ذلك، هذه قضية تشاهد من النبي صلى الله عليه وسلم من عامة الصحابة والكل محتاج إليها ثم لا يرويها لنا إلا شخص واحد هذا مما يثير الريبة، أين بقية الصحابة ما رووا هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم! وبالتالي صار عندهم هذا الخبر غير مقبول، حكى هذا المؤلف عن أكثر الحنفية، الواقع أن هؤلاء الحنفية الذين أشار إليهم هم بعض المتأخرين منهم، وأما أن يكون هذا مذهب أبي حنيفة وكبار أصحابه فلا قطعاً، بل جزم ابن القيم رحمه الله تعالى كما في ((مختصر الصواعق)) أنَّ حكاية هذا المذهب عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن هذا كذب عليهم وأنهم ما قالوه ألبتة بل هذا قول بعض متأخريهم وأول من عرف عنه هذا القول عيسى بن أبان ثم تابعه عليه الكرخي وغيرهم من المتأخرين، فالشاهد أن هذا المذهب قال به بعض المتأخرين من الحنفية، وأما كبار أهل هذا المذهب فإنهم لم يكونوا يقولون بهذا المذهب، وهذه العلة التي ذكروها لا شك أنها علة عليلة، فإن الحديث إذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مقبول قطعاً ولا يجوز أن يُرد بمثل هذه التعليلات، ثم إن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ربما حضروا أو حضر كثير منهم النبي صلى الله عليه وسلم وربما حضر القلة منهم، فالذي يشاهد ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم يرويه ويحكيه، ثم إن الصحابة يكتفون برواية بعضهم عن بعض لم يكونوا كلهم متفرغين لرواية الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بل يرون أن المقصود هو بلوغ هذا الحديث إلى الأمة، وهذا حاصل إذا روى هذا الحديث واحد أو اثنان من الصحابة فكانوا يكتفون برواية بعضهم عن أن

يشتغلوا هم أيضاً بالرواية لاسيما أنهم أهل ورع فكان كثير منهم يتحرج من الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم خشية الخطأ على حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

ولذلك انظر -يا رعاك الله- إلى حديث أبي بكر أهو كثير أم قليل؟ قليل إذا قارنته بغيره من الصحابة كان حديث أبي بكر رضي الله عنه قليلاً مع أنه أكثر الصحابة لزوماً للنبي صلى الله عليه وسلم، وقل مثل هذا في عمر إذا قارنت روايات عمر رضي الله عنه بروايات غيره من صغار الصحابة أو من المكثرين من الرواية منهم وجدت أنه قليل بالنسبة إلى رواية أولئك مع أنه من أكثر الصحابة لزوماً للنبي صلى الله عليه وسلم فقد كانوا يكتفون برواية بعضهم عن بعض كما أنهم كان منهم من يتورع من الرواية؛ خوفاً وخشية من الوقوع في الخطأ في حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

المهم أنه بأي حجة ودليل نردُّ حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بلغنا بإسناد صحيح! بأي حجة إذا سئُل الإنسان عند ربه جل وعلا لم لم تأخذ بهذا الحديث!؟ لا شك أن هذا الكلام كلام عليل، على أن ضابط ما يُعتبر مما تعم به البلوى أو ليس مما تعم به البلوى ليس بأمرٍ منضبط، فعلى كل حال هذا المذهب لا شك في سقوطه وأنه متى ما ثبت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب الأخذ به دون نظر إلى كونه مما تعم به البلوى أو لا تعم به البلوى.

قال: **(وفي الحدود وما يسقط بالشبهة خلافاً للكرخي)** يعني: أيضاً مقبول خبر الواحد مقبول في مسائل الحدود، الكرخي ومن معه ذهبوا إلى أن خبر الواحد لا يقبل في مسائل الحدود، لم؟ قالوا: لأن احتمال خطأ الراوي شبهة تدرأ بها الحدود، وهذا كما علمتَ سابقاً كلام باطل فإنه إذا كان هذا الاحتمال وارداً في باب فإنه وارد في سائر الأبواب، بل وارد فيما هو أعظم من مسائل الحدود وهو باب الاعتقاد، وإجماع السلف قائمٌ على قبول أخبار الآحاد في كل الأبواب ، في الاعتقاد وفي غير الاعتقاد، وإجماع الصحابة على قبول

أخبار الآحاد حتى في باب الحدود وفي هذا شواهد عنهم رضي الله عنهم.

وأنت خبير بما علمناه سابقاً من أن أخبار الآحاد اكتسبت العلم والقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم من أربع جهات تُسقط وتبطل هذه الاحتمالات التي يوردها هؤلاء.

فأخبار الآحاد استفادت العلم من جهة الُمخبِر، والُمخبَر، والمخبَر به، والمخبَر عنه، وبالتالي فهذا الاحتمال غير وارد بل أخبار الآحاد الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن نجزم بثبوتها عنه صلى الله عليه وسلم فهي مفيدة للعلم والعمل ولا يجوز التردد في ذلك ألبتة.

قال: **(وفيما يخالف القياس وحكي عن مالك تقديم القياس)** يعني: تقديمه على خبر الواحد، ذهب بعضهم إلى أن خبر الواحد إذا خالف القياس فإنه غير مقبول وأن القياس مقدم عليه، وهذا ذهب إليه بعض الحنفية وحكي عن مالك رحمه الله تعالى.

أما مالك فلا شك أن مذهبه على خلاف ذلك قطعاً، وقد حقق هذا بعض العلماء ومنهم الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في ((مذكرته في أصول الفقه))، هذا المذهب ليس بصحيح عن مالك رحمه الله تعالى قطعاً، ومالك من أعظم الناس تعظيماً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتقديماً له على كل رأي وما يظن أنه عقل أو قياس، فنسبة هذا إلى مالك غير صحيحة وإيراد المذهب عن مالك عند المؤلف يدل على هذا فإنه قال: **(حكي)** على صيغة التمريض، فهذا ليس بصحيح عن مالك -رحمه الله تعالى-.

ولا شك أنَّ هذا المذهب أيضاً مذهب غير صحيح فليس القياس مقدماً على خبر الواحد ألبتة يعني: هم ذكروا له أمثلة: قالوا: حديث الُمصَرّاة مخالف للقياس، القياس هو أن يرد مثل الشيء حليب يقابل حليب، أما هذا التمر الذي يرد وهو ليس مثلياً هذا مخالف للقياس، قالوا أيضاً: نقض الوضوء بأكل لحم الإبل مخالف للقياس فلا فرق بين لحم الشاة ولحم الإبل، بل بالغ بعضهم حتى قال: إن بيع السلم أيضاً مخالف للقياس، في أشياء توسع

فيها بعض المتأخرين وهي لا شك أنها مذاهب غير صحيحة بل فَرْضُ المسألة أصلاً غير مقبول، نحن نقول: إنه لا يمكن أن يكون هناك خبر ثابت صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للقياس قطعاً، هذا الاحتمال غير وارد، وبالتالي سقطت المسألة من أصلها، وأحيلك إلى موضع مهم جداً تجد فيه ما يشفي ويكفي في هذه المسألة وذلك فيما حققه ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه ((إعلام الموقعين)) فله في هذا مبحث نفيس للغاية في إبطال هذا الاحتمال وهو أن يكون هناك حديث مخالف للقياس، بل كل أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه فإنها موافقة للقياس ولا تخالف القياس، لكن من الناس من يَعلم ذلك ومن الناس من يضيق علمه فيدعي حينئذ أن هذا الحديث مخالف لقياسه.

على كل حال؛ خالف القياس تنزلاً معهم أو لم يخالف حديث النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز التردد في قبوله، والله جل وعلا أمر بقبول وأخذ ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أياً كان، قال الله جل وعلا: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾[الحشر:٧]، ولم يقيد هذا ربنا سبحانه وتعالى بأننا نأخذه إذا وافق القياس ونرده إذا خالف القياس! هذا كلام غير صحيح، بل الواجب أن لا يتردد الإنسان في قبول حديث النبي صلى الله عليه وسلم، بل ليس له مندوحة وليس له عذر عند الله جل وعلا أن يرد حديث النبي صلى الله عليه وسلم، بل من رد حديث النبي صلى الله عليه وسلم بأي شبهة فهو على شفا هلكة، فليحذر من ذلك.

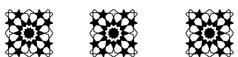
الإمام الشافعي رحمه الله تعالى روى مرةً حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال له رجل: أتأخذ به!؟ هذا الذي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ به!؟ فغضب الشافعي رحمه الله تعالى وقال: أرأيتني خرجت من كنيسة! أرأيت في وسطي زُنّاراً إشارة إلى اللباس الذي كان يلبسه أهل الكتاب! يعني: هل تراني غير مسلم حتى أروي حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم لا أقول به! بلى على الرأس وعلى العين، وهذا لسان حال كل

العلماء، بل لسان حال كل مسلم، كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب أن يُقال: على الرأس وعلى العين، ووجب قبوله والاحتفاء به بل والفرح به وعدم التردد في العمل به، ولا يُنظر في شيء ألبتة إلا في كونه ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو غير ثابت فإن ثبت فلا يجوز التردد في قبوله، ﴿**إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا**﴾[النور:٥١]، ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[النور:٦٣].

قال: **(وقال أبو حنيفة ليس بحجة إن خالف الأصول أو معناها)** وهذا في ثبوته عن أبي حنيفة نظر، بل هذا القول في أصله متناقض، كيف يكون ليس بحجة إذا خالف الأصول؟ الأصول: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستصحاب، والاستحسان وما إلى ذلك من الأصول المعروفة في مصادر التشريع أو في أصول الفقه، كيف يكون الحديث ليس بحجة إذا خالف الأصول وهو إذا صح عن النبي صلى الله عليه وسلم صار أحد الأصول، حديث النبي صلى الله عليه وسلم إذا صح عنه كان أصلاً فكيف يقال إنه حديث يخالف الأصول!؟ لا يمكن أن تتعارض أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ألبتة، هذا احتمال غير وارد أصلاً، لا يمكن أن يكون هناك حديثان ثابتان متعارضان، لا يمكن أن يكون هناك آيتان متعارضتان، لا يمكن أن يكون هناك آية وأن يكون هناك حديث صحيح معارض لهذه الآية، هذا الاحتمال غير وارد أصلاً، ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[النساء:٨٢]، أَمَا وهذا الشرع من عند الله جل وعلا هو وحي من الله سواءً كان وحياً متلواً أو غير متلو يعني: آيات أو أحاديث فإنه لا يمكن أن يتعارض، وبالتالي فهذا المذهب الذي حكي وهي المسألة الرابعة في هذا الموضوع غير صحيح أصلاً بل فَرْضُ المسألة غير وارد لا يمكن أن يكون هناك حديث يعارض آية أو يعارض حديثاً آخر، ومن ظن ذلك فليؤمن وليقبل هذه النصوص أولاً، ثم بعد ذلك يحسن التأمل في هذه النصوص

فسيهتدي بتوفيق الله -عز وجل- إلى وجه الجمع بين ذلك.

والقاعدة في هذا: آمن تهتدِ، دليلها: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ**﴾[النحل:١٠٤]، فإذا حصل عندك شيء من الإشكال في نصين ثابتين أن بينهما تعارضاً فأولاً: آمن وسلم بهما جميعاً وأبشر بالخير سيفتح الله عز وجل عليك يا أيها العالم أو يا طالب العلم بوجه الجمع بين هذين النصين، آمن تهتد.



قال رحمه الله:

ثم هاهنا:
(أبحاث يشترك فيها الكتاب والسنة
من حيث إنها لفظية .
منها:
اللغات توقيفية؛ للدور.
وقيل: اصطلاحية؛ لامتناع فهم التوقيف بدونه.
وقال القاضي: كلا القولين جائز في الجميع، وفي البعض والبعض.
أما الواقع: فلا دليل عليه عقلي ولا نقلي.
فيجوز خلق العلم في الإنسان بدلالتها على مسمياتها.
وابتداءُ قوم بالوضع على حسب الحاجة ويتبعهم الباقون.

يقول المؤلف رحمه الله: **(ثم هاهنا أبحاثٌ يشتركُ فيها الكتاب والسنة من حيث إنها لفظية)** لما شرع المؤلف رحمه الله في بيان بعض مسائل السنة الأصولية، وكان من قبل قد أنهى الكلام عن المباحث الأصولية المتعلقة بالقرآن، عَطَفَ على ما سبق بيان بعض المباحث المشتركة بين المباحث الأصولية المتعلقة بالقرآن، والمباحث الأصولية المتعلقة بالسنة، هذه المباحث هي مباحثُ لفظية متعلقة باللغة العربية، ومن هذا الوجه لا فَرْقَ فيها بين ما يتعلق بالقرآن، أو يتعلق بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك: أنَّ القرآن نزل بلغة العرب ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥]،كذلك سنة النبي صلى الله عليه وسلم جاءت باللغة العربية، والنبي صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بهذه اللغة، وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذه المباحث التي يتعرض لها المؤلف تتعلق بكلٍ من المباحث الأصولية المتعلقة بالقرآن، والمتعلقة بالسنة أيضًا.

وهذا ينبهك يا طالب العلم إلى الصلة الوثيقة بين العلوم الشرعية، وأنه لا غنى لطالب العلم عن العلوم جميعًا، فلا يستغني طالبُ علم الأصول عن علم مصطلح الحديث، ولا يستغني المُفسر عن علم الفقه، ولا يستغني المُحدِث عن اللغة العربية وهكذا، وهذا العلم الذي بين أيدينا علم أصول الفقه أكبر شاهدٍ لك على ذلك، فإنَّ علم الأصول كما مر معنا في استمداده يدخل في تأليف مسائله جميع العلوم، فيُستمد من القرآن، ومن السنة، وفيه مباحث عقدية، وفيه مباحث تتعلق بمصطلح الحديث، وفيه مباحث تتعلق باللغة العربية إلى غير ذلك.

فطالب العلم ينبغي أن يكون عنده همة إلى أن يحوز طرفًا من العلم بجميع الفنون؛ هذا إذا أراد أن يكون طالب علم، أما أن يَقْصُر طلبه للعلم على جانبٍ واحدٍ فقط، بحيث يكون أُميًا أو جاهلًا في غيره، فهذا لا شك أنَّه نقصٌ في طالب العلم؛ إنما إذا أراد أن يكون طالب علم راسخًا، فلا بد أن يكون عنده إلمامٌ بشيءٍ من هذا الفن وذاك والثالث والرابع، ثم يتخصص بعد ذلك ويتوسع في علمٍ معين، أو في علمين، أو في ثلاثة بحسب ما يفتح الله سبحانه وتعالى عليه.

فالشاهد أنَّ هذه المسائل القادمة، مسائل مشتركة بين علمي أصول الفقه واللغة العربية؛ وهذه المسائل تتشعب فتتصل بمباحث القرآن، وتتصل أيضًا بمباحث السنة.

المسألة الأولى: مسألة اللغات: هل اللغة اصطلاحية أو توقيفية؟

هذا مبحث يتعرض له الأصوليون، ويتعرض له أيضًا الذين تكلموا في علم اللغة العربية، وذلك أنَّ اللغة وهي الألفاظ الموضوعةُ لمعانٍ، هل هي في أصلها مبدؤها توقيفي؟ أو مبدؤها اصطلاحي؟ يعني هل الناس تواضعوا فيما بينهم واصطلحوا على أن يسموا هذا الشيء بهذا الاسم، فاصطلحوا وتواضعوا فيما بينهم في مبتدأ الأمر على أن يسموا هذا الحيوان المفترس بالأسد، ويسموا هذا الشيء الواسع الذي فيه ماءٌ كثير بالبحر، ويسمون هذا الشيء القائم الذي له جذورٌ في الأرض بالشجرة، أو أن هذا كان من الله سبحانه وتعالى

وليس عن اصطلاح.

اختلف الناس في هذه المسألة؛ والمؤلف رحمه الله ذكر مُجمل الأقوال فيها، والمسألة عند أهل العلم فيها أربعةُ أقوال:

القول الأول: أنَّ مبدأ اللغات توقيفي.

اللغات عند هؤلاء العلماء توقيفية، ثم اختلفوا هل معنى كونها توقيفية أنها عن خطابٍ من الله سبحانه وتعالى، الله جل وعلا هو الذي خاطب الناس فقال لهم هذا الشيء اسمه كذا، وهذا الشيء اسمه كذا، فيكون التوقيف عن خطابٍ من الله جل وعلا؟ أو يكون المراد بأنَّ هذا التوقيف كان عن إلهام، الله جل وعلا ألهم الناس، بمعنى: أنه خلق في قلوبهم ونفوسهم علمًا ضروريًا بأن هذا اسمه كذا، أو هذا اسمه كذا.

إذن هذا هو القول الأول، وفيه هذا الخلاف فأنت إذا قرأت في كلام المؤلف أن اللغات توقيفية، فإن أصحاب هذا القول مُختلفون إلى هذين الرأيين:

منهم من يقول: إنها توقيفية والتوقيف عن خطابٍ من الله جل وعلا، الله خاطب الناس بهذه التسميات.

أو أن هذا عن إلهامٍ من الله جل وعلا، وهذا القول نسبه ابن القيم رحمه الله في ((مختصر الصواعق)) إلى جمهور الناس؛ وشيخ الإسلام رحمه الله له ميلٌ إلى أنَّ أصلها عن إلهامٍ من الله جل وعلا، الله جل وعلا ألهم آدم عليه السلام بهذه اللغة التي يتخاطب بها، ويخاطب بها ذريته، ثم هو علَّم ذريته ما علمه الله سبحانه وتعالى.

والقول الثاني: أنَّ اللغة كلها اصطلاحية ليس هناك توقيف فيها.

بمعنى أن الناس تواضعوا واصطلحوا على هذه التسميات شيئًا فشيئًا؛ وهذا القول أطلقه المؤلف رحمه الله، فقال: **(وقيل: اصطلاحية)**، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وكذلك ابن القيم ذكر أنه لا يُعرف في الناس من قال بهذا القول قبل أبي هاشم الجُبَّائي،

وتبِعَهُ بعد ذلك من تبعه من المعتزلة وغيرهم؛ أبو هاشم الجُبَّائي هذا من كبار المعتزلة، نحا إلى هذا النحو، وذكر هذان الإمامان أنه أولُ من نصَّ على هذا القول.

القول الثالث: القول بأن بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي.

وهذا ما ذهب إليه ابن عقيل الحنبلي رحمه الله، فثمة شيءٌ من اللغة توقيفي، وهناك شيءٌ اصطلاحي.

القول الرابع: هو الوقف، يعني: عدم الجزم بشيء.

وهذا الذي أراده المؤلف رحمه الله بقوله **(وقال القاضي كلا القولين جائزٌ في الجميع، وفي البعض والبعض)**، يعني أنه يجوز أن تكون اللغة جميعها توقيفية، ويجوز أن تكون اللغة جميعها اصطلاحية، ويجوز أن تكون في بعضٍ توقيفية وفي بعضٍ اصطلاحية، الكل مُحتمل، والكل جائز، وهذا هو الذي نسبه إلى القاضي في بعض كتب الحنابلة، ومنها ((شرح مُختصر الروضة؛ للطوفي)) نسبه إلى القاضي يعقوب من الحنابلة، والظاهر والله أعلم أنه أراد القاضي أبا يعلى، وهذا هو الذي أشار إليه القاضي أبو يعلى في كتابة ((العدة)) أيضًا أشار رحمه الله إلى كونها توقيفية، وأشار إلى هذا القول في ضمن كلامه رحمه الله، وكذلك نسب إليه هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في موضعٍ من فتاواه، الشاهد أن هذا القول يقول ليس هناك دليلٌ يُعتمد عليه في هذه المسألة، وبالتالي فإننا لا ندري ما هو الذي حصل، فالكل جائز.

أصحاب القول الأول؛ استدلوا بقول الله جل وعلا **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:٣١]**قال هذا دليلٌ على أن معرفة اللغة في الأصل إنما كان عن تعليم من الله عز وجل لآدم، فهذا هو مبدأ اللغات، ثم إن آدم عليه السلام علم هذه اللغة التي علمه الله إياها لذريته، والعلماء مختلفون في معنى قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:٣١]**، ويمكن إرجاع الأقوال الكثيرة في هذه الآية إلى قولين رئيسين:

الأول: أن الله جل وعلا علم آدم أسماء من يعقل. قالوا: وفي الآية ما يشير إلى هذا القول، فإنه قال: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ﴾[البقرة:٣١]، ولو كان الذي علمه إياهم ما لا يعقل لقال (ثم عرضها على الملائكة)، واختلفوا بعد ذلك إلى أقوال:

قيل: علمه أسماء ذريته واحدًا واحدا.

وقيل: علمه أسماء الملائكة.

وقيل غيرُ ذلك.

فهذا هو القول الأول في هذه الآية.

أما القول الثاني: وهذا المنسوب إلى الأكثرين، وروي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أن الله تعالى علم آدم أسماء كل شيء من أعيان ومن أعراض، كل شيءٍ علم الله جل وعلا آدم عليه السلام؛ ولكن هذا القول بهذا الشكل المطلق في كلام أصحاب هذا الرأي، لكن في تضاعيف ذلك تفاصيل كثيرة.

هل آدم عليه السلام علمه الله جل وعلا لغةً كانوا يتخاطبون بها في تلك الحقبة من الزمان؟ أو علمه أسماء كل شيء بكل لغة؟ وهل علمه الأشياء التي يعرفها، ويحتاج إلى أن يتخاطب فيها كالسماء والأرض، وكالأشياء التي يتعامل بها؟ أم أنه علمه كل شيء مما كان في وقته، ومما سيأتي بعد ذلك، ليس في الآية ما يدل على الشيء الذي لا بد من المصير إليه، إنما في الآية أن الله جل وعلا علم آدم الأسماء كلها، وكذلك في الحديث، ففي ((الصحيحين)) من حديث أنس رضي الله عنه في حديث الشفاعة فيه **أن الناس حينما يذهبون إلى آدم عليه السلام، ويسألونه الشفاعة، فإنهم يقولون أنت أبو البشر خلقك الله بيده، وعلمك أسماء كل شيء،** فليس هناك تفصيل لهذه الكلية، والقاعدة عند العلماء أن عموم كلمة (كل) في كل مقامٍ بحسبه، فما هو هذا الكل الذي عُلِّمَهُ آدم عليه السلام؟ هذا فيه بحثٌ طويل عند أهل العلم، واستدل أصحاب هذا القول بدليلٍ عقلي لخصه المؤلف

رحمه الله في كلمةٍ واحده، قال رحمه الله: **(اللغات توقيفية للدور)**، يُراد بقوله للدور: يعني منعًا للدور. الدور يعني: التسلسل، فالقائلون بأنَّ اللغة اصطلاحية يلزمهم أن يكون عند الذين اصطلحوا علمٌ باللغة حتى يصطلحوا على شيءٍ ما، وإلا فكونهم يصطلحون على أن هذه الكلمة يُراد بها كذا، وهذه الكلمة يُراد بها كذا، هذا يقتضي أن يكون عندهم- يعني الذين اصطلحوا- علمٌ باللغة حتى يُفَهِّمَ بعضهم بعضًا، وحتى يتفقوا على شيءٍ معين، فالقول بأنها اصطلاحية يلزم أن يكون هناك دور، فكونهم يصطلحون على هذا المعنى لا بد أن يكون قبلهاهناك اصطلاح ببينهم على كلام، وعلى شيءٌ مفهوم في اللغة حتى يَفهموا الكلام الذي بعده.

وهذا الثاني يحتاج أن يكون عندهم علمٌ قبل ذلك باللغة، اصطلحوا عليه حتى يفهموا الكلام الثاني، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهذا ممتنعٌ عند العقلاء، الدور ممتنعٌ عند العقلاء، فلمَّا كان ذلك كذلك، كان القول بأنها اصطلاحية قولٌ ممتنع، وبالتالي فلا مناص من القول بأنها توقيفية؛ لأنَّ المقام لا يحتمل إلا هذين الاحتمالين، إما أن تكون توقيفية، وإما أن تكون اصطلاحية، فلمَّا بطل أن تكون اصطلاحية لاستلزامها الأمر المُمتنع عقلًا، فإنه يتعين أن تكون توقيفية.

قال: **(وقيل اصطلاحية لامتناع فَهْمِ التوقيف بدونه)**، هذا توجيه أصحاب القول الثاني عكسوا القضية. قالوا: لا بد أن تكون اللغة اصطلاحية، وإلا فكيف يُفهم التوقيف، يعني: الذين خاطبهم الله سبحانه وتعالى بمعاني هذه التسميات الذين علمهم الله عز وجل هذه اللغات لا بد أن يكون عندهم علمٌ باللغة حتى يفهموا خطاب التوقيف، وإلا فكيف يفهمون هذا الخطاب دون أن يكون عندهم علمٌ بذلك؟! فَبَطَلَ أن تكون توقيفية، وبالتالي تعين أن تكون اصطلاحية.

والواقع أنَّ كلا الإلزامين لا يلزمان، فلا يلزمُ ما ذكره أصحاب القول الأول من أنه

يتعين إذا قيل بالاصطلاح أن يكون هناك دور، لا يلزم ذلك لاحتمال أو يمكن أن يقال إنهم يمكن أن يتعارفوا ويتفاهموا ويتداعوا فيما بينهم، فيجتمعون ويتداولون بطريق الإشارة مثلًا لا يلزم أن يكون هناك لغةٌ يتخاطبون بها، فيمكن أن يكون هذا عن طريق الإشارة، وهذا أمرٌ معقول، فالطفل الصغير يتعلم كثيرًا من اللغة من أبويه عن طريق الإشارة، فهذا ليس بلازمٍ الذي ألزم به أصحاب القول الأول أصحاب القول الثاني.

كذلك قول أصحاب القول الثاني لامتناع فهم التوقيف بدونه، أيضًا هذا غير لازم لاحتمال أن يكون التوقيف عن إلهام فالله جلَّ وعلا يخلق في نفوس هؤلاء الناس علمًا ضروريًا بهذه اللغة.

فهذا الإلزام الذي ذكروه من الجهتين في الحقيقة ليس بلازم.

والحقيقة أنَّ القدر الذي يجب الجزم به هو ما جاء التنصيص عليه في القرآن والسنة، وهو أن الله علم آدم الأسماء كلها، ونحن نقطع أن آدم عليه السلام علمه الله هذه اللغة التي يتحدث بها، ويتفاهم بها مع ذريته، ثم القدر الزائد بعد ذلك يُقال فيه : الله أعلم كيف كان ذلك الأمر، يعني: بعد أن كثرت ذرية آدم، ثم حصل الطوفان، ثم نجا من هذا الطوفان أصحاب سفينة نوح عليه السلام، ثم إنه ما بقي على وجه الأرض إلا ذريةُ نوحٍ عليه السلام ﴿**وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ**﴾[الصافات:٧٧]، وهؤلاء تفرقوا وانتشروا في الأرض، فالله أعلم كيف كان الأمر بعد ذلك؟ فالمسألة كما قال المؤلف رحمه الله تُبحثُ بحثًا نظريًا؛ أما من حيث الواقع، فالله أعلم في كلام القاضي هنا بيان ذلك قال: **(أما الو اقع فلا دليل عليه عقليٌ ولا نقلي)**، وهذا صحيح، الله أعلم كيف يكون الأمر؟ وهذه المسألة لا مطمع إلى الجزم فيها... لا تطمع أن تصل فيها إلى حلٍّ نهائي كما يقولون أو قولٍ مجزومٍ به دون أدنى شك، لا يستطيع أحد ألبتة أن يجزم فيها بشيء، إنما هذا القدر أمرٌ مقطوعٌ به، وهو أن الله علم آدم الأسماء كلها، ثم بعد أن توسع الناس فلا يمكن أن يقال إن ذلك كله كان عن

تعليم آدم عليه السلام.

وهناك قدرٌ أيضًا مجزومٌ به أن الناس يصطلحون على أشياء تحدث جديدة، فثمة أشياء جديدة تطرأ على الناس في حياتهم، فيصطلحون على تسمياتٍ لها، مثال ذلك: ما تجد أن المجامع اللغوية في العالم العربي يصطلحون على تسميات معينه، وردت على الناس استحدثت مُخترعات آلات، كونهم يسمون هذا بكذا، ويسمون هذا بكذا ، هذه أشياء جديدة، فهناك قدرٌ من الاصطلاح حصل ولا شك ، وهناك قدرٌ من التوقيف قد حصل، وما زاد على هذا القدر فالله أعلم كيف كان الأمر.

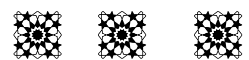
على كل حال الخلاصة في هذه المسألة، ما قاله ابن قدامة رحمه الله في كتابه ((روضة الناظر)) عن هذه المسألة بأنها: (مسألةٌ لا تدعو إليها الحاجة، فالخوض فيها تطويل)، وهذا كلامٌ صحيح، هذه المسألة لا ينبني عليها كبير شيء، لا في علمٍ، ولا في عمل، لا في قضية عقدية، ولا في قضية فقهية عملية.

وهي كما نقل الشيخ الشنقيطي رحمه الله في ((مذكرته))، عن بعض أهل الأصول (هي مسألةٌ طويلة الذيل، قليلة النيل) وهذا مما يُدرج ضمن المسائل الأصولية، التي لا ثمرة لها، وهذا موجودٌ في علم أصول الفقه، وفي غيره أيضًا قد تجد في علم الأصول، أو في غيره مسائل لا ثمرة عملية لها، إنما يبحثها العلماء ويذكرونها هكذا. لكن ما الفائدة؟ وما الثمرة منها؟ تجد أنها ليس وراءها كبير طائل.

مثل هذه المسائل طالب العلم يُلم بها ولا يشتغل بها، هناك فرقٌ بين الأمرين، اجعل قاعدتك في هذه المسائل التي لا يترتب عليها شيءٌ مهم، اجعل قاعدتك فيها أنها مما يُلم بها طالب العلم، وليس مما يشتغل به طالب العلم، يعني اطلع اطّلاعاً، وافهم الموضوع، وكن على درايةٍ مُجملة به، ولكن لا يكن همك تتبع هذه المسألة والاشتغال بها، وتضييع الوقت فيها إن هذا في الحقيقة تضييعٌ للعمر، وتضييعٌ للزمان، وفي المهمات ما يُشغِل الإنسان عنها

العلم المهم لطالب العلم كثيرٌ جدًا، لا يتسع له في الغالب وقته، فكيف يضيعه في مثل هذه المسائل التي ليس فيها كبير فائدة، والله جلَّ وعلا أعلم.

قال رحمه الله: **(أما الواقع فلا دليل عليه عقليٌّ ولا نقلي، فيجوز خلق العلم في الإنسان بدلالتها على مسمياتها، وابتداء قومٍ بالوضع)** هذا هو الاصطلاح :أن يبتدأ قومٌ بالوضع بحسب الحاجة، ويتبعهم الباقون.



قال –رحمه الله–:

ثم قال : ويجوز أن تثبت الأسماء قياساً كتسمية النبيذ خمراً، وكقياس[١٢] التصريف.

ومنعه أبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية.



هذه مسألةٌ ثانية من مسائل اللغات، التي ذكر أنها مشتركة بين مباحث الكتاب والسنة، وهي **مسألة القياس في اللغة**، هل يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس؟ فنقيس كلمة على أخرى ، نقيس تسميةً على تسمية، انتبه إلى أنَّ محل البحث عند العلماء في هذه المسألة، وهي مسألة ثبوت الأسماء بالقياس، محلها عندهم في الأسماء المُشتقة.

وأمَّا الأعلام، أو أسماءُ الصفات. أعلام: كزيد، وعمرو، وخالد؛ وكذلك أسماء الصفات: كعالم، وشاعر، ونحو ذلك ، هذه ليس فيها البحث، إنما البحث في المشتقات، الأسماء التي تثبت عن طريق الاشتقاق، والأعلام المجردة وكذلك أسماء الصفات لا قياس فيها، بمعنى: ليس للإنسان أن يقول مثلًا: زيدٌ إنسان وبالتالي، فكل إنسان فإنَّ اسمه زيد، هذا الأمر لا يقول به أحد، وليس هذا هو ليس محل البحث عند العلماء، إنما نحن نبحث في أمورٍ صارت التسمية بها عن طريق الاشتقاق.

ومثل المؤلف رحمه الله على ذلك بتسمية النبيذ خمرًا، النبيذ الماء الذي كان ينبذ به، أو كان ينبذ فيه شيءٌ من التمر ونحوه، حتى يكون حلوًا، فإذا اشتد ووصل إلى مرحلة الغليان، فإنه يكون مُسكرًا، يعني إذا مكث وقتًا، وبفعل الحرارة، وتحصل تفاعلات في هذا الماء مع هذا الذي نُبذ فيه، فإنه يصل إلى حد الإسكار. فهل نسميه خمرًا؟ لأن الخمر سُميت خمرًا؛ لأنها تُخامر العقل، فتجد أن هذا الاسم مُشتق. فهل نسمي النبيذ خمرًا، أو لا عن طريق

---

[١٢] الظاهر أنها بالكاف وتحتمل اللام.

القياس؟ وفائدة هذه المسألة هي أنه إذا صح القياس في اللغة، فإنه يُستغنى بذلك عن القياس الأصولي، بمعنى: أنه إذا كان في اللغة ما يسمح بتسمية النبيذ خمرًا، فإننا نكتفي بدليل تحريم الخمر على تحريم النبيذ، لأنه يصح تسميته خمرًا يعني: حينما أمر الله عز وجل باجتناب الخمر، فهذه الآيةُ تتناول في الحقيقة هذا النبيذ المسكر لأنه داخلٌ في قول خمر ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ**﴾ [المائدة:٩٠]،وهذه الكلمة (الخمر) تسمح بأن نُطلق على كل ما خامر العقل أنه خمرٌ.

كذلك النَّبَّاش الذي يحفر القبور ليسرق الأموات أكفانها، فهل نسميه سارقًا؟ لأن السارق هو الذي يأخذ في خُفية ما للأحياء من أموال، فهل كلمة سارق، أو كلمة سرقة تسمح بأن نقيس عليها حتى حال هذا النباش الذي ليس يسرق الأحياء، وإنما يسرق الأموات؟ فنسمي النباش سارقًا،وبالتالي فإننا نقطعه بناءً على قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة:٣٨]ولا حاجة إلى القياس الأصولي الذي فيه إلحاق فرعٌ لأصل في حكمٍ لعلةٍ جامعة،هذه هي فائدة البحث في هذه المسألة.

هذه المسألة فيها ثلاثة أقوالٍ لأهل العلم.

القول الأول: أنه يجوز ثبوت الأسماء بالقياس، ومحل هذا عند أهل العلم، وانتبه إلى هذا، هو حيث فُهم المعنى الجامع ، محل البحث عند المجوزين لثبوت الأسماء بالقياس هو فهم المعنى الجامع بين الكلمة الأصلية والكلمة التي يُراد القياس فيها، أو التي يُراد إدخالها في معنى الكلمة السابقة، إذا علمنا ما هو المعنى الجامع؟ كما علمنا في الخمر أنَّ الخمر سُميت خمرًا، لمخامرتها العقول؛ إذن كل شراب يُخامر العقل فإنه داخلٌ في كلمة الخمر، هنا فُهم المعنى الجامع، فجاز القياس عند هؤلاء، واستدل هؤلاء بعموم الأدلة التي فيها الاعتبار كقوله تعالى: ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾[الحشر:٢] يعني: الاعتبار يقتضي إلحاق الشيء بنظيره، وبالتالي فإنَّ هذا القياس يكون قياسًا صحيحًا.

أما القول الثاني: فما أشار إليه المؤلف رحمه الله بقوله: **(ومنعه أبو الخطاب، والحنفية، وبعض الشافعية)** الآمدي نسب هذا القول إلى أكثر الشافعية، والآمدي من الشافعية هذا هو القول الثاني، وهو أنه لا يجوز، وأنه ينبغي أن نقف في هذه التسميات عند حد ما جاء عن العرب؛ لأن واضعي هذه التسميات إنما أرادوا أشياء معينة، فمن أين لنا أنهم أرادوا التعميم في المعنى لكل ما يُلحق به.

وهناك قولٌ ثالث لم يشر إليه المؤلف : وهو جواز القياس في الحقيقة دون المجاز، هذا على قول من يُثبت المجاز، فإن أصحاب هذا القول الثالث يقولون: يجوز أن نقيس في التسميات التي هي من قبيل الحقيقة لا من قبيل المجاز؛ فالمجازات لا قياس فيها عند أصحاب هذا القول.

وقال رحمه الله: **(وكقياس التصريف)**، يعني أنه يدل على صحة القياس في التسمية جواز قياس التصريف عند أهل اللغة، (كقياس التصريف) كما أنه يجوز قياس التصريف، فإنه يجوز القياس في الأسماء.

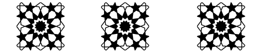
قياس التصريف يعني: أن نقيس هذه الكلمة على تلك الكلمة قياسًا في الوزن الصرفي، بمعنى: أنه في المقيسات تصريفيًا، والمقيسات عند الصرفيين تسعةُ أشياء: الفعل، واسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغة المبالغة، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، وكذلك اسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة هذه يمكن القياس التصريفي فيها، بمعنى: أنه قد تجد كلمةً تكلم بها العرب على زِنة اسم الفاعل، وفعلٌ آخر لم يتكلموا على زنة اسم الفاعل فيه، أو لم يتكلموا عن صيغة التفضيل فيه؛ لكن تلك الكلمة في أصلها على وزن الكلمة الجديدة، ولكن ما عندنا توقيف ، ليس عندنا نص عن العرب أنهم استعملوا من هذا الفعل صفة مشبهة،أو استعملوا منه (أفعل تفضيل). فهل يصح أن نقيس هذه على هذه؟ اللغويون بينهم خلاف في ذلك، وكثير أو أكثرهم على جواز ذلك، فبما أن هذه الكلمة على وزن تلك

الكلمة، فإننا يجوز أن نستعمل منها اسم فاعل، أو اسم مفعول، أو نحو ذلك بناءً على القياس التصريفي؛ فلما جاز القياس التصريفي جاز القياس في الأسماء.

والواقع أن هذه المسألة كسابقتها قليلة الفائدة، ولم يذكروا لها فائدةً عملية إلا مسألة واحدة، وهي جواز قلب اللغة. هل يجوز قلب اللغة؟ بمعنى هل يجوز أن يقلب الناس الكلام؟ فمثلًا بدل أن يكون الطلاق بلفظ الطلاق، فيقول الرجل لزوجه: أنت طالق. يقول: اسقني ماءً، فتكون كلمة (اسقني ماءً) أن تكون هذه الكلمة هي كلمة الطلاق، هذه الثمرة التي ذكروها، والواقع أن هذا أمرٌ من الترف الخوض فيه، يعني هل هذا الأمر ممكن أن يتواضع الناس على قلب اللغة برمتها.

ثم إننا نقول ثانيًا إذا كان الكلام عن قلب اللغة في ما لا علاقة للشرع به فهذه ليست مسألةً شرعية أصلًا.

وأما إن كان المقصود بقلب اللغة يعني في الكلمات الشرعية، فلا شك أنه لا يجوز ، لا يجوزللإنسان مثلًا أن يغير التكبير في الصلاة بشيءٍ آخر، أو التسليم في الصلاة بشيءٍ آخر، أو التلبية مثلًا بشيءٍ آخر، أو الطلاق تُلغى كلمة الطلاق مثلًا في اللغة، لا شك أن هذه التسميات وهذه الكلمات شرعية، فلو قُلب في اللغة مثلًا الطلاق، واستعمل بعد ذلك الإنسان كلمة الطلاق، وهو يريد الطلاق ما حكم الشريعة؟ لا شك أنه يقع فعلى كل حال هذه المسألة، أيضًا من المسائل التي ليس فيها كبير فائدة وإنما يُلم بها طالب العلم، ولا يقف عندها كثيرًا.



قال رحمه الله:

و(الكلام)

هو: المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف[١٣].

وهو جمع كلمة[١٤].

لا يزال كلام المؤلف رحمه الله، مُتَصِلًا بمسائل اللغات التي لها تعلقٌ بمباحث الأصول، انتقل المؤلف رحمه الله إلى مبحث لغوي وهو: تعريف الكلام، والكلمة، والكلم، ثم تقسيم الكلام إلى ما سيأتي ذكره إن شاء الله.

قال: **(الكلام هو المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع، وهي الحروف)**.

الكلام هو المنتظم يعني: المؤلف أو المركب من الأصوات المسموعة المعتمدة على المخارج، **(المقاطع)** أراد بها المخارج، **(وهي الحروف)**، هذه الأصوات المعتمدة على المقاطع هي الحروف، يعني الحروف الهجائية، فما تألف وتركب من هذه الحروف فإنَّه يكون كلاما، وليت المؤلف رحمه الله عرف الكلام بالتعريف الواضح الذي يتداوله علماء اللغة، وهو أنه: اللفظ المركب المفيد بالوضع.

المؤلف رحمه الله سار على طريق الكثير من الأصوليين واللغويين، الذين يجعلون كل ما يُتكلم به فإنه كلام، سواء كان مفيدا أو غير مفيد، ولذلك اختار هذا التعريف بأنَّه حروف مجتمعة.

---

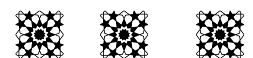
(١٣) ليت المؤلف–رحمه الله– عرف الكلام بالتعريف الواضح الذي يتداوله علماء اللغة، وهو: أنه اللفظ المركب المفيد بالوضع.

(١٤) لعل هذه الجملة سهو أو سبق قلم من المؤلف–رحمه الله– فليس الكلام جمع كلمة، جمع كلمة كلم وكلمات، أما الكلام فإنه اسم جنس يقع على القليل والكثير، فليس الكلام جمع كلمة.

وبالتالي فالأصوات التي ليست حروفا لا تعد كلاما كالقهقهة؛ لأنها أصوات لا تتكئ ولا تعتمد على المخارج والمقاطع، لكن الذي عليه النحويون هو تعريفُ الكلام بما ذكرت لك، وهو أنَّه اللفظ المركب المفيد بالوضع، وسيأتي إشارة المؤلف رحمه الله إلى هذا المعنى بعد قليل، وأن علماء العربية يعني النحو خصوه بالمفيد.

قال: **(وهو جمع كلمة).**

لعل هذه الجملة سهو أو سبق قلم من المؤلف رحمه لله فليس الكلام جمع كلمة، جمع كلمة: كلم وكلمات، أما الكلام فإنه اسم جنس يقع على القليل والكثير، فليس الكلام جمع كلمة، تنبه إلى هذه الجملة التي أوردها المؤلف رحمه الله.



قال رحمه الله:

وهي اللفظ الموضوع لمعنى.
وخص أهل العربية الكلام بالمفيد.
وهو: الجمل المركبة من فعل وفاعل، ومبتدإٍ وخبر.
وغير المفيد كلم.

قال: **(وهي جمع كلمة وهي اللفظ)**، **(وهي)** يعني: كلمة، ما هذه الكلمة؟

قال: **(اللفظ الموضوع لمعنى)**.

اللفظ عند علماء العربية هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية، هذه هي الكلمة، لفظٌ موضوعٌ لمعنى، واللفظ هو: الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية، الحروف الهجائية: (أ- ب- ت- ث) إلى آخره، هذا الصوت الذي اشتمل على هذه الحروف يسمى: لفظا، والكلمة هي اللفظ لكن بشرط أن يكون موضوعًا لمعنى، ولابد أن نضيف هنا، أن الكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، حتى يخرج الكلام، فإن الكلام موضوع لمعنىً مركب، أما الكلمة فهي الموضوعةً لمعنىً مفرد، والمقصود بكون الكلمة موضوعةً لمعنًى مفرد، أي أنها مفيدة بالوضع العربي، بوضع أهل هذه اللغة، وبالتالي يخرج غير المفيد، فكلمة سماء وكلمة أرض وكلمة زيد هذه كلمة، لأنها لفظٌ موضوع لمعنى، يعني أنه يفيد بإفراده معنى مفردًا، وبالتالي يخرج اللفظ المهمل، يعني غير الموضوع، كديز مثلا لفظ لأنه أصواتٌ مشتملة على بعض الحروف الهجائية، لكنها لا تُعتبر كلمة؛ لأنَّها غير مفيدة بالوضع، وبالتالي أي كلمة في اللغة العربية، لابد أن تكون مفيدة بالوضع العربي، وخذ فائدة : لم تأتِ (كلمة) ، هذا اللفظ الذي هو (كلمة) في القرآن والسنة إلا والمراد الجملة المفيدة، أو ما يسميه أهل العربية كلاما، إذا وجدت كلمة (كلمة) في القرآن أو السنة،

فإنما يراد بها الجملة المفيدة وذلك من مثل قول الله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ ما هي هذه الكلمة؟ قالوا، ﴿اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ ، هذه جملة، هذه كلام ومع ذلك أخبر الله عز وجل أنها كلمة.

نبينا ﷺقال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم» وسماها كلمة.

قال ﷺ«أصدق كلمة قالتها العرب ألا كل شيء ما خلا الله باطل».

على كل حال نحن نبحث في اصطلاح اللغويين أو في اصطلاح النحويين، فالكلمة عندهم اللفظ الموضوع لمعنى، أي: المفيد بالوضع.

قال: **(وخص أهل العربية الكلام بالمفيد)**، كما ذكرت لك قبل قليل، أهل النحو خصوا الكلام بأنه المفيد فغير المفيد ليس كلامًا، والمقصود بكونه مفيدا يعني أنه يفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وبالتالي كان تعريف الكلام: اللفظ المركب المفيد بالوضع، ولاحظ أن التركيب هاهنا، حينما قال المؤلف: **(وهو الجملة المركبة)** التركيب هنا أو في هذا المقام هو التركيب الإسنادي، ليس هو التركيب الإضافي كعبد الله، أو التركيب المزجي كبعلبك أو سيبويه، هذا وإن كان مركبا فهو ليس كلاما، عبد الله فقط هكذا، هذا ليس كلاما، إنما المراد المركب إسناديا، وسيأتي بيان المؤلف رحمه الله بذلك.

إذن اللفظ المركب المفيد بالوضع هو الكلام، والمراد بكونه مفيدا كما ذكرت، هو كونه مفيدا فائدة يحسن السكوت عليها، ومرادنا بكلمة (الوضع)، يعني: بالوضع العربي، يعني العرب استعملت هذه الجملة أو هذا الكلام في هذا المعنى، حينئذٍ يكون الكلام مفيدا بالوضع، وقد يكون الكلام مفيدا بالوضع، وقد تكون الكلمة مفيدة بالوضع، الكلام المفيد بالوضع يعني تكون الجملة مفيدة بالوضع العربي، وقد تكون الكلمة مفيدة بالوضع يعني بالوضع العربي، استعملوها بهذا المعنى، لا بالوضع أو لا بالطبع.

فمثلا قد يكون هناك لفظ مكونٌ من حرفين فأكثر، ولكنه يفيد بالطبع لا بالوضع، مثل كون الإنسان يصاب بشيء حار أو يلمس شيئا حاراً، فيقول: (أح)، ألف، حاء، أويصاب بغم، فيقول (أخ)، هذا مفيد ولكن لا بوضع اللغة العربية، وإنما بالطبع فهذا لا يسمى عند النحويين كلمة، إنما الكلمة هي التي استعملها العرب في معنى ما، هذه تسمى عندهم كلمة.

إذن **(خص أهل العربية)** يعني أهل النحو، الكلام بالمفيد ، غير المفيد لا يسمى عندهم كلاما، وبالتالي (إن قام زيدٌ) يعتبر عندهم كلاما؟ لا ؛ لأنه لا يفيد فائدة يحسن السكوت عليها، لا يزال المستمع يتشوف إلى إكمال الجملة.

إن قام زيدُ، ماذا سيكون؟

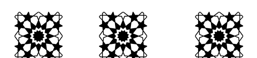
سيسألك، وبالتالي لا يعد هذا كلاما، لابد أن يكون جملة مفيدة، لابد أنك تقف عند معنى يفيد، هنا يصبح الكلام كلاما عند أهل العربية.

قال: **(وهو الجمل المركبة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر)**، إذا كانت الجملة مكونة من: فعل وفاعل فأكثر، أو مبتدأً وخبر فأكثر، هذه تسمى عندهم: (كلاما) تكون جملة.

قال: **(من فعلٍ وفاعل)**، كقول: قام زيدٌ (قام زيدٌ) هذا يعتبر عندهم كلاما، لأنه لفظ مفيدٌ مركبٌ بالوضع. **(أو من مبتدأ وخبر)**، (زيدٌ قائمٌ) هذا يعتبر عندهم كلاما.

لو قلت: (يا زيد)، هل يعتبر عندهم كلاما؟ يعني حين تنظر لهذا اللفظ، لا تجده مبتدأً وخبراً، لا تجده فعلاً وفاعلاً، وأنتم تقولون إنه كلام.

المراد بقولنا: إنه مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل بلفظه أو بالتقدير؛ لأن تقدير الكلام في قولك: (يا زيد) يعني: أدعو زيداً، فتقدير الجملة راجعٌ إلى فعل وفاعل، (أدعو أنا زيدا)، وبالتالي فتعتبر هذه عندهم جملة، وبالتالي يعتبر هذا كلاما.



قال رحمه الله:

وغير المفيد كلم[١٥]

قال: **(وغير المفيد كلم)** الكلم هو: جمع كلمة، وبالتالي فإنَّ (الكلم) ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر؛ لأن أقل الجمع على الصحيح ثلاثة، وكلمة المؤلف هنا موهمة، كأنه يخص الكلام غير المفيد بـ(كلم) وهو غير مراد، إنما مراده رحمه الله أن الكلم يعمُّ المفيد وغير المفيد ، فإنْ كان مفيدًا فهو (كلام وكلم)، أما إن كان غير مفيد فإنه يُعتبر (كلما) فقط.

وبالتالي تنبه رعاك الله بأن بين الكلم والكلام عمومًا وخصوصًا ، فحينما تقول مثلا (زيدٌ في الدار)، هذه الجملة تعتبر كلاما وتعتبر أيضا كلمًا، لماذا هي كلام؟ لأنَّها مفيدة بالإسناد، مفيدة بالتركيب، وهي كلم أيضا؛ لأنها جملة مشتملة على ثلاث كلمات.

في قولك مثلا (زيد قائم) هذا يعتبر كلامًا ولا يعتبر كلما، يعتبر كلاما لأن ذلك لفظ مفيد بالتركيب بالإسناد ولا يعتبر كلما، لأنه لم يتكون من ثلاث كلمات.

ثالثا: في قولك (زيد من عن)، هل يعتبر هذا كلاما؟ لا؛ لأنه غير مفيد.

وهل يعتبر (كلما) ؟نعم، لأنه جملة مشتملة على ثلاث كلمات.

الحالة الرابعة: أن تقول (زيدٌ مِنْ)، هل هذا يعتبر كلامًا؟ لا، وهل يعتبر كلمًا؟ لا.

إذن بها يتضح لك الفرق بين الأمرين، بعض الكلام كلم، وبعض الكلم كلام.

---

(١٥) كلمة المؤلف هنا موهمة، كأنه يخص الكلام غير المفيد بكلم، وهو غير مراد، إنما مراده رحمه الله أن الكلم يعمُّ المفيد وغير المفيد، فإن كان مفيدا فهو كلام وكلم، أما إن كان غير مفيد فإنه يُعتبر كلما فقط.

قال رحمه الله:

فإن استعمل في المعنى الموضوع له، فهو:

(الحقيقة)

فإن كان بوضع اللغة، فهي (اللغوية).

أو بالعرف فهي[١٦] (العرفية)؛ كالدابة لذوات الأربع.

أو بالشرع فـ(الشرعية)؛ كالصلاة والزكاة.

وأنكر قوم الشرعية، وقالوا: اللغوي باقٍ والزيادات شروط.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى أقسام الكلام باعتبار انقسامه إلى:

١-حقيقة.

٢- مجاز.

وبيَّن كما سيأتي أن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١-حقيقة لغوية.

٢-حقيقة شرعية.

٣-حقيقة عرفية.

ويقابل ذلك المجاز، فإنه هو المقابل للحقيقة.

ثم فَصَّل الكلام بعد ذلك في المجاز.

نأخذ الآن ما هي هذه الحقيقة وما أقسامها.

قال: **(فإن كان بوضع اللغة، فهي اللغوية أو بالعرف فهي العرفية كالدابة لذوات الأربع، أو بالشرع فالشرعية كالصلاة والزكاة، و أنكر قوم الشرعية، وقالوا: اللغوي باقٍ والزيادات شروط).**

---

[١٦] فالعرفية.

ذكر المؤلف رحمه الله أن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قال: **(إن كان بوضع اللغة فهي اللغوية)**، يعني فهي الحقيقة اللغوية، إن كانت الكلمة مستعملة بحسب ما تكلم العرب ، يعني باستعمال أهل اللغة العربية، هكذا استعملوا هذه الكلمة في هذا المعنى، فإنها حينئذ تكون حقيقة لُغوية، كبحر لهذا الماء الكثير، أو سماء أو أرض أو شجر أو خبز، هذه حقائق واحدتُها تسمى: حقيقة لغوية، يعني: هذا اللفظ الذي استعمل بحسب الوضع العربي، بحسب ما استعمل هذه الكلمة أهل اللغة العربية، حينئذ نسمي هذه الكلمة: حقيقة لغوية.

قال: **(أو بالعرف)** يعني: يكون المقام في استعمال هذه الكلمة بحسب الوضع العرفي، أهل العرف تعارفوا على أن هذه الكلمة معناها كذا سواء كان هذا عرفا عاما، أو عرفا خاصا، فالعرف ينقسم إلى هذين القسمين:

١-عرفٌ عام ، كأن يتعارف عامة الناس في زمنٍ من الأزمان على أن كلمة (الدابة) وهي في أصل وضعها اللغوي تطلق على: كل ما يدُب على الأرض، لكن أهل العرف استعملوا الدابة في ما يمشي على أربع فقط؛ كفرس وحمار ونحو ذلك، أما ما يمشي على اثنين أو ما يزحف فإنه لا يسمى عندهم دابة، فالإنسان مثلا لا يسمى في العرف دابة.

٢-وقد يكون عُرفا خاصاً، يتعارفه أهل مهنة ما أو أهل بلد ما، أو أهل وصفٍ ما، يتعارفون على ألفاظ معينة، يعني مثلا يستعملُ أهل الجامعات في وقتنا المعاصر كلمات هي حقائق عُرفية تدُل على عُرفٍ معين بخلاف ما يستعمل هذه الكلمة غيرهم من عامة الناس، فكلمة (محاضر) حاضر يحاضر فهو محاضر، عامة الناس يستعملون كلمة (محاضر) على من يلقي محاضرة أو كلمة، لكن تجد في عرف أهل الجماعات إذا أطلق أهل العرف هذه الكلمة يريدون وظيفة لها خصوصية معينة، هذا عرفٌ خاص.

كذلك تجدُ أن أهل هذه البلد يستعملون كلمات بمعنى وليس هذا المعنى هو الذي

استعمله أهل العربية في الأصل، وتجدُ أن هذه الكلمة نفسها يستعملها أهل إقليمٍ آخر في الشرق أو في الغرب بمعنى آخر، فهذا عرفهم، وبالتالي فإن هذه الكلمة تعتبر حقيقة عرفية بالنسبة لأهل هذا البلد، وتعتبر حقيقة عرفية بالنسبة لأهل ذاك البلد.

إذن إن كان بوضع أهل العرف فحينئذ تكون حقيقة عرفية، قال: **(كالدابة لذوات الأربع)**.

قال: **(أو بالشرع فالشرعية كالصلاة والزكاة)** قد يكون استعمال الكلمة بوضع الشرع، يعني: الشرع استعمل كلمة هي في أصلها عربية لكنَّه استعملها على معنًى خاص، فحينئذ تصبح هذه الكلمة حقيقة شرعية.

ففي أصل اللغة مثلا، الصلاة هي: الدعاء، ولكنها في الوضع الشرعي يعني في المعنى الذي استعمل في الشريعة، في قوله تعالى:﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ يراد بالصلاة :الأقوال، والأفعال المخصوصة، المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، هذه هي الصلاة تشتمل على حقيقة أو هيئة تشتمل على قيام وسجود وقراءة ودعاء، إذن هذه تعتبر حقيقة شرعية.

الزكاة في اللغة: النماء أو الطهارة، ولكنها في الشريعة ذات معنى خاص.

الصيام في الُلغة: الإمساك، مُطلق الإمساك يسمى: (صيامًا) في اللغة، ولكن هذه الكلمة في الشريعة مستعملة بمعنى خاص ، إمساكٌ مخصوص عن شيءٍ مخصوص في زمنٍ مخصوص، إذن أضحت حقيقة شرعية.

الإيمان، الكفر، النفاق، وهكذا في اصطلاحات شرعية كثيرة هي حقائق شرعية؛ لأن الشريعة استعملتها بمعنى خاص.

قال المؤلف: **(وأنكر قوم الشرعية وقالوا اللغوي باقٍ والزيادات شروط)** حصل بحث عند الأصوليين واللغويين في الحقائق الشرعية كيف كانت حقائق ، ما الذي حصل؟

ذهبت طائفة إلى أنَّ الحقيقة الشرعية حصل فيها نقل كلي يعني: استَعملت الشريعة الكلمة باستعمال جديد، ليس له علاقة بالاستعمال اللغوي، ولا يقربُ له ألبتة، شيء جديد مبتكر، معنًى مبتكر جاءت به الشريعة، وهذا الذي ذهب إليه المعتزلة والخوارج وطائفة من الأصوليين ذهبوا إلى أن الحقيقة الشرعية هي معنًى جديد، نقلٌ كلي لهذه الكلمة إلى معنى آخر مبتكر.

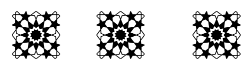
والقول الثاني: هو أن الحقيقة الشرعية هي الحقيقة اللغوية ولا فرق، يعني: الشريعة لم تأت بنقل الكلمة إلى معنىً آخر لا بنقل كلي ولا بنقل جزئي، إنما الكلمة التي جاءت في النصوص هي الكلمة اللغوية، يعني: هي الحقيقة اللغوية، لكن زادت فيها شروطاً وقيوداً، فالشروط راجعة إلى الحكم الشرعي، وأما الحقيقة فإنها هي هي التي في اللغة، فالصلاة في الشرع هي: الدعاء، لكن حتى تُقبل يُشترط أن يكون مع الدعاء قيام وركوع وسجود وتكبير إلى آخره، فهذه شروط لا تقبل الصلاة إلا بها، كما أن الطهارة واستقبال القبلة، وستر العورة شروط، كذلك الركوع والسجود شروط.

إذن هذه ليست من حقيقة الاسم، الذي هو الصلاة ليس من الحقيقة الشرعية، إنما الحقيقة الشرعية فقط هي الدعاء، وهذه قيود وشروط في الحكم حتى تقبل الصلاة كما هي شروط الصلاة، فالشرط كما قد علمنا خارج عن الماهية، قال: **(أنكر قوم الشرعية)** لم ينسبه لكن هو قول الباقلاني وأبي يعلى، وجماعة من الأصوليين.

القول الثالث: هو أن الحقيقة الشرعية تَصرّف فيها الشارع في اللفظ اللغوي، تصرف فيها باستعمالها في بعض مسمياتها، أو بتقييدها بقيود وشروط خاصة، يعني تستطيع أن تقول: إن الحقيقة الشرعية نقلها الشرع من الوضع اللغوي نقلاً جزئياً لا كلياً، لا تزال هناك مناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي أو الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، فالشارع تصرف في هذه الكلمة كما أن أهل العرف يتصرفون في الكلمة اللغوية أو في الحقيقة اللغوية،

فالصلاة أصبحت في الشريعة معنى متميزاً ، هيئة فيها قيام وفيها قعود وركوع وفيها تكبير إلى آخره مع بقاء مناسبة ورابط يربط بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي، ولذلك كانت الصلاة مشتملة على دعاء، والفاتحة التي هي من أهم أركانها دعاء، فدل هذا على أن الحقيقة الشرعية منقولةٌ عن الحقيقة اللغوية لا نقلاً كلياً كأنها أصبحت شيئاً جديداً، يعني عند أصحاب القول الأول المعتزلة والخوارج عندهم أنه ليس هناك أي ارتباط ولا علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي، وإذا وجد شيء من المشابهة أو الارتباط هذا حصل اتفاقاً وغير مقصود.

أما عند القول الثالث: الأمر مختلف فإن هذه الكلمة نقلت عن أصلها اللغوي نقلاً جزئياً لا نقلاً كلياً، وهذا قول جمهور العلماء وهو القول الصواب في هذه المسألة، الصواب هو القول الثالث وهو الذي عليه جمهور أهل العلم والمسألة فيها بحثٍ أطول من هذا.



قال رحمه الله:

وكلٌّ يتعين باللافظ:
فمن أهل اللغة بدون القرينة: (اللغوية).
وبقرينة العرف: (العرفية).
ومن أهل الشرع: (الشرعية).
ولا يكون مجملاً -كما حُكي عن القاضي وبعض الشافعية-.

قال: **(كل يتعين باللافظ)** يعني أن هذه الحقائق الثلاث إنها تُعرف بحسب من يتكلم بها، فإن كان المتكلم بها أهل اللسان العربي الذين هم أهل الحجة في اللسان أو الذي يحتج بكلامهم من أهل العربية فإن الأصل حمل الكلام على الحقيقة اللغوية، وإن كانوا من أهل العرف فيحمل كلامهم على الحقيقة العرفية، وإن كانوا من أهل الشرع فيحمل كلامهم على الحقيقة الشرعية.

قال رحمه الله : **(فمن أهل اللغة بدون قرينة اللغوية)** يعني الحقيقة اللغوية، لماذا بدون قرينة؟ لأن هذا هو الأصل الحقيقة اللغوية هي الأصل، وما بعدها من الحقائق العرفية والشرعية شيء طارئ، فما كان أصلاً لا يُحتاج معه إلى قرينة الطارئ هو الذي يُحتاج معه إلى قرينة.

قال: (وبقرينة) أنا عندي العرفية والصواب: **(وبقرينة العرف العرفية)** يعني إذا دل العرف على إرادة معنى ما فحينئذٍ نحمل الكلام بقرينة العرف على هذا المعنى، وبالتالي فلو أن إنساناً مثلاً استعمل كلمة لها معنى في اللغة ولها معنى في العرف، وهو من أهل هذا العرف المتأخر فإننا نحمل كلامه على هذا العرف، مثال ذلك: السيارة في لغة العرب هي القافلة هؤلاء الناس الذين يسافرون معاً هذه القافلة تسمى سيارة والله جل وعلا قال: ﴿وَجَاءتْ سَيَّارَةٌ﴾[يوسف:١٩] هل المقصود في هذه الآية: أنها السيارة هذه المركبة التي

نعرفها؟ لا، إذن لو تكلم إنسان الآن فقال مثلاً: ذهبت إلى السيارة أو كنت في السيارة وهو من أهل هذا الزمن المتأخر فماذا نفهم من كلامه؟ نفهم ما أريد في أصل الوضع اللغوي أو نفهم بقرينة العرف أنه يريد هذه المركبة المعروفة؟ بالتأكيد يريد المركبة المعروفة.

إذن قرينة العرف دلتنا على أن المراد هو الحقيقة العرفية لا الحقيقة اللغوية.

قال: **(ومن أهل الشرع الشرعية)** يعني إذا جاءت الكلمات أو الحقائق في الكتاب والسنة وقد استعملت الشريعة هذا اللفظ أو ذاك في معنى ما، فإنه يجب حمله على ما أراده الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فإذا جاء في النصوص: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[النور:٥٦] فالمراد بالصلاة والزكاة ليس ما يفهم في أصل الوضع اللغوي إنما ما جاءت الشريعة به وهو هذا المعنى الخاص الذي أضحى حقيقة شرعية.

قال: **(ولا يكون مجملاً كما حُكي عن القاضي وبعض الشافعية)** القاضي أبو يعلى من الحنابلة وبعض الشافعية كالغزالي قالوا: إن اللفظ إذا كان له معنى في اللغة وله معنى في الشريعة يصبح مجملاً، وبالتالي فلابد من التوقف فيه، وطلب مرجحٍ خارجي، يعني إذا قرأت في النصوص كلمة اعتكاف أو كلمة صيام أو حج، كلمة الحج في اللغة يُراد بها القصد، ولكنها في الشريعة: قصد خاص بأحوال خاصة إلى بيت الله الحرام.

فإذا جئنا إلى النصوص فقرأنا حجاً فالكلمة تحمل هكذا قالوا: أن تحمل على الحقيقة اللغوية، وتحتمل الحقيقة الشرعية، وبالتالي ليس عندنا ما يدل على تعيين أحدهما، وبالتالي فيكون مجملاً نتوقف فيه في هذا النص، ونطلب مرجحاً خارجياً، ولاشك أن هذا القول بعيدٌ كل البعد وبالتالي فالقاعدة أنه في مسألة تقديم الحقائق بعضها على بعض – انتبه إلى هذه القاعدة – في كلام الشارع أو في كلام المكلفين لابد من فهم الضابط في هذا الباب.

أما في كلام الشارع: فالأصل هو أن يُحمل كلام الشارع – يعني ما جاء في النصوص في الكتاب والسنة – على الحقيقة الشرعية أولاً، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه

الله ليبين لنا وحي ربه سبحانه وتعالى، لم يبعث النبي صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس اللغة، لكن بعثه الله ليعلم الناس ما يحبه الله، وما يأمر الله عز وجل به، وما ينهى الله عنه، وبالتالي كان كلامه محمولاً على الحقيقة الشرعية؛ لأن هذا هو حقيقة ما بعثه الله عز جل به، وبالتالي فإن الحقيقة الشرعية هي المقدمة دون شك، فإذا قرأنا: صلاة، زكاة، صيام، حج، اعتكاف ونحو ذلك في الكتاب والسنة فإننا نحمل هذا الكلام على الحقيقة الشرعية أولاً.

ثانياً: إذا لم يكن للكلمة معنى أو لم يمكن حمل الكلمة على الحقيقة الشرعية فإننا نحملها على العرف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

مثال ذلك: ثبت في ((الصحيحين)) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر» انتبه صاع من طعام، في العرف العام في العهد النبوي كانت كلمة الطعام يُفهم منها القمح خاصة، البر خاصة، ولا يُفهم مطلق الطعام، وبالتالي فإننا إذا جئنا إلى هذا الحديث نريد أن نفهمه ليس عندنا في الشريعة تحديد لكلمة (طعام) ننتقل مباشرة إلى العرف في العهد النبوي، والعُرف في العهد النبوي: هو القمح أو البُر.

خذ مثلاً آخر: ذكر العلماء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «خمسٌ فواسق يقتلن في الحل والحرم» ذكر منها النبي صلى الله عليه وسلم : «الكلب العقور» ثم اختلف العلماء: هل المقصود بقتل الكلب العقور هو: قتل كل حيوان مفترس، لأن اللغة جاء فيها إطلاق الكلب على كل حيوان مفترس، كل ما يعدو على الناس ويعضهم ويفترسهم يسمى في اللغة يسمى كلباً.

القول الثاني: نحمل هذا الحديث على الكلب المعروف الذي ينبح .

على أي الأمرين نحمل؟

الذي يظهر والله تعالى أعلم: أن الحقيقة العرفية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم

هي المقدمة ؛ لأنها الأسبق إلى الفهم، الحقيقة العرفية في لسان المتخاطبين أقرب إلى الفهم يعني أنت إذا تكلمت بكلام مع أحدٍ يفهمك وتفهمه وأنتم من مكان واحد أو من بيئة واحدة فالمعنى الأسبق إلى الأذهان هو الحقيقة العرفية، والأصل في التخاطب إرادة الإفهام، شخص يتكلم يريد أن يُفْهِمَ من يسمعه وهذا هو الأصل، وبالتالي فإن القول الراجح والله تعالى أعلم أن الكلب العقور يعني المفترس هو الكلب المشهور أو المعروف هذا الكلب المعروف هو المراد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا.

ثالثاً: إذا لم يكن هناك توضيح أو حد للكلمة في الشريعة ولا في العرف اللغوي فإننا نحمل حينئذٍ الكلمة على الحقيقة اللغوية، فإذا قرأنا سماء وأرض وجبال، وشجر، وبحر، أو قرأنا سيارة مثلاً في القرآن ماذا نفهم منها؟ نفهم منها القافلة، لا نفهم منها المركبة، لأن هذه هي الحقيقة اللغوية.

إذا لم يمكن فهم المعنى أو لم يكن هناك حدٌ في الشرع أو في العرف النبوي أو في اللغة فإننا نحمل الكلمة رابعاً على عرف المكلفين، وبالتالي: يكون ما جاء في النص الشرعي معلقاً بأمرٍ متغير يختلف باختلاف الأعراف، والأعراف شيء متغير يختلف باختلاف الأزمان، وباختلاف الأمكنة.

مثال ذلك: كلمة (القبض) في النصوص في المعاملات، في ((البخاري)) وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يقبض» وابن عباس رضي الله عنهما أن كل شيء بمثابة الطعام يعني كل السلع بهذه المثابة يعني ليس لك أن تبيع شيئاً اشتريته قبل أن تقبضه، لكن السؤال: ما هو القبض؟ الجواب: أن هذه الكلمة مرجعها إلى العرف؛ لأننا لا نجد في الشريعة تحديداً وضابطاً لكلمة (القبض) كذلك ليس هناك حدود ترسم لنا ما هو القبض من جهة اللغة العربية فحينئذٍ نعيد هذه الكلمة إلى العرف، وبالتالي كل ما عُد عرفاً قبضاً فإنه يعتبر قبضاً، مثال ذلك: في

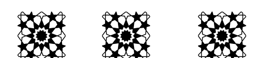
بعض السلع -يمكن أن تعدها سلعة- كالعمارة مثلاً: هل يمكن نقلها تأخذها معك إلى أرضك؟ لا يمكن ذلك، لكن القبض يكون إذا نقلت ملكيتها أو الصك عند كاتب العدل واستلمتها هذا يعتبر قبضاً عُرفاً، لكن هذا المعنى من القبض لم يكن معروفاً في زمن ما أو في مكان ما، لكن عندنا الآن هذا هو القبض عرفاً وبالتالي فنحمل هذه الكلمة على ذلك وبالتالي ليس لك أن تبيع عمارة اشتريتها قبل نقل ملكيتها أو نقل الصك باسمك.

إذن هذا هو الصحيح إن شاء الله في شأن تعارض الحقائق، هذه مسألة طويلة وفيها بحث وفيها اتجاه عند الأصوليين، واتجاه عند الفقهاء، لكن التحقيق في ذلك هو ما ذكرت لك إن شاء الله ، نحمل أولاً: الكلمة على الحقيقة الشرعية.

ثم على العرف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم على الحقيقة اللغوية.

ثم على الحقيقة العرفية عند المخاطبين أو المكلفين.



قال رحمه الله:

وإن استعمل في غير ما وضع له، فهو:

(المجاز) بالعلاقة.

وهي: إما (اشتراكهما في معنى مشهور).

كالشجاعة في الأسد.

أو (الاتصال).

كقولهم: الخمر حرام، والحرام شربها.

والزوجة حلال والحلال وطؤها.

أو لأنه (سببٌ).

أو (مسبب).

إن المؤلف رحمه الله عطف على ما كان قدمه من قوله: **(فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو الحقيقة)**. ثم ذكر الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية، فالحقيقة اللغوية، ثم جاء إلى الأمر الرابع: وهو المجاز، وبهذا يتضح لنا أن الأسماء تنقسم إلى هذه الأقسام الأربعة:

١-الحقيقة الوضعية.

٢- الحقيقة الشرعية.

٣- الحقيقة العرفية.

٤- المجاز.

ووجه هذه القِسمة عندهم هو: أن اللفظ إما أن يستعمل فيما وضع له، أو أن يُغير هذا الاستعمال، فإن كان قد استعمل فيما وضع له، يعني في اصطلاح التخاطب عند أهل اللغة فهذه الحقيقة الوضعية يعني الحقيقة اللغوية.

وإن غُيّر هذا الوضع فإما أن يكون التغيير من الشرع فهذه الحقيقة الشرعية.

وإن غُيّر بالعُرف فهذه الحقيقة العرفية.

وإن كان التغيير بخلاف ذلك وإنما استعمل استعمالاً ثانياً في غير الموضع الأول الذي استعمله به أهل اللغة فهذا هو المجاز على القول بإثباته.

وكنَّا قد أشرنا في السابق إلى أنه عند احتمال أن يكون اللفظ يُراد به الحقيقة اللغوية أو الشرعية أو غير ذلك قلنا: إنَّ الأمر لا يخلو من أن يكون هذا الاحتمال في كلام الشارع أو في كلام المكلفين، أما في كلام الشارع: فقلنا: إنَّ الصواب والتحقيق هو أن يُحمل:

أولاً الكلام على الحقيقة الشرعية.

ثم على العرف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم على الحقيقة اللُغوية الوضعية.

ثم على العرف عند المخاطبين.

وبقي لنا بقية من هذا وهو ما يتعلق بالاحتمال في كلام المكلفين، والبحث إنما هو عند عدم وجود الدليل أو القرينة المعيِّنة للمراد، نحن نبحث حين عدم المراد يعني عدم الدليل أو القرينة التي تعين المراد، ففي كلام المكلفين تُقَدَّم:

١- الحقيقة الشرعية.

٢- ثم العرفية.

٣-ثم الوضعية أو اللغوية.

٤-ثم المجاز على القول بإثباته.

وذلك أن المسلم الأصل فيه أنه إذا تكلم باصطلاح شرعي فإنما يريده هو، فإذا وجدنا في كلام المكلفين في باب الوصايا أو الإقرار أو الأَيْمان أو ما شاكل ذلك لفظاً **له حقيقة شرعية** فالأصل هو أن المسلم يريد هذا المعنى فيُحمل الكلام عليه.

ويأتي في المرتبة الثانية: الحقيقة العرفية، وذلك لأن هذا هو الأسبق إلى الأذهان، وهي

التي يتعارف فيها الناس في أوضاعهم وعاداتهم فتكون هي السابقة وهي الأقرب في المراد، فلو وجدنا في وصيةٍ أن أحدهم أوصى قبل موته بسيارة لفلان، فإنَّ السيارة هاهنا هل نحملها على القافلة باعتبار الحقيقة الوضعية، أو على السيارة التي هي المركبة باعتبار الحقيقة العرفية؟ لاشك أنَّ الأسبق إلى الأذهان والأقرب في الإرادة هو الحقيقة العرفية، فبالتالي نقدم الحقيقة العرفية، فإن لم يمكن ذلك قدمنا الحقيقة اللغوية ولا شك أنها مقدمة على المجاز؛ لأنها هي الأصل كما سيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله، والمجاز خروج عن الأصل فمتى ما أمكن الرجوع إلى الأصل، فلا شك أن هذا هو المقدم.

هذا تتمة لما ذُكِرَ ، ونصل الآن إلى القسم الرابع وهو المجاز، والمؤلف رحمه الله سبق أن تكلم عن هذا الموضوع، ومن حسن التأليف جمع الكلام في الموضوع الواحد في موضع واحد، أما تفريقه كما هو حاصل هاهنا، فهذا من عيوب التصنيف، فالمجاز سبق الحديث فيه وتكلمنا عن الخلاف في إثباته، وقلنا: إنَّ الصحيح - والله تعالى أعلم - أن الكل حقيقة في كلام الناس، وإنما الأمر راجعٌ إلى الإطلاق والتقييد، أو إلى القرائن المحيطة بالكلام، وأنَّ إثبات المجاز يُعكّر عليه ما اصطلحوا عليه من أن هناك وضعاً أولاً، وأن هناك وضعاً ثانياً، وأن دون إثبات هذا خرط القتاد، لكن نمشي على ما قرر المؤلف رحمه الله ومن المهم لطالب العلم أن يفهم مثل هذه الاصطلاحات التي يتداولها كثير من المصنفين على مرادهم وعلى ما قصدوا حتى يفهم كتب أهل العلم.

والمؤلف رحمه الله أشار باقتضاب إلى بعض متعلقات موضوع المجاز، وإن أردت تحقيق الكلام في المجاز وعلاقاته وأحكامه فإن موضع تحقيق مثل هذا الموضوع إنما هو في كتب البلاغة، فالبلاغيون هم أجدر الناس على تحقيق القول في مسألة المجاز، ولذلك إذا قارنت بين كلام البلاغيين وكلام الأصوليين في موضوع المجاز تبين لك البون الشاسع بين هذا وهذا.

يقول المؤلف رحمه الله : **(وإن استعمل)** يعني: اللفظ **(في غير ما وضع له)** يعني: في اصطلاح التخاطب، وهذا عند القائلين بالمجاز هو الاستعمال الثاني، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينةٍ صارفةٍ للحقيقة، هذا هو المجاز: أن يُستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الوضع الأول في الاستعمال الأول.

قالوا: فالأسد في أصل وضعه إنما أراد به أهل التخاطب ذاك الحيوان المفترس، وبالتالي فإن هذا هو الوضع الأول، ثم استعمل استعمالاً ثانياً، استعمل في حق الرجل الشجاع، لعلاقة تربط بين هذا وذاك، ولابد من وجود قرينة تمنع من إرادة الحقيقة الوضعية.

ويقول المؤلف رحمه الله : **(فهو المجاز بالعلاقة)** لابد في ثبوت المجاز من وجود علاقة تربط بين الحقيقة الوضعية والمجاز، العلاقة هي: المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي، هي التي يربط الذهن من خلالها بين الأمرين، فحينما يقول إنسان: رأيت أسداً يقاتل في المعركة فإنَّ العلاقة التي تربط بين المعنى الحقيقي لكلمة **(أسد)** وهذا المعنى هو الأسد الحيوان المفترس وبين الرجل الشجاع هي المشابهة، ثمة مشابهة بين الحيوان والإنسان الشجاع من جهة القوة والبأس والإقدام والشجاعة، ولأجل هذا حصل الانتقال في هذا الاستعمال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، إذن المناسبة بين المعنيين: الحقيقي والمجازي تسمى العلاقة، والبلاغيون توسعوا كثيراً في ذكر علاقات المجاز، فذكروا نحواً من عشرين علاقة بل أنهاها بعضهم إلى ثمان وعشرين علاقة.

أورد المؤلف رحمه الله من ذلك: **الاشتراك: وهو المشابهة، والاتصال، والسببية والمسببية** ذكر أربع علاقات، وهناك علاقات أخرى كالمجاورة والبعضية، وقد يعبرون عنها أيضاً بالجزئية، وكذلك الكلية إلى غير ذلك من هذه العلاقات.

ولا ننسى أيضاً أن التعريف قد اشتمل على كلمة القرينة قلنا: المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة، هذه القرينة هي المانعة من إرادة المعنى

الحقيقي، حينما يقول الإنسان مثلاً: رأيت أسداً يخطب فإن كلمة (يخطب) تعتبر قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي أو المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان لأن الحيوان لا يخطب، فدل هذا على أن المراد هو المعنى الثاني، وبالتالي فالقرينة هي التي تمنع من إرادة المعنى الحقيقي.

والقرينة تنقسم إلى :

١- قرينة لفظية.

٢- قرينة حالِيّة.

أما القرينة اللفظية: فهي مثل ما ذكرت لك حينما تقول: رأيت أسداً يخطب، أو رأيت أسداً يرمي، فهذه قرينةٌ لفظية.

وقد تكون القرينة حالية: يقوم الحال مقام اللفظ كأن يقول إنسان مثلا في المدينة ذهبت إلى البحر فاقتبست منه أو أخذت منه، والمدينة ليس فيها البحر بالمعنى الحقيقي الذي هو الماء فيكون المراد أنه ذهب إلى رجل غني كريم أو أنه ذهب إلى عالم فاقتبس منه علماً، ما الذي منعنا أن نقول: إن الرجل ذهب إلى البحر الذي هو الماء الكثير؟ القرينة الحالية كونه في المدينة يحكي عن شيء حصل له في المدينة، والمدينة ليس فيها بحر.

إذن هذا هو المجاز مَثَّلَ له المؤلف رحمه الله أو ذكر له العلاقات التي ستأتي معنا إن شاء الله.

قال: **(وهي إما اشتراكهما في معنى)** في معنىً مشهور لابد أن يكون المعنى الذي حصل فيه الاشتراك مشهوراً.

أما إذا كان المعنى غير مشهور فإنه لا يصح التجوز به يعني من خلاله، فمثلاً: الأسد معروف عنه البَخَر، البَخَر: تغير رائحة الفم فلا يصح أن يُتجوز بكلمة أسد فيراد هذا المعنى فيقال عن إنسان: إنه أسد لأنه أبخر، وذلك أن هذا المعنى غير مشهور في هذا المقام، ولا يُفهم منه ذلك غالباً، إنما المعنى الأظهر في الأسد هو الشجاعة، ولذلك يحصل التجوز في

المعنى المشهور.

إذن مراده بالاشتراك والمؤلف عبر بهذه الصيغة والمراد المشابهة وكلمة المشابهة هي الأكثر في كلام العلماء ، علاقة المشابهة أكثر من كلمة الاشتراك، وبالتالي فإنه إذا وجدت علاقة بين الحقيقة والمعنى الذي يتجوز به فإنه يصح مثل هذا الاستعمال عندهم إذا قال مثلاً: **(جاء القمر)** لرجل صبيح جميل الوجه فإنَّ هناك علاقةً بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من جهة المشابهة في الوضاءة والجمال، ولذلك صح التجوز بهذا عندهم، وهذا كثيرٌ في كلام الشعراء، وكذلك في كلام الناثرين من الأدباء.

والمشابهة كما ذكرت لك: لابد أن تكون في معنى المشهور كما ذكر المؤلف رحمه الله-.

البلاغيون كثير منهم يُقسّمون المجاز إلى أقسام، فيخصون ما كانت العلاقة فيه المشابهة بقسم خاص، هو الاستعارة بمعنى: يمكن لنا أن نقول: إن المجاز إذا كانت علاقته المشابهة فهذا يسمى: الاستعارة، وإذا كانت علاقته من جهة غير ذلك فإنه: المجاز المرسل، وغالب ما يتكلم الأصوليون عن المجاز في إرادة هذين ، المجاز بمعنى الاستعارة، أو المجاز المرسل الذي تكون علاقته هي غير المشابهة.

إذن متى ما كانت العلاقة هي المشابهة كان هذا المجاز مخصوصاً باسم معين عندهم وهو الاستعارة، ومتى ما كانت العلاقة المجاورة أو كانت العلاقة السببية أو المسببية أو ما شاكل ذلك فهذا يسمى عندهم المجاز المرسل.

وعندهم شيء آخر هو: المجاز العقلي، وهذا الذي يكون فيه التجوز من جهة الإسناد يعني ليس راجعاً إلى اللفظ، وإنما راجعٌ إلى الإسناد، فإذا كانت في الجملة إسناد فعلٍ إلى من ليس يقوم به هذا الفعل، صار عندهم مجازاً عقلياً، فالتجوز هنا ما كان راجعاً إلى اللفظ، إنما كان راجعاً إلى الإسناد.

قالوا **مثال ذلك أن يقول مثلاً: سال الوادي** قالوا : والوادي لا يسيل، إنما الذي يسيل

الماء الذي في الوادي، فحصل الإسناد هاهنا إلى ما ليس يقوم الفعل به، أسند الفعل إلى من لا يقوم به، فهذا عندهم يسمونه المجاز العقلي، في تفاصيل وأقسام عدة ذكرها البلاغيون لكن هذا القدر يكفي في فهم كلامهم رحمهم الله .

قال: **(أو الاتصال كقولهم: الخمر حرام والحرام شربها، والزوجة حلال، والحلال وطؤها)**. ما عبر عنه المؤلف -رحمه الله- بقوله: **(أو الاتصال)** هذه علاقة أخرى يمثل بها، وهي: إطلاق اسم الشيء على ما يتصل به، ومثل لهذا بقولهم: (الخمر حرام، أو الزوجة حلال، أو الميتة حرام: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣]) قالوا: هذا مجاز، لم؟ قالوا: لأن التحليل والتحريم لا يتعلق بالأعيان، إنما يتعلق بالأفعال المتصلة بها، وبالتالي كان هذا مجازاً، وهذا الذي ذكروه فيه نظر ذلك أنهم قالوا: يمتنع هاهنا أن يكون المراد المعنى الحقيقي وذلك لأنه لا يمكن أن تكون العين حلالاً أو حراماً، لأن التحليل والتحريم يقتضي الإيجاد والإعدام، فالشيء إذا قيل له إنه حلال : يطالب الإنسان بإيجاده، وإذا قيل: حرام فإنه يطالب الإنسان بإعدامه، والأعيان موجودة، وليس هذا هو المراد بالتحليل والتحريم، وبالتالي فلابد أن يكون المراد شيئاً آخر، فإذا قيل: الخمر حرام، فالحكم لم يتعلق بعينها، إنما الحرام شرب الخمر، وكذلك الشأن فيما ذكر من أن الزوجة حلال، الزوجة شيء موجود لا يطالب الإنسان بإيجاد موجود، إنما المراد أنه يحل الوطء أو يحل الاستمتاع، ولكن الذي ذكره المؤلف رحمه الله ومشى عليه كثير من الأصوليين أن هذا فيه نظر، والصواب أن هذا الاستعمال حقيقي، وليس مجازي، ولا يُسَلَّمُ لهم أن الأعيان لا يتعلق بها تحليل أو تحريم، بل التحليل والتحريم عائد إلى العين، وكون المطلوب فعلاً معيناً هو التناول أو عدم التناول، أو كون الدليل قد دل على الإذن بالتناول أو عدم التناول، هذا أمرٌ معلوم من المعنى بدلالة الالتزام، وليس هو شيئاً محذوفاً وبالتالي فيكون هذا من مجاز الحذف ، هذا النوع عندهم من مجاز الحذف، وذلك أن الأعيان توصف بكونها طيبة أو خبيثة، والله جل وعلا

بين هذا في كتابه: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ**﴾[الأعراف:١٥٧] فدل هذا على أنَّ العين توصف بكونها طيبة أو خبيثة، والتحليل والتحريم فرعٌ عن ذلك، وبالتالي فإننا نفهم من قوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣] أن الميتة موصوفة بالتحريم حقيقة، وفهمنا لمنع أكل الميتة مستفاد من هذا النص بدلالة الالتزام، ودلالة الالتزام ليست شيئاً محذوفاً، حتى يقال: إننا نضطر إلى الحمل على المجاز، هذا كلام غير صحيح، وإلا لأصبح عامة الكلام مجازاً، فلو قال إنسانٌ مثلاً: اصعد السطح ، لو قلنا بقولهم لأصبح هذا الكلام مجازاً وهو من أظهر ما يكون حقيقة، وذلك لأن هناك دلالة لزومية من هذه الجملة: وهي اصعد السطح من خلال السلم، فمن خلال السلم هذا معنى استفيد بدلالة الالتزام من هذه الجملة، وليس شيئاً محذوفاً ، العقل يدركه، وإنما لم يذكر لأن هذه الدلالات اللزومية ذكرها قبيح وعِيٌّ وعيب في الكلام وفيه تطويل والعرب أهل إيجاز، فعدم ذكر ذلك لا يدل على أنه محذوف في الكلام فنضطر إلى الحمل على المجاز، كلا، الأمر ليس كذلك، والمقام على كل حال: فيه بحثٌ أطول من هذا، وأحيلك إذا كنت من طلاب الفائدة إلى ما قرره ابن القيم رحمه الله كما في ((مختصر الصواعق)) حينما ناقش ابن جني، ابن جني له توسع في قضية المجاز حتى ذهب إلى أن أكثر اللغة مجاز، ناقشه ابن القيم بمناقشة طيبة حسنة، وأخص في هذا الموضع ما قرره في الوجه الثاني والعشرين والثالث والعشرين فإنه من أحسن المواضع في مناقشة قولهم: إن إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان مجاز، ومِنْ أحسن من تكلم عن هذا الموضع وتجد ذلك في أوائل المجلد الثالث في الطبعة المحققة.

قال: **(أو لأنه سبب أو مسبب)** هذه علاقة ثالثة وعلاقة رابعة، إذا تُجوز بالسبب عن المسبب يُطلق السبب ويراد المسبب هذا عندهم مجاز علاقته السببية فإذا قيل مثلاً: فلانٌ له عليّ يد، فإن هذا المعنى عندهم مجازي، والعلاقة فيه هي السببية، وذلك لأن الغالب أن يكون إعطاء المنحة أو المال أو ما شاكل ذلك باليد، فلما كانت اليد سبباً في وصول النعمة أو

الخير إلى الآخر، فاستُعْمل السبب والمراد المسبب، فكان هذا مجازاً والعلاقة فيه السببية كما يقولون أيضاً: رعت الماشية الغيث، وذلك لأن الزرع مسببٌ عن المطر الذي هو الغيث فاستُعْمل السبب والمراد المسبب، حينما يقولون: فلان له لسان صدق، يراد له ثناء عند الناس، وذُكر السبب والمراد المسبب لأن الغالب هو أن يكون الثناء باللسان، فهذه هي علاقة السببية.

أو المسببية، ويمثلون لهذا بقوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا**﴾ [غافر:١٣] يعني: مطراً، قالوا: الرزق مسببٌ عن المطر يعني أثرٌ للمطر، فذُكر المسبب والمراد السبب.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

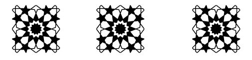
وهو فرع الحقيقة فلذلك تلزمه دون العكس.

قال: **(وهو فرع الحقيقة)** المجاز فرعٌ عن الحقيقة، وذلك لأننا إنما ننتقل إلى المجاز عند عدم القدرة على الحمل على الحقيقة، ولذلك قال: **(تلزمه دون العكس)** يعني يلزم أن يكون لكل مجاز حقيقة، ولا يلزم العكس، ولذلك القاعدة هي أن كل مجاز له حقيقة ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجازاً.

وهذا هو ما عليه جمهور البلاغيين: أنَّ كل مجازٍ لابد أن يكون له حقيقة، لا يمكن أن يكون هناك مجاز لا حقيقة له، والعكس ليس بلازم، لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجازاً، فإذا استُعْمل الأسد أو البحر أو القمر استعمالاً مجازياً فإن هذا يستلزم أن يكون هناك معنى حقيقياً، فالقمر يراد به معنى حقيقي وهو هذا الجِرْم المعروف، ويراد بالبحر هذا الماء الكثير، ويراد بالأسد ذاك الحيوان المفترس، ويراد مثلاً إذا قيل للبليد حمار فلابد أن يكون هناك حقيقة وهو الحيوان المعروف، ولا يلزم العكس، يعني لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجازاً، الخبز مثلاً حقيقة اسم راجع إلى حقيقة وضعية لغوية، وربما لا نجد استعمالاً مجازياً لهذه الكلمة.

إذن القاعدة: أن كل مجاز له حقيقة، ولا يلزم العكس.



قال رحمه الله :

تنبيه:

الحقيقة أسبق إلى الفهم[١٧]، ويصح الاشتقاق منه، بخلاف المجاز.

ومتى دار اللفظ بينهما: فالحقيقة ولا إجمال؛ لاختلال الوضع به.



نبه المؤلف رحمه الله هاهنا إلى علامتين يُعرف بهما المجاز، والعلاقات التي ذكرها البلاغيون وتبعهم على ذلك الأصوليون العلامات التي يُعرف بها المجاز من الحقيقة كثيرة من أشهرها: القول بأن الحقيقة هي الأسبق إلى الفهم، ولابد أن تقيد هذه الجملة بكلمة (عند عدم القرينة)، أما مع وجود القرينة فما الأسبق إلى الفهم؟ لاشك أنه المجاز، لكن لابد أن تقيد هاهنا بقولك: الأسبق إلى الفهم عند عدم القرينة، وهذا هو مراده رحمه الله، وذلك لأن الحقيقة هي الأصل، فبالتالي لا يرد على الأذهان عند إطلاق الكلمة دون تقييد أو دون قرينة إلا هذا المعنى، فإذا قيل: أسد هكذا بدون أي تقييد أو قرينة فإن الأذهان إنما يسبق إليها أنه الحيوان المفترس، قالوا: هذا علامة الحقيقة، فالحيوان المفترس حقيقة في كلمة أسد، ونخرج عن هذا الأصل إذا وجدنا قرينة.

والحقيقة: أنَّ هذا أقوى ما تمسك به القائلون بإثبات المجاز، من أن هناك شيئاً يسبق إلى الذهن، وهذا لا ينبغي أن ينازع فيه، وبالتالي يكون هذا هو الحقيقة.

والمانعون لإثبات المجاز قالوا للمجازيين ليس عندكم ضابطٌ مضطرد للتفريق بين الحقيقة والمجاز، قالوا: عندنا هذا الضابط، فأجاب عن هذا المانعون قالوا: إن هذا ليس بمضطرد وصدقوا فإن من المجازات ما كثر استعماله على المعنى المجازي حتى أصبح أسبق

---

[١٧] ولا بدّ أن تقيد هذه الجملة بكلمة (عند عدم القرينة)، أما مع وجود القرينة فما الأسبق إلى الفهم؟ لا شك أنه المجاز، لكن لا بدَّ أن تقيد ها هنا بقولك الأسبق إلى الفهم عند عدم القرينة، وهذا هو مراده رحمه الله.

إلى الذهن، ولم يُخْرِجْهُ ذلك عن كونه مجازاً، **مثال ذلك**: كلمة **(الغائط)** الحقيقة في هذه الكلمة هي الأرض المطمئنة ، الأرض المنخفضة، ثم تجوز بالخارج أو إرادة الخارج أو الفضلات عن الإنسان بهذه الكلمة فقيل للفضلات غائط؛ لأن العلاقة هي المجاورة، فالغالب أن الإنسان يرتاد المكان المنخفض؛ لعدم الظهور لأجل أن يقضي حاجته هناك فقيل للفضلة إنها غائط، والآن إذا أطلقت هذه الكلمة فما الذي يسبق إلى الذهن هل المكان المنخفض؟ ربما أكثر الناس لا يعرف هذا المعنى أصلاً، أصبحت الحقيقة شيئاً شبه مهجور، لا يعرفه إلا الحذاق أو طلاب العلم، فليس بمضطرد أن يكون السبق إلى الذهن علامة الحقيقة بل قد يكون الاشتهار للمعنى المجازي، وبالتالي فلم يصح التفريق بهذا الفارق، لكن على كل حال: هذا الذي ذكروه أن السبق إلى الفهم علامة إرادة الحقيقة.

والواقع أن ما يذكرونه هنا كله راجع إلى شيء واحد: وهو الإطلاق والتقييد، هذه خلاصة خذها مني، الكلام يفهم منه معنىً عند الإطلاق، ويفهم منه معنى آخر عند التقييد، هذا هو كل ما في الأمر، وليست القضية راجعة إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

ذكر أيضاً فرقاً آخر: وهو صحة الاشتقاق من الكلمة علامة الحقيقة، وعدم الاشتقاق هو علامة المجاز، يعني: المجاز لا يمكن الاشتقاق منه، ومثلوا لهذا بكلمة أمر فالأمر إذا أريد به الطلب فإنه يمكن أن يشتق من هذه الكلمة، فيقول القائل: يأمر وآمر، ومأمور، بخلاف المعنى المجازي في هذه الكلمة فإنها تطلق ويراد الشأن: **﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيد﴾**[هود:٩٧] (أمر) هنا يراد به: الشأن، فلا يمكن لك أن تشتق يأمر وآمر والمراد: الشأن، قالوا: هذا دليلٌ أيضاً ، وهذا فارق تفرق به بين الحقيقة والمجاز، الحقيقة يمكن الاشتقاق منها والمجاز لا يمكن الاشتقاق منه، وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله كان فيه متابعاً لغيره من الأصوليين كالباقلاني والغزالي، والطوفي، والموفق ابن قدامة في ((الروضة)) وابن مفلح في ((أصوله)) وجماعةٌ من أهل العلم، لكن المسألة خلافية،

والأكثر على خلاف ذلك، وأن المعنى المجازي يمكن الاشتقاق منه أيضاً، ومثلوا لهذا بكلمة **(غائط)** فغائط كلمة مجازية استعملت هاهنا استعمالاً مجازياً حين إرادة الفضلة أو الخارج من الإنسان، ومع ذلك يمكن الاشتقاق فيقال: يتغوط وتغوط ومتغوط، فدل هذا على أنه يمكن الاشتقاق.

أيضاً يمكن أن يمثل لهذا بما ذكروا من أن الظن يراد به اليقين: ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ**﴾[البقرة:٤٦] الظن هنا قالوا استعماله في إرادة اليقين استعمال مجازي هكذا ذكروا، ومع ذلك يمكن أن تشتق اسم فاعل هاهنا فتقول: ظان بمعنى: مستيقن، فدل هذا على أن هذا الفارق ليس بدقيق.

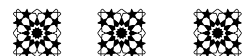
قال: **(ومتى دار اللفظ بينهما)** يعني بين أن يُحمل على كونه حقيقة أو يحمل على كونه مجازاً فالحقيقة، يعني المتعين أن تحمل على الحقيقة، وذلك لأنها الأصل والمجاز خروج عن الأصل، فأنت تتمسك بالأصل حتى يأتي الدليل على خلافه، فالأصل هو الحقيقة، فالصواب الذي عليه الجمهور من المثبتين للمجاز هو أنه لا يعدل عن الحقيقة مع إمكان الحمل عليها، ليس لنا أن نحمل الكلمة على المجاز مع إمكان الحمل على الحقيقة، وأشار رحمه الله إلى قولٍ ضعيف في المسألة وهو: أنه إذا ما تردد الأمر بين حمل الكلمة على الحقيقة أو المجاز فإن هذه الكلمة تكون مجملة، وبالتالي فإن الإنسان يتوقف فلا يحمل لا على حقيقة ولا على مجاز، ويطلب الترجيح بدليل خارجي، قالوا: لأن الأمر محتمل، المتكلم يمكن أن يكون أراد المعنى الحقيقي، ويمكن أن يكون أراد المعنى المجازي وبالتالي فإننا نتوقف نعتبر هذا مجملاً، ويا لله العجب! لو طبقنا هذا على المثال السابق، وقلنا: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[النساء:٢٣] كلمة مجازية، ويمكن أن تحتمل الحقيقة، فإنها تكون حينئذٍ مجملة، أشار ابن القيم رحمه الله إلى أن بعضهم حمل مثل هذه النصوص على الإجمال لتردد الأمر بين الحمل على الحقيقة، أو الحمل على المجاز، فانظر كيف سيكون الأمر حينئذٍ.

والصواب الذي لا شك فيه أنه يجب الحمل على الحقيقة، ولا يخرج عنها إلا مع وجود الدليل الصارف إلى المجاز، وهذا لو طبقه المجازيون لهان الأمر كثيراً، يعني ما أصبح هناك تسرع في تحريف الكلم أو إخراجه عن ظاهره بدعوى المجاز، يعني النصوص الكثيرة التي فيها إثبات صفات الله جل وعلا والتي ادعى فيها المتكلمون المجاز قالوا: ﴿**وَجَاء رَبُّكَ**﴾[الفجر:٢٢] يعني: أمره، فالتجوز هنا حصل بسبب الحذف وإلا الأصل (جاء أمر ربك)، ما الذي يدعوكم إلى هذا؟ الأصل هو أن نبقى على الحقيقة ولا شيء يمنع من إرادة الحقيقة، فليس هناك دليل لا شرعي ولا عقلي يمنع من أن يكون الله عز وجل يجيء إذا شاء كما شاء بما يليق به سبحانه وتعالى، واعتبر هذا في أمثلة كثيرة في غير باب الصفات، يعني تجد مثلاً فيما ثبت في ((الصحيحين)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**اشتكت النار إلى ربها قالت: أكل بعضي بعضاً فأذن الله عز وجل لها بنفسين: نفس في الشتاء، ونفس في الصيف**» اشتكت النار تجدُ في كلام الشراح اضطراباً واختلافاً كثيراً هل المعنى هنا حقيقي أم مجازي يعني: اشتكت حقيقة تكلمت فقالت أو أن هذا بلسان الحال كما يقولون فيكون استعمالاً مجازياً؟ نقول: ما الذي يمنعكم من حمل الكلام على الحقيقة لم لا تطبق هذه القاعدة وهي: أنه يجب الحمل على الحقيقة ما أمكن ذلك ولا مانع يمنع من ذلك، ما المانع أن يكون الله جل وعلا قد خلق في النار إرادة وقدرة على الكلام فالله على كل شيء قدير، وهذا الذي أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم.

تجدُ أيضاً ما ثبت في ((الصحيح)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**أحدٌ جبلٌ يحبنا ونحبه**» تجد من الشراح من يقول: هذا من مجاز الحذف والمراد: أهل جبل أحد يعني الأنصار، وهذا أيضاً في الحقيقة خروج عن الظاهر بل هو تحريف، فما كان النبي صلى الله عليه وسلم قادراً على أن يقول: الأنصار فيعبر بذاك الجبل عن الأنصار ، ما أبعد هذا الكلام! وما المانع الذي يمنعكم من أن تقولوا: إن هذه الكلمة راجعة إلى إثبات المحبة

حقيقة للجبل والله على كل شيء قدير، فالمقصود أن قاعدة مهمة استمسك بها وتنبه إليها ولاحظها في تطبيقات المتكلمين، فما أكثر خروجهم عن هذا الأصل وهي أن الحقيقة هي المقدمة.

قال: **(لاختلال الوضع به)** الوضع اللغوي إنما كان لإرادة الإفهام ما حصل الوضع ولا حصل التخاطب باللغة إلا لإرادة الإفهام، فإذا كان كل ما كانت الكلمة مترددة بين حملها على حقيقة أو مجاز جعلنا المقام إجمالاً أو جعلنا المقام مقام إجمال وقلنا الكلمة أصبحت مجملة اختل الوضع وذهبت فائدة التخاطب؛ لأن مئات وآلاف الكلمات الحقيقية لها مجازات، فكل كلمة نقف عندها ونقول: هذه تحتمل إرادة الحقيقة وتحتمل إرادة المجاز، وبالتالي يصبح لا فائدة من هذا التخاطب، بل يكون هذا التخاطب وهذا الوضع اللغوي سبباً لوقوع اللبس والإشكال عند الناس، وهذا بخلاف المقصود منه.



قال رحمه الله:

فإن دل معنى واحد، من غير احتمال لغيره:

فهو (النَّص).

وأصله: الظهور والارتفاع.

إنَّ المؤلف رحمه الله بدأ من هذا الموضع في الكلام على دلالات الألفاظ، ذكر قبل ذلك مسائلَ مشتركة بين اللغة والأصول إلا أنَّها إلى اللغةِ أقرب، والآن يذكرُ ما يتعلق بدلالات الألفاظ وهي وإن كانت أيضًا مشتركة بين اللغة والأصول إلا أنَّها إلى الأصول أقرب.

تكلم المؤلف رحمه الله في هذا الموضع عن: انقسامِ الكلام بحسبِ وضوح المعنى وعدمه إلى ثلاثة أقسام وهي:

١-النص.

٢-الظاهر.

٣-المجمل.

ووجه انقسام الكلام إلى هذه الأقسام: هو أنَّ اللفظ إما أن يدل على معناه مع عدم احتمال غيره، أو مع احتمال غيره.

أما الأول فهو: النص.

وأما مع احتمال غيره فإمَّا أن يكون المعنى الذي ظهر من اللفظ أرجح، فهذا هو: الظاهر.

أو يكون اللفظ له أكثرُ من معنى لا يترجح أحدهما على الآخر فهذا هو: المجمل.

ويتعلق بالظاهر: التأويل، والمجمل يحتاج إلى: بيان.

إذن يتلخص لنا أن هذا المقام - أعني تقسيم الكلام بحسب وضوح المعنى وعدمه -

ينتظم الكلام فيه في خمسة مصلحات، ألا وهي:

١- النص. ٢-الظاهر. ٣-المجمل. ٤-التأويل. ٥-البيان.

على هذه الكلمات الخمس يدور كلام المؤلف رحمه الله فيما يأتي:

قال رحمه الله: **(فإن دل)** يعني: اللفظ **(إن دل على معنى واحد من غير احتمال لغيره فهو النص)**، يعني: أنَّ اللفظ إنْ دل على معناه مع عدم ورود احتمالٍ في إرادة غير هذا المعنى يعني أنه: يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره فهذا هو النص، وسُمي النص بذلك؛ لأنَّ النص كما ذكر المؤلف رحمه الله **(أصله الظهور والارتفاع)** فكأن اللفظ الذي هو نص أظهر المراد به وكشف عنه، وذلك أنَّ اللغة العربية جاء فيها: لفظ النص لإرادة هذا المعنى وهو: الظهور والارتفاع، ومنه قيل: مِنَصَةُ العروس، يعني: الكرسي الذي تجلس عليه تكون مرتفعة على غيرها من النساء حتى تكون ظاهرة، ومن ذلك نَصُّ الحديث يعني رفعه إلى أهله .

ونُصَّ الحديث إلى أهله   فإنَّ الأمانة في نصه

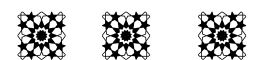
وهذا معنى الاصطلاحي الذي ذكره المؤلف رحمه الله وهو أنه اللفظ الذي دل على معنى واحد لا يحتمل غيره هو المشهور عند الأصوليين.

وقد يُطلق النص -كما سيأتي- على الظاهر، وسيتبين لنا إن شاء الله المراد بذلك.

كما أنه يطلق النص على: الدليل أيًا كان، وإن شئت فقل على: لفظ الدليل أيًا كان سواء كان في دلالته نصًا لا يحتمل غيره، أو كان غير ذلك، كلُّ ما كان لفظ دليل فإنه يسمى نصًا في اصطلاح الجدليين، يعني: في فن الجدل ويكثر هذا في كلام أهل العلم، يطلقون النص ويريدون به الدليل أو لفظ الدليل، فيقولون : يجب اتباع النصوص ، والمراد هنا : الأدلة، ويقولون : الدليل على هذه المسألة النص والقياس ، يريدون الدليل.

ومن هذا أيضًا استعمال النص في كلام الأئمة، فيقولون: هذا منصوص أحمد، وعلى

هذا النص الشافعي وأمثال ذلك، فهذا الاصطلاح لا ينبغي أن يفوت عليك أو أن يغيب عن بالك، لكن ليس هذا هو الذي نتكلم عنه، أعني: النص الذي ينقسم إليه الكلام الذي هو قسيمٌ للظاهر والمجمل، ولا شك أن النص لا يجوز العدول عنه، يعني: حكم النص: أنه يجب المصير إليه ولا يجوز العدول عنه إلا بنسخ، فقط في هذه الحالة يُعدل عن النص إذا جاء الدليل دلالته نصية، فلا يجوز أن يصار إلى غير هذه الدلالة بحال، اللَّهم إلا أن يقوم دليل على أنَّ هذا النص منسوخ، وأما أن يُصار إلى غيره بتأويل أو غيره فهذا لا يمكن، فالتأويل لا يدخل في النصوص، يعني: ما كانت دلالته نصية فإنَّ التأويل وحمل الكلام على خلاف ما دل عليه اللفظ لا شك أنه غير وارد في هذه الحال.



قال رحمه الله:

وقد يطلق على

(الظاهر)

وهو: المعنى السابق من اللفظ مع تجويز غيره.

وأكثر ما[١٨] يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى.

ذكر المؤلف رحمه الله معنًى ثانيا للنص عند الأصوليين وهو أنه يطلق النص ويراد به الظاهر، والظاهر في اللغة يحتمل من المعنى ما يحتمله النص، النص أصله في اللغة كما علمنا الظهور والارتفاع والظاهر كذلك، والأصل في الظاهر أنه ما كان شاخصًا من الأشياء ، من الأعيان فيتبادر إلى البصر، أو فيتبادر البصر إليه، كذلك الظاهر من المعاني ما تتبادر الأبصار إليه، فهو على وِزان ما يتعلق بالمحسوسات، كما أن الظاهر من المحسوسات هو ما تُبادِرُ إليه الأبصار، كذلك في المعنويات ما تبادر إليه البصائر، هذا هو الظاهر، فالمعنى اللغوي فيه قدرٌ مشترك بين النص والظاهر، والظاهر الذي قد يراد به النص هو قسيمه، وهو القسم الثاني من أقسام الكلام بحسب الظهور.

قال: **(فهو المعنى السابق من اللفظ مع تجويز غيره)**، هذا هو القسم الثاني وهو الذي قد يتجوز فيطلق النص عليه، يعني: المعنى السابق، المراد بقوله **(السابق)** يعني: إلى الفهم، المعنى السابق إلى الفهم من اللفظ مع تجويز غيره.

إذن الظاهرُ هو الذي يدلُ على معناه برجحان وإن كان دل على غيره بمرجوحيه، يعني: لفظٌ يدل على معنى هو فيه راجح؛ لأنَّه أسبق إلى الأذهان مع كونه يحتمل غيره من

[١٨] (وأكثرها يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى) إن كان عندك مثل هذا النسخة الذي معي، فهناك خطأ صححه الصواب: أكثر ما يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى .

المعاني ولكن ذلك مرجوح ، هذا الاحتمال في حق هذا اللفظ مرجوح فهذا يُسمى: الظاهر.

وقد يُطلق النص على هذا المعنى، وهذا ما ذكر المؤلف رحمه الله، قال: **(وأكثر ما يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى)** وهذا كثير في كلام الفقهاء، والشافعي في كتابه ((الرسالة)) استعمل هذا الاصطلاح كان يستعمل النص ويريد به ما دل على معناه بظهور، سواء كان نصًا لا يحتمل غيره، أو كان هذا المعنى الراجح وإن كان يحتمل غيره بمرجوحيه.

إذن اتضح لنا: الفرق بين النص والظاهر، فالنص: ما لا يتطرق أو ما لا يتوجه إليه الاحتمال، أما الظاهر: فإنه ما توجه إليه الاحتمال.

وبعض الأصوليين ذكر أن: النصوص في أدلة الكتاب والسنة شيء قليل حتى عد بعضهم النصوص في نحو أربعة أدلة أو ما شاكل ذلك، يقولون النصوص لا تتجاوز: ﴿قل هو الله أحد﴾[طه:٥]، ﴿محمد رسول الله﴾[طه:٥]، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «ولا تجزءُ عن أحد بعدك» ، وكذلك قوله «واغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها» ولا شك أنَّ هذا كلام ضعيف، هذا قول لا يُلتفت إليه، بل النصوص يعني التي دلالتها لا تحتمل غير المعنى الذي أبانه اللفظ، لا شك أنها كثيرة جدًا في النصوص.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى:﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة:١٩٦] هذا لفظ لا يحتمل غير ما دل عليه، لا يمكن أن يرد احتمال هاهنا أن المراد تسعة من الأيام يصومها الإنسان، أو أن الأيام أحد عشر، إنما هي عشرة فقط لا غير.

كذلك ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[طه:٥]، لا يمكن أن يتطرق إلى هذا اللفظ احتمال ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[طه:٥]، وأمثال ذلك كثير في النصوص.

وفي باب الاعتقاد نصوص صفات الله جل وعلا جُلُّ أدلة الصفات دلالتها نصية، والنصية قد تكون باللفظ من حيث هو، وقد تكون بما يتصل به في سياقه، مثلاً قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥] هذا اللفظ نصٌ في معناه لا يحتمل غيره، من حيث

إن الاستواء إذا عُدِّيَ بـ(على) فإنه لا يتطرق إليه احتمال آخر غير أن يكون هو العلو على الشيء والارتفاع عليه، لا يمكن أن يرد شيء آخر يراد به هذا المعنى.

ومن ذلك أيضاً: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَة * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة﴾ [القيامة:٢٢-٢٣].

لا يرد في هذا السياق احتمال أن يراد بالنظر شيء آخر غير الرؤية البصرية لماذا؟ قد يقول قائل: لماذا لا يكون قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَة﴾[القيامة:٢٢] يعني: منتظرة فالنظر يأتي بمعنى: الانتظار لقوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[الحديد:١٣] فيقال: هذا لا يمكن أن يكون لأن النصية هاهنا كانت باللفظ مع السياق، وذلك أن النظر إذا عُدِّيَ بـ(إلى) فإنه لا يحتمل غيرَ رؤيةِ البصر، ﴿انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾[الأنعام:٩٩] فلا يحتمل هذا الكلام إلا الرؤية البصرية.

كذلك في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَة * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة﴾[القيامة:٢٢-٢٣] لا يحتمل غير هذا المعنى، فكان نصاً في المراد، وبالتالي فلا احتمال.

والمقصود رد دعوى أن النصوص في الأدلة شيء قليل أو قليل جداً، هذا لا شك أنه غير صحيح، بل النصوص في الأدلة شيء كثير.



قال رحمه الله:

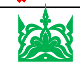
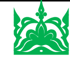
فإن عضد الغير دليل يُغَلِّبُه:

-كقرينة

-أو ظاهر آخر.

-أو قياسٍ راجح.

سُمِّي (تأويلاً).

المؤلف رحمه الله ذكر لنا الآن القسم الثاني وهو: الظاهر، وقلنا: الظاهر هو اللفظ الذي يدل على معنى باحتمال راجح ويدل على غيره باحتمال مرجوح. وقد يدل على أكثر من معنى، يعني حينما نقول: إنه لفظ المحتمل لمعنيين، الحقيقة أنه يحتمل معنيين فأكثر، لكنه في أحدها أظهر، ولذلك لعل هذا التعريف أجود، أن نقول: هو اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر هو في أحدها ظاهر، في أحد هذه المعاني هو أظهر، ولك أن تقول: ما بادر منه عند إطلاقه معنىً مع تجويز غيره، وهذا الظاهر يتفاوت فيه النظر بين أن يكون الظهور قوياً أو أن يكون دون ذلك لكن المقصود أنه يسبق إلى ذهن العالم الناظر في الدليل معنى، وإن كان هناك احتمال في إرادة غيره.

هنا نبه المؤلف رحمه الله إلى أنه إن عضد الغير يعني غير المعنى المتبادر دليلٌ (عندي في نسختي (يُغَلِّبُهُ) وفي نسخة القارئ (بغلبةٍ) وكلاهما صحيح).

(يغلبه) يعني: يجعله غالباً **(لقرينة أو ظاهرٍ آخر أو قياسٍ راجح سمي تأويلاً)** تنبه رعاك الله إلى أن الأصل هو الأخذ بالظاهر، وعلى الإنسان أن يعمل بهذا الظاهر فلا يلتفت إلى غيره، وإن كان هناك احتمال أن يراد غير هذا الظاهر، يعني خذ مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أيما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» الظاهر من هذا اللفظ أن المرأة هي أي امرأة كانت أيما امرأة (أي) من ألفاظ الشرط (وامرأة) نكرة والنكرة في سياق

الشرط تعم، والعمومات من ظواهر الأدلة، يعني: دلالتها ظاهرة، كما أن الأوامر دلالتها ظاهرة، لم نقول ظاهرة؟ لأن العمومات فيها احتمالُ تخصيص، كما أن الأوامر ظاهرة في الدلالة على الوجوب ، لماذا قلنا ظاهرة؟ لاحتمال التخصيص ، لاحتمال إرادة الندب، لاحتمال إرادة أو صرف هذا الأمر إلى الندب، لكن قوله هنا: «أيما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليها بنكاحها باطل» يُحتمل أن يُراد بالمرأة هاهنا شيئاً خاصاً، هذا احتمال، لكنه ضعيف، قال بعض العلماء: نحمل قول النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا على الأَمة: «أيما امرأة» اللفظ يحتمل الأَمة أليست امرأة؟ يحتمل، لكن هل هذا احتمال هو السابق إلى الأذهان، هو الظاهر؟ الجواب: لا، هذا احتمال مرجوح بعيد لا يرد على الأذهان، ويشهد الدليل على بُعده لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال في تتمة الحديث: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» ولا يمكن أن تراد الأَمَة هاهنا لم؟ لأنه قال: «فلها المهرُ» يعني: هي التي تملك، والأمة لا تملك مالها لسيدها. قالوا إذن أصحاب القول الأول: نحمل الأَمَة هنا على المكاتِبة يعني التي كاتبت سيدها ففيها شوب من الرق، وفيها شوب من الحرية، فنقول: إنها تملك، ولاحظ كيف أصبح الآن الأمر تخصيص بعد تخصيص، وهذا بعيدٌ جداً ما أبعده، بل حقيقة حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الاحتمال البعيد النادر بَيِّنٌ في التعسف نحن نقطع أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان ليتكلم بألفاظٍ عامة، وهو الذي يريد البيان ويريد الإفهام والإيضاح والهداية للأمة، والمراد صورة نادرة جداً ، يُحمل هذا اللفظ العام الذي هو من أبين العمومات على صورة خاصة جداً.

إذن هذا احتمال مرجوح لا ينبغي أن يوقف عنده.

لكن أحياناً يعضد - يعني يقوي - هذا الاحتمال الذي هو قال المؤلف: **(عضد الغير)** يعني غير المعنى الظاهر يعني عضد المعنى المرجوح دليل يجعله غالباً يعني هو المراد غالباً هو السابق إلى الأذهان لقرينة أو ظاهر آخر أو قياسٍ راجح سمي - يعني صرف اللفظ

عن ظاهره لدليل - تأويلاً.

المؤلف رحمه الله ذكر ثلاثة أمور قد تقترن بالاحتمال المرجوح فتجعله راجحاً ذكر:

١-قرينة.

٢- ظاهر.

٣- قياس.

٤-يمكن أن يكون هناك شيء رابع: وهو النص لم لا؟ يمكن أن يكون هناك نص خارجي يؤيد هذ الاحتمال المرجوح.

من أمثلة ذلك نأخذ القرينة:

القرينة عند الأصوليين:

١- متصلة.

٢- منفصلة.

متصلة يعني في الدليل نفسه هناك قرينة في نفس الدليل.

وقد تكون منفصلة يعني في شيء آخر غير الدليل.

مثلوا للقرينة المتصلة التي غَلَّبَتِ الاحتمال المرجوح بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه» ذكروا أنَّ مناظرة حصلت بين الإمام الشافعي والإمام أحمد في هذا الحديث، الإمام الشافعي رحمه الله يقول: إنه لا يحرم على من أهدى هدية أن يعود فيها، والإمام أحمد رحمه الله يقول: يحرم إذا أهديت هدية ليس لك أن تستعيدها أن تتراجع ، ليس لك أن ترد هذه الهدية إليك مرة ثانية.

الشافعي رحمه الله يقول: الحديث فيه تشبيه العائد بالكلب، والظاهر من التشبيه أنه يشمل التشبيه كله التشبيه في الأمر كله: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود فيه» قال رحمه الله: وهذا من فقهه قال: والكلب لا يحرم عليه العود في قيئه، وهذا كلام صحيح هل

تتعلق الأحكام التكليفية بالكلب؟ لا، فالكلب إذا قاء ما حرم عليه العود فكذلك هذا الذي حصل معه التشبيه وهو العائد في الهبة ما حرم عليه بالتالي أن يعود في قيئه، نعم هو صورة سيئة مثال قبيح، لكن أن نقول: يحرم هذا غير وارد.

إذن هذا هو السابق إلى الذهن من هذا اللفظ فيكون هو الاحتمال الراجح.

قال الإمام أحمد رحمه الله: فماذا تقول في أول الحديث: «ليس لنا مثل السوء» فسكت الإمام الشافعي رحمه الله وهذه قرينة متصلة قوية غَلَّبَتِ الاحتمال المرجوح وهو أن يكون قوله: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود فيه» قلنا: الاحتمال المرجوح أن يدل على التحريم.

قوله في أول في الحديث: «ليس لنا مثل السوء» دليلٌ على أن هذا الاحتمال المرجوح هو الأقوى، وهو الراجح. وهذا هو الأقرب حينما يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس لنا مثل السوء» إذن هذا نهيٌ عن أن يتشبه الإنسان بالكلب وبالتالي فالعود في الهبة لا يجوز، فلاحظ أن القرينة المتصلة ماذا فعلت؟ غَلَّبَت الاحتمال المرجوح فجعلته هو الراجح.

قد تكون القرينة منفصلة ذكروا لهذا مسألة فقهية قالوا: لو أنَّ مسلماً عاد بكافرٍ إلى بلاد الإسلام، ثم حصل نزاع قال المسلم: هذا الكافر أنا أسرته، وقال الكافر: بل إنه أمنني ولذلك عدتُ معه جئت إلى بلاد الإسلام لأنه أمنني، المسألة فيها خلاف بين الفقهاء:

لكن أحد هذه الأقوال: هو أنه يكون القولُ قولَ من ظاهرُ الحال صدقُه، قبل النظر في هذا: الغالب والاحتمال الأظهر عند الناس حينما تحصل المسألة أمامهم أن يكون الصادق المسلم فيكون القول قوله، لكن قال بعض الفقهاء: ننظر إلى من ظاهر الحال يُصدّقه، فبالتالي إذا كان الكافر هو الأقوى، وهو الأشجع وهو الذي يبعد أن يتغلب عليه المسلم، وهو يمشي منقاداً بسهولة مع هذا المسلم الضعيف ، هنا القرينة المنفصلة تدل على أن قول الكافر هو الصادق، وبالتالي فيكون القول قولَه، وبالتالي فإنه يُحكم له بالأمان وليس بالأسر، هذا

مثال ذكروه للقرينة المنفصلة.

ثانياً: قال رحمه الله : **(أو ظاهر)** الظاهر يمكن أن يمثل له بقول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣] ظاهر اللفظ والاحتمال الغالب هاهنا هو أن الميتة كلها محرمة بما فيها جلدها لا يُنتفع به، وهذا الاحتمال هو الراجح وهناك احتمال مرجوح: أن يكون المحرم الأكل وليس الانتفاع بالجلد، هذا احتمال مرجوح، والراجح: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣] يعني: كلها.

إذا نظرنا في النصوص وجدنا ظاهراً خارجياً في نص أو في دليل آخر يرجح جانب الاحتمال المرجوح ألا وهو: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أيما إيهاب دبغ فقط طهر» إيهاب: يعني جلد «دبغ» استعمل فيه الدباغ فقط طهر، قالوا: هذا ظاهرٌ يقوي الاحتمال المرجوح، فيكون الاحتمال المرجوح في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣] بضميمة هذا الظاهر هو الاحتمال الراجح، الآن عندنا احتمال مرجوح في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ما هو هذا الاحتمال المرجوح؟ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ يعني: أكلها، وبالتالي فعلينا أن نأخذ بالظاهر وهو أنه تحرم جميعاً، لكن نظرنا فوجدنا ظاهراً آخر، وهو قوله: «أيما إيهاب دبغ فقد طهر» وبالتالي صار هذا الظاهر مؤيداً وعاضداً لاحتمال المرجوح وبالتالي فنقول: قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ الصواب في معنى هذه الآية: أنه حُرِّمَ أكلها.

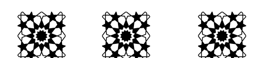
لماذا قلنا: «أيما إيهاب دبغ» ظاهر لورود احتمال: وهو أن يكون الإيهاب لمذكاة وليست لميتة، لكن الظاهر هو أن المراد العموم.

ويمكن أن يمثل لهذا بنص وهو الآية نفسها: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ وجدنا نصاً يؤيد الاحتمال المرجوح وليس ظاهراً ألا وهو حديث شاة ميمونة رضي الله عنها لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة هي شاة أهديت لجاريتها، ثم ماتت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «هلا انتفعتم بإهابها، قالوا: يا رسول الله، إنها ميتة. قال النبي صلى

الله عليه وسلم: إنما حَرُمَ أكلها» هذا نص لا يحتمل غيره، وهو أن الميتة إنما حرم أكلها، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا بالانتفاع بإهابها يعني بجلدها فهذا نصٌ أيَّدَ الاحتمال المرجح في الآية، فصار معنى الآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾يعني: أكلها.

قال المؤلف رحمه الله : **(أو قياسٍ راجح)** يمكن أن يمثل لهذا بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢] هذا دليل.

وجاء دليلٌ يخصص هذا الدليل، ألا وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[النساء:٢٥] الآن هذا الدليل خصص ما يتعلق بقوله: ﴿الزانية﴾ فعلمنا حينئذٍ أن الزانية هنا هي الحُرة لأنه قال: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ يعني: الإماء: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ لكن بقي عندنا الزاني ما جاء فيه تخصيص، فهل العبد يخصص أم لا؟ أولاً: ننظر كلمة الزاني هاهنا ما الظاهر في هذا اللفظ؟ شمول الحكم للحر والعبد، وهناك احتمال أن يكون المراد الحر فقط ، اللفظ يحتمل هذا أو لا ؟ يحتمل، لكن هذا بمرجوحية ليس هو الراجح، لكن القياس الصحيح بجامع الرق بين العبد والأمَة يؤيد الاحتمال المرجوح وهو أن قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[النور:٢] المراد بالزاني الحر، لماذا قلنا الحر؟ لأن الاحتمال المرجوح هاهنا وهو إرادة الحر عضده القياس على الأمَة، وهذا قياس صحيح لا شك فيه، وبالتالي فإن هذا القياس قد يؤيد الاحتمال المرجوح فيجعله هو الراجح.



قال رحمه الله:

وقد يكون في الظاهر قرائن يدفع الاحتمالَ مجموعُها دون آحادها.



يقول: **(قد يكون في الظاهر قرائن)** يعني الآن عُدنا إلى تقوية الاحتمال الراجح قبل قليل كنا نتكلم عن تقوية الاحتمال المرجوح، الآن عاد إلى الكلام عن تقوية الاحتمال الراجح قال: **(قد يكون في الظاهر)** يعني في ما كانت دلالته ظاهرة قرائن ليس آحادها هو الذي دفع بل المجموع جعل الاحتمال المرجوح أضعف وأضعف بحيث لا يُلتفت إليه.

مثلوا لهذا بحديث غيلان الثقفي رضي الله عنه حينما أسلم وعنده عشر نسوة كان أهل الجاهلية يتزوجون بلا عدد، فلما أسلم وكان تحته هذا العدد من النساء قال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» وهذا الحديث عند ((الترمذي)) وغيره وهو حديث حسن إن شاء الله.

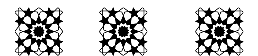
لما قال: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» الظاهر من هذا الحديث أن الإمساك هو استدامة النكاح، والفراق: هو أن يُخَلِّي البقية يتركهن ويطلقهن، وهذا الظاهر ورد عليه احتمال قال به بعض الفقهاء قالوا: إنه إذا كان الرجل قد عقد على هذا العدد من النساء في عقدٍ واحد، فإنهن يحرمن عليه يصبح العقد مفسوخ إذا أسلم، وبالتالي قوله صلى الله عليه وسلم هاهنا: «أمسك منهن أربعاً» قالوا: نحمله على ابتداء العقد، يعني: اعقد عقداً جديداً على أربعٍ منهن، وفارق سواهن قالوا: يعني لا تعقد على البقية.

الحقيقة أنَّ هذا الاحتمال ضعيف ومخالف للظاهر بل النبي صلى الله عليه وسلم لما قال لغيلان رضي الله عنه هذا الكلام ظاهر الكلام: «أمسك» يعني: أَبْقِ عندك واسْتَدِمْ نكاح أربع، اختر منهن أربعاً والبقية اتركهن فارقهن ، عقد النكاح يصبح الآن منتهياً في حقك. وهذا الاحتمال المرجوح الذي ذكروه بعيد ويؤيد بُعْدَهُ قرائن احتفت بهذا الحديث، من تلك القرائن: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أمسك» وقال: «فارق» والسؤال: هل

إذا أُمر الإنسان بأن يطلق الجميع ثم بعد انتهاء العدة يعود فيعقد من جديد، هل هو الذي يملك الإمساك على هذا المعنى، أو الفراق على هذا المعنى؟ يعني أليس للمرأة هاهنا رأي؟ أليس لوليها رأي؟ لو كان هذا المراد لقال النبي صلى الله عليه وسلم: أمسك منهن أربعاً إذا وافقن، أو إذا وافق الولي، أما أن يقول: أمسك منهن أربعاً فكأن الأمر عائدٌ إليه فقط، هذا أمرٌ فيه من البعد ما فيه لا سيما وهذا الرجل حديث عهد بإسلام، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وبالتالي هذه قرينة تؤيد أن هذا الاحتمال الذي ذكروه بعيد جداً.

أيضاً هناك قرينة ثانية: كون النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «أمسك منهن» والمراد أنك تعقد عليهن بعد انتهاء عدتهن من جديد، طيب ما ميزتهن على غيرهن حينما يقول: «أمسك» يعني هذا أمر من النبي صلى الله عليه وسلم تعلق بهؤلاء النسوة على وجه الخصوص، مع أنه بعد أن يطلقهن جميعاً ويفارقهن جميعاً يصبحن مثل غيرهن، فما ميزتهن على غيرهن والنبي صلى الله عليه وسلم خصهن بالذات، وقال: «فارق» يعني لا تعقد عليهن (البقية الستة)، طيب وما ميزة الستة على غيرهن؟ أصبحن مثل غيرهن.

إذن هذه قرائن بمجموعها تدل على ضعف الاحتمال المرجوح وعدم وروده أصلاً، يعني أنه أصبح بعيداً جداً، وقَرُبَ هذا الظاهر من أن يكون نصاً.



قال رحمه الله:

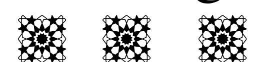
والاحتمال:

-قد يبعد: فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه.

-وقد يقرب: فيكفي أدنى دليل.

هو يقول رحمه الله: الاحتمالات التي ترد على الظواهر متفاوتة في القوة والضعف، وبالتالي إذا كان هناك احتمال مرجوح يراد تقويته فإنه إن كان هذا الاحتمال بعيداً فنحتاج إلى دليلٍ قويٍ يقويه حتى يجبر الدليل القوي ضعف الاحتمال، أما إذا كان الاحتمال قوياً فإننا يكفي دليل مما تيسر، لا نحتاج إلى شيء قوي، لأن الاحتمال أصلاً قوي.

يقول رحمه الله: **(والاحتمال قد يبعد فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه)** ماذا يريد بدفعه؟ لدفع الظاهر، قال: **(وقد يقرب)** يعني: الاحتمال **(فيكفي أدنى دليل)** أدنى دليل يدفع الظاهر، يعني مثلاً في قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ لو أخذنا بالظاهر يعني بما يتبادر إلى الذهن الآن: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ متى أبدأ بغسل الوجه يعني بالوضوء؟ حينما أقوم إلى الصلاة يعني قبيل أن أكبر أتناول الماء فأغسل، وهذا في الحقيقة الاحتمال هذا هو الظاهر، لكن الاحتمال القوي: هو أن قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ يعني إذا أردتم القيام إلى الصلاة، وهذا الظاهر يُدفع بأقل شيء، مع أن الأدلة في الحقيقة هاهنا قوية، وهي النظر في حال النبي صلى الله عليه وسلم فهي مفسرةٌ لهذه الآية، فهو صلى الله عليه وسلم خير من فهم هذه الآية، وخير من فسرها، لكن على كل حال: تلاحظ أن الاحتمال احتمال إرادة أن يكون المعنى إذا أردتم القيام إلى الصلاة احتمال قوي، فأدنى إشارة في النصوص تكفي لدفع هذا الظاهر.



تكلمنا على أقسام الكلام من حيث الوضوح وعدمه، وذكرنا قسمين من الأقسام الثلاثة التي ينقسم الكلام إليها:

١-النص.

٢-الظاهر.

نصٌ إذا أفاد ما لا يحتمل　　غيرًا وظاهرٌ إنِ الغير احتمل

وقلنا: إن النص الواجب فيه أن يُحمل على معناه الذي دل عليه ولا يجوز العدول عن ذلك إلا في حال النسخ، كذلك الظاهر يجب العمل به دون العمل بالاحتمال المرجوح، وهذا إجماعٌ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فمن بعدهم من أهل العلم ، الظاهر يجب العمل به، والدليل يجب العمل بظاهره، ما لم يَقْوَ الاحتمال المرجوح بقرينةٍ أو دليل، فيكون الأخذ به حينئذٍ هو المتعين، وخلاف ذلك لاشك أنه مسلكٌ باطل، وذلك أن صنفين من الناس عمدوا إلى ظواهر الكتاب والسنة فحملوها على خلافها ، عمدوا إلى الاحتمالات المرجوحة فجعلوها هي المدلول الذي دل عليه الدليل، وهؤلاء:

هم أهل البدع الذين غلبت الأهواء نفوسهم، في نفوسهم هوى وميلٌ إلى بدعة ، وظواهر الأدلة تخالف ما عليهم من الأهواء ، فذهبوا في هذه الأدلة إلى خلاف ظاهرها، ولا سيما في باب صفات الله سبحانه وتعالى.

والصنف الثاني: هم متعصبة المذاهب الفقهية الذين بلغ بهم التعصب والتقليد الأعمى إلى تحوير وتحريف النصوص بحسب ما يوافق مذاهبهم فإذا كان الدليل ظاهره على خلاف المذهب أو إمام في المذهب فإنهم يعمدون إلى هذه الأدلة فيحملونها على احتمالات مستكرهة بعيدة عن الظاهر الذي تدل عليه، أضحى نص هذا الإمام الذي يعظمونه هو الذي يجب أن يحافظ عليه، ويجب أن تبقى دلالته، وأما ما عداه فإنه هو الذي ينبغي أن يطوع إلى نص الإمام حتى لو كان دليلاً من الكتاب والسنة، هذا مع الأسف تصرف بعض الناس،

أعود فأقول: الحق الذي لا شك فيه أنه يجب إجراء الأدلة على ظواهرها إلا بدليلٍ صحيح من قرينة أو نص أو ظاهر آخر، أو قياس صحيح كما مر معنا، وذلك لأمور:

أولاً: أن هذا هو إجماع الصحابة فمن بعدهم من السلف الصالح.

ثانياً: أن هذا هو الراجح في الدليل والعقلاء متفقون على أن الأخذ بالراجح واجب لا الأخذ بالمرجوح.

ثالثاً: أن الأخذ بخلاف الظاهر ينافي قاعدة الفهم والإفهام، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما بعثوا إلا لأجل هذا، والله جل وعلا أخبر بهذا في كتابه: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[النحل:٤٤] فلو أنه أُخذ كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم على خلاف الظاهر دون دليل لكان هذا منافياً لقاعدة الفهم والإفهام التي هي مضمون الرسالة وحقيقتها ، أن يكون هناك بيان وإيضاح للناس.

وأمرٌ رابع: وهو أنه إذا فُتِحَ باب حمل الأدلة على الاحتمالات المرجوحة فإنه سيسقط الاستدلال بها جملةً فإن الاحتمالات لا حصر لها، ولا ضابط لها وبالتالي فإنه يمكن أن يُحمل جل أدلة الكتاب والسنة على ما يهوى الناس، كل ما هوي إنسانٌ مجاوزة ومخالفة دليل ما عليه إلا أن يقول: إنه يحمل على كذا ونحمله على كذا، ولا شك أن هذا إسقاط للشريعة.

إذن الحق الذي لا ريب فيه وجوب الأخذ بظواهر الكتاب والسنة، سواء ما تعلق منها بجانب الاعتقاد، أو ما تعلق منها بجانب العمل، قلنا: إن الظاهر يقابله أو يستعمل في حقه مصطلحٌ آخر: وهو التأويل.

التأويل ذكر المؤلف رحمه الله كما أخذنا قال: **(فإن عضد الغير دليل يغلبه كقرينة أو ظاهر آخر أو قياسٍ راجح سمي تأويلاً)** التأويل هذا مصطلح لابد من حسن فهمه، التأويل: جاء في الأدلة ويُراد به غالباً معنيان:

أولاً: الحقيقة أو العاقبة التي يؤول إليها الشيء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ**

إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[الأعراف:٥٣].

إذن ما أخبر الله عز وجل به من الغيوب لها تأويل يعني لها حقائق ستؤول إليها، أخبر الله عز وجل عن أشياء ستكون يوم القيامة هذا بالنسبة لنا غيب، وهناك حقائق ستكون وسيؤول إليها ما أخبر الله عز وجل به.

وقد يأتي التأويل وهو المعنى الثاني بمعنى: التفسير من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«اللّٰهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»** يعني: التفسير.

ويمكن أن يقال في قول الله عز وجل: **﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾** ثم بين الله سبحانه وتعالى ما يتعلق بهذه المتشابهات قال: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾** أو: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** فالواو هنا اختلف هل هي للعطف أو الاستئناف؟ فإن قيل: إنها للعطف فالتأويل هاهنا بمعنى التفسير، وإن قيل: إنها للاستئناف فالتأويل هاهنا هو: العاقبة التي يؤول إليها الشيء.

بعض أهل العلم أضاف معنى ثالثاً وهو: العلة الغائية أو الحكمة المطلوبة من الشيء، وحملوا على ذلك قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾**[الكهف:٨٢] وبعضهم أحال هذا المعنى إلى معنى التفسير والأمر في ذلك قريب.

الشاهد: أن التأويل في أدلة الكتاب والسنة وفي لسان السلف الصالح لا يخرج عن هذا المعنى الذي علمت، لكنه في اصطلاح المتأخرين هو: حمل الدليل على خلاف الظاهر لدليل يدل عليه، لكن إن كان هذا الدليل دليلاً صحيحاً كان التأويل صحيحاً، وإن كان الدليل غير صحيح كان التأويل غير صحيح.

إذن التأويل من حيث حكمه قد يكون تأويلاً صحيحاً، وقد يكون تأويلاً باطلاً.

يكون التأويل صحيحاً في الأحوال التي علمنا وهي: أن يعضد الاحتمالَ المرجوحَ في

ظاهر الدليل ظاهرٌ آخر أو نصٌ آخر أو قرينة واضحة أو قياس صحيح على ما مضى بيانه والتمثيل عليه.

وقد يكون التأويل باطلاً إذا ادُّعي في الدليل أنَّه محمولٌ على خلاف ظاهره، ولكن الدليل الذي عضد هذا الاحتمال المرجوح غير صحيح وهذا الذي سلكه أهل البدع في نصوص صفات الله سبحانه وتعالى، حيث أولوها وحملوها على احتمالات بعيدة تخالف ظاهر الدليل إما ظاهر اللفظ، وإما ظاهر السياق فقالوا مثلاً في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] إنه على خلاف ظاهره، ظاهره المعلوم في لغة العرب ظاهر هذا الكلام المعلوم في لغة العرب هو : أن الله –جل وعلا– علا وارتفع على العرش علواً لائقاً به سبحانه، على حد قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ ولكن هؤلاء أخذوا هذا اللفظ وحملوه على احتمال مرجوح بل احتمال لا وجه له بالمرة، فقالوا: إن الاستواء هاهنا هو الاستيلاء: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] يعني : استولى، ولاشك أن هذا حملٌ للآية على خلاف ظاهرها بلا دليلٍ صحيح ، فهو إذن تأويل باطل.

إذن حذارِ من أن تُنتهك حرمة النصوص بحملها على خلاف ظاهرها بدعوى التأويل، بلا دليل، فإن هذا مسلكٌ باطلٌ ولا شك، يخالف ما أمر الله به وما أمر به نبيه صلى الله عليه وسلم ، الله جل وعلا يقول: ﴿**اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ**﴾[الأعراف:٣] واتباع ما أنزل إلينا من الوحي متلواً كان أو غير متلو، يعني من الكتاب أو من السنة يقتضي أن نأخذ هذه الأدلة على ظواهرها إلا أن يقوم الدليل الواضح على أن الدليل على خلاف ظاهره وهذا أمرٌ لا ينبغي أن يؤخذ بأطراف الأصابع كما يُقال، بل ينبغي أن يتقي اللهَ الإنسانُ وأن يعلم أنه مسؤول حينما يقول: إن الله أراد كذا أو أن نبيه صلى الله عليه وسلم أراد كذا، المقام في تفسير وبيان مدلولات الأدلة يحتاج إلى أمرين لابد منهما لك يا طالب العلم ، إياك أن تعرى عنهما أو عن أحدهما، فتقع في العطب، أولاً: أن ترزق إيماناً، وثانياً: أن

ترزق حكمة، إذا لم تجمع الأمرين، وقع التخبط ووقع الانحراف.

أولاً: أن ترزق إيماناً، إيماناً تُعظّم به الله وتعظم به نبيه صلى الله عليه وسلم التعظيم الحق، وتعظم كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أن يكون عندك إيمان تتورع به عن العبث بدلالات النصوص، وعن تصريفها وتحريفها بحسب ما تهوى، لابد من تقوى، ولابد من ورع، ولابد من إيمان، أنت تتكلم في أمرٍ عظيم تقول: الله أراد منا كذا، الله أراد منا أن نفهم كذا، فإذا لم يكن الأمر كذلك كنت قائلاً على الله بلا علم، وهذا والله ذنبٌ عظيم: ﴿ **وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُون** ﴾[الأعراف:٣٣] هذا محرمٌ عظيم.

وثانياً: أن تُرزق حكمة بها تفهم النصوص على وجهها الصحيح بلا غلوٍ وبلا جفاء، وبلا إفراط وبلا تفريط ، تنزل النصوص منازلها، وتحملها على محاملها، ولا تجازف ولا تتعسف، من وُفِّقَ إلى هذين فإنه يكون مسدداً مصيباً للحق بتوفيق الله عز وجل، تضع نصب عينيك هذين الأمرين إذا كنت تتكلم في دلالات الكتاب والسنة تريث وتأمل وأحسن النظر وراقب الله عز وجل ، لابد من إيمان ولابد من حكمة، والله عز وجل أعلم.

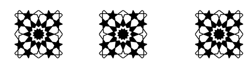
بقي عندنا القسم الثالث: وهو المجمل وقلنا: إن الكلام إما أن يدل على معناه بلا احتمال شيء آخر وهذا هو: النص، أو مع احتمال غيره وهذا له حالتان:

الأولى: أن يدل على أحد المعنيين أو أحد المعاني بظهور ورجحان، وإن احتمل غيره ولكن هذا الاحتمال مرجوح، وهذا ما سميناه: الظاهر.

وإما أن يكون الدليل يدل على معنيين فأكثر لا ميزة لأحدهما على الآخر بالنسبة إلى الدليل فيكون: مجملاً.

إذن المجمل هو: أن يدل الكلام على معنيين فأكثر لا ميزة لأحد هذه المعاني على الآخر بالنسبة إلى الدليل، فهذا يسمى مجملاً، وقلنا بالنسبة إلى الدليل؛ لأنه قد يكون له معنى بالنسبة إلى دليلٍ آخر، أو بالنسبة إلى قرينة خارجية، فهذا لا يخرجه عن كونه مجملاً،

وله مُبِين.



قال رحمه الله:

(فإن دل على أحد معنيين أو أكثر لا بعينه وتساوت، ولا قرينة[١٩]

فـ(مجمل)

قد حَدَّه قوم بما لا يُفهم منه معنى[٢٠] عند الإطلاق[٢١].

ذكر المؤلف رحمه الله هذين التعريفين للمجمل:

الأول: قال: **(إن دل على أحد معنيين)** يعني إذن : ما دل على أحد معنيين أو أكثر ،قد يدل اللفظ على معنيين، وقد يدل على ثلاثة معانٍ، وقد يدل على ما هو أكثر.

قال المؤلف: **(دل على أحد معنيين أو أكثر لا بعينه)** يعني يدل على معانٍ ولكنها متساوية، لا يدل على معنىً معين من هذه المعاني التي احتملها ولو بترجح، ولو لم يكن نصاً، لكن هو في أحد هذين أرجح، ليس هذا متوفراً في المجمل يدل على أكثر من معنى، وليس هناك ما يعين أحد هذه المعاني، بل هي متساوية في الاحتمال، فيكون حينئذٍ مجملاً.

قال المؤلف: **(ولا قرينة)** لا قرينة في النص، وليس المقصود لا قرينة مطلقاً، إنما لا قرينة في نفس الدليل ما عندنا قرينة تدل على ترجيح أحد هذه الاحتمالات حينئذٍ يكون الدليل مجملاً.

وذكر تعريفاً آخر بقوله: **(ما لا يُفهم منه معنىً عند الإطلاق)** هذا التعريف لهذا اللفظ الذي بين أيدينا فيه نظر، لأنه في الحقيقة ينطبق على اللفظ المهمل لا على اللفظ المجمل، وفرقٌ بين اللفظ المهمل واللفظ المجمل، المجمل: يدل على معنى ولكن غير

---

(١٩) لا قرينة في النص، وليس المقصود لا قرينة مطلقًا.

(٢٠)لو أضاف المؤلف –رحمه الله– كلمة هاهنا لأصبح التعريف جيدًا مستقيمًا.

قال: وحَدَّه قوم بما لا يُفهم منه معنًى، لو أضفنا هنا معين، عند الإطلاق لصح، لو أضفنا كلمة معين.

(٢١) هذا التعريف بهذا اللفظ الذي بين أيدينا فيه نظر، إنه في الحقيقة ينطبق على اللفظ المهمل لا على اللفظ المجمل

متعين، هذا المعنى هو عدة احتمالات، وليس عندنا تعيين لأحد هذه الاحتمالات، أما اللفظ المهمل فهو الذي لا يفهم منه معنى، تقرأ ولكن ليس هناك معنى له لهذا الكلام، وهذا غير واردٍ أصلاً في الكتاب والسنة.

أما المجملات فإنها موجودة في الكتاب والسنة على ما سيأتي التمثيل له إن شاء الله.

ولو أضاف المؤلف رحمه الله كلمة هاهنا لأصبح التعريف جيداً مستقيماً قال: **(وحده قوم بما لا يفهم منه معنىً)** لو أضفنا هنا **(معين)** عند الإطلاق لصح: **(ما لا يفهم منه معنى معين)** هنا اتضح لنا ما المراد من المجمل، هذا لا يدل على أنه لا يفهم منه معنى مطلقاً، لكن لا يفهم منه معنى معين، حينئذٍ يستقيم الأمر.

إذن هذا هو المجمل عند الأصوليين: هو أن يدل الدليل على معنيين فأكثر، ولا مزية لأحدها على الآخر بالنسبة إلى الدليل، لكن تنبه بارك الله فيك إلى أن مصطلح المجمل في لسان السلف المتقدمين كأحمد والشافعي وأبي عبيد وإسحاق وأمثالهم كان يُراد به معنىً أخص من هذا كما نبه على هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ، استعمال المتقدمين كان يختلف بعض الشيء عن استعمال المتأخرين ، **المتقدمون**: يستعملون المجمل فيما لا يكفي التعبد به وحده –انتبه لهذا– كانوا يطلقون المجمل على الدليل الذي لا يكفي التعبد به وحده مثال ذلك قوله تعالى: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾** [التوبة:١٠٣] أو: **﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾**[الأنعام:١٤١] هذا وحده لا يمكن العمل به لا يمكن التعبد به ؛ لأنه غير واضح ما هو هذا الحق، يعني لو ما جاءنا إلا هذا النص إلا هذا الدليل كيف نصنع؟ ليس عندنا شيء يبين ما الذي أراده الله منا من تفاصيل هذه الصدقة؟ ما الذي أراده الله منَّا من تفاصيل هذا الحق؟ كم سنخرج من زكاة هذا النبات وما هو الذي يُخْرَجُ منه، ومتى يكون ذلك؟ هذه التفاصيل ربما لا نستفيدها من قوله: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾**[التوبة:١٠٣] إنما نحتاج حتى نعمل بهذا الدليل أن ننظر إلى أدلة أخرى بها سوف نستطيع أن نعمل بقوله:

﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾[التوبة:١٠٣].

إذن ما لا يكفي وحده للعمل به أو للتعبد به هذا هو الذي أراده المتقدمون، وهذا هو بعض ما أراده المتأخرون من الأصوليين، يريدون هذا ويريدون غيره.

في الجملة: الإجمال في النصوص يرجع إلى أسباب عدة:

أولاً: الاشتراك في الاسم، الاشتراك سيأتي الكلام عنه وهو ما عرفه المؤلف: بأنه ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع، يعني أن تتفق الألفاظ والحروف وتختلف المعاني، من ذلك لفظ (القَرْء) وجمعه: (قروء)، والله جل وعلا قال في المطلقات: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوَءٍ**﴾[البقرة:٢٢٨] في أصل الوضع اللغوي **(القَرْءُ)** يطلق على الحيض، ويطلق على الطُهر. فأصبح هناك اشتراك لفظه واحد، ولكن معانيه التي اشتملت عليها هذه الحروف والألفاظ مختلفة، فعلى أي المعنيين نحمل النص نحتاج أن نرجع إلى دليل خارجي حتى نفهم هذا النص.

ومن ذلك مثلاً لفظ **«العين»** فإن العين تُطلق على الباصرة، وتطلق على الجارية، وتطلق على الجاسوس، على اختلاف بين العلماء هل جميعها ألفاظ حقيقية أو بعضها حقيقي وبعضها مجازي على القول بالمجاز، لكن لا يهمنا الدخول في التفاصيل، فإذا جاء في نصٍ أو جاء في دليل كلمة العين على أي معنى نحمل ذلك نحتاج إلى مرجح يبين لنا الاحتمال المقصود.

إذن هذا هو الأمر الأول: أن يكون هناك اشتراك في الاسم، في الصحيح مثلاً النبي صلى الله عليه وسلم : **«صلى العشاء عند غيبوبة الشفق»** (الشفق) فيه اشتراك فيطلق على الحُمرة، ويطلق على البياض كلاهما يعقب غروب الشمس، فعلى أي النصين نحمل كلمة **«الشفق»** نقول: هذا لفظٌ فيه اشتراك نحتاج إلى دليل آخر، والدليل أو الأدلة كما سيأتي في البيان إن شاء الله دل على غياب الشفق الأحمر.

ثانياً: أن يكون الاشتراك في الحرف، من ذلك ما مر معنا في آية آل عمران ، فالواو قد يكون فيها اشتراك في موضعٍ أو في مواضع من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ**﴾ أو: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ هل الواو للعطف أو الواو للاستئناف؟ هاهنا اشتراك، فالأمر مُحْتَمِلٌ ونحتاج إلى النظر في قرائن بها نرجح أحد الاحتمالين.

ثالثاً: أن يكون الاشتراك في الفعل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ**﴾[التكوير:١٧] فـ(**عسعس**) في لغة العرب هذا الفعل يطلق على: الإقبال، وعلى الإدبار، فهاهنا اشتراك يؤدي إلى حصول الإجمال.

رابعاً: أن يدل الدليل على معنىً عام أو مطلق لا يتبينُ منه شيءٌ معين يمكن العمل به، ومن ذلك ما سلفَ من الأمثلة: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾[الأنعام:١٤١]، ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾[التوبة:١٠٣]، ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ**﴾[البقرة:٤٣] فـ(**أقيموا الصلاة**) هذا الدليل وحده لا يمكن أن تعمل به على انفراده، يعني: بانفراده ما يمكن أن تعمل به لأنك لا تعلم كيف ستصلي فإنه حينئذٍ يكون هذا اللفظ أو يكون هذا الدليل فيه إجمال.

الأمر الخامس: أن يكون سبب الإجمال راجعاً إلى التصريف، كما سيأتي في كلام المؤلف رحمه الله كلفظ المختار، المختار قد يطلق ويراد به اسم الفاعل، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول، فتقول: أنا مختار، ولست بمجبر مثلاً، تريد بكونك مختاراً يعني أنت الذي تختار، وقد تستعمل هذه الكلمة والمراد أنك اختارك غيرك فيقال: فلانٌ هو المختار في هذه الرحلة مثلاً يعني اختير في هذا الأمر، فالكلمة تحتمل الحمل على كونها اسم فاعل أو اسم مفعول، وبالتالي حصل عندنا هنا إجمال، هذا الإجمال أدى إلى شيء من الإبهام، وهذا هو المعنى الذي يرجع إليه الإجمال، الإجمال يرجع في اللغة إلى معنى الإبهام، أو إلى معنى الجمع، له أصلان في اللغة: إما أن يرجع إلى معنى الإبهام، وهذا واضح في المعنى

الاصطلاحي فإن الإجمال يؤدي إلى شيء من الإبهام فيه غموض فيه عدم وضوح.

وقد يكون من باب الجمع ، اجتمعت المعاني ولم تتعين لم تتبين فيمكن أخذ المعنى الاصطلاحي من أحد هذين الأصلين: إما الجمع، وإما الإبهام.

أيضاً يمكن أن يكون الإجمال راجعاً إلى الاشتراك في الجملة كاملة وليس راجعاً إلى لفظ أو إلى حرف.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ **أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** ﴾[البقرة:٢٣٧] فإن هذا الكلام يحتمل أن يكون الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج، ويحتمل أن يكون الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، فاللفظ فيه اشتراك تردد بين معنيين فنحتاج النظر إلى قرائن وأدلة خارجية حتى نعلم المراد، والجمهور على أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج، وذهب مالك -رحمه الله- إلى أنه الولي، فالمقصود أن هذه أسباب ستة هي أشهر أسبابِ الإجمال، لكن تنبه هنا إلى مسألتين:

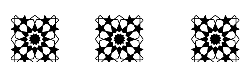
الأمر أولاً: أنه لا يوجد -ولله الحمد- مجملٌ في الكتاب والسنة لم يُبَيَّنْ، كل مجملات الكتاب والسنة قد قام عليها الدليل المبِين الذي يوضح ويفسر،فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يتوفه الله إلا وقد بين البيان الكامل، إلا وقد قام بالبيان التام صلى الله عليه وسلم وما أصبح هناك شيء غامض على جميع الأمة، ربما يقع شيء من الإبهام والإجمال لشخصٍ معين أو لبعض الناس بسبب عدم تبحرهم بالعلم، أو قصور في النظر أو ما شاكل ذلك، لكن أن يكون شيء في أصله مجملاً، ولا يمكن أن يتبين ألبتة هذا أمرٌ لم يقع ولله الحمد ، ربما تقتضي الحكمة الإجمال في نص أو يحال في بيانه إلى نصٍ آخر.

إذن كل المجملات قد بُينت في الكتاب والسنة هذه قاعدة ينبغي أن تتنبه لها.

الأمر الثاني: حكم المجمل، المجمل حكمه عند أهل العلم التوقف فيه حتى يتبين المراد ، لا يمكنك أن تحمل هذا النص المجمل جزافاً أو كيفما اتفق إنما عليك أن تتريث وأن

تطلب الدليل المبين ، فعليك التوقف إلى أن تجد الدليل المبين، ثم بعد ذلك تعمل في ضوء ما تبين لك من أدلة الكتاب والسنة، فليس لك أن تعطي أي شيء وتقول: والله هذا قدرتي واستطاعتي في قوله: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١] تعطي أي شيء يتيسر وتقول: أنا عملت بهذا الدليل، نقول: هذا لا يصح بل عليك أن تطلب بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهذا موجود في حديثه صلى الله عليه وسلم يوضح لك كيف تؤدي حق الله عز وجل في زكاة النبات، أو في غيرها من الأموال الزكوية.

إذن التوقف حتى يتبين الدليل المُبين.



قال رحمه الله:

فيكون في (المشترك).

وهو: ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع.

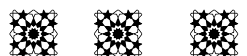
كما قلنا في الشفق وفي القرء، وفي أمثال ذلك من هذه الألفاظ، لأن الألفاظ إما أن يكون بينها اشتراك أو ترادف أو تباين، انتبه لهذا!

الاشتراك: أن يتفق اللفظ، وتختلف المعاني.

يقابل ذلك **الترادف:** هو العكس: أن تختلف الحروف وتتفق المعاني. مثال ذلك: أن يقال: سيف، وعضب، ومهند، هذه ألفاظ مختلفة في الحروف ومتفقة في المعاني، ومسألة الترادف فيها بحثٌ لغوي طويل لا يسعف الوقت به.

الأمر الثالث: **أن تكون الألفاظ بينها تباين**، يعني لا تتفق لا في الحروف ولا تتفق في المعاني، السماء والأرض لفظان متباينان ليس بينهما لا اشتراك ولا ترادف.

إذن الاشتراك سببٌ من أسباب الإجمال، ويمكن أن تقول: المشترَك أخص من المجمل ؛ لأنه قسم من أقسام المجمل، فالإجمال قد يكون بسبب بالاشتراك، وقد يكون بسبب غيره.

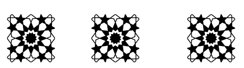


قال رحمه الله:

وهو ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع، كالعين، والقَرء[٢٢]، والمختار كالعين، والقرء، والمختار للفاعل والمفعول[٢٣].

هذا الإجمال فيه راجعٌ إلى التصريف.



---

[٢٢] قرء يجمع على قروء.

[٢٣] هذا الإجمال فيه راجع التصريف.

قال رحمه الله:

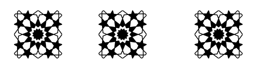
والواو للعطف والابتداء

كما قلنا في آية آل عمران، كذلك مثلاً في قوله تعالى:﴿**فَتَيَمَّمُواْ طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ** منه﴾[النساء:٤٣] ، (من) هنا فيها اشتراك بمعنى: أنها تحتمل أن تكون لابتداء الغاية يعني أنكم تتيممون بصعيد سواءٌ كان تراباً أو غيره.

أو تكون **(من)** هنا تبعيضية: ﴿**فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ**﴾[النساء:٤٣] منه يعني ببعضه.

وبالتالي فينبني على هذا الخلاف في حرف **(من)** هنا هل يشترط في التيمم أن يكون بتراب بحيث يعلق بعضه باليد، وبالتالي يمكن أن يكون التمسح أو المسح ببعضه أو لا، إذا قلنا: إن الواو هاهنا لابتداء الغاية فأي شيء صعد على وجه الأرض من جنسه ولو حجارة، ولو رمال ليس لها غبار فإن هذا كافٍ أو نقول: يشترط أن يكون هناك تراب يعلق إذا حملنا (من) هاهنا على أنها تبعيضية، هذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة.

إذن قد يكون الاشتراك راجعاً إلى الحرف كالواو، ومن، ونحو ذلك.



قال رحمه الله:

ومنه: عند القاضي وبعض المتكلمين ﴿حُرِّمت عليكم المَيْتَةُ﴾ و ﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم﴾.

لتردده بين الأكل والبيع واللمس والنظر.

هو مُخَصَّصٌ بالعرف في الأكل والوطء: فليس منه[٢٤].

أورد رحمه الله شيئاً مما قيل إن فيه إجمالاً، والصحيح خلافه، من ذلك ما نسبه إلى القاضي يعني أبا يعلى وبعض المتكلمين من أن قوله تعالى: **﴿حُرِّمت عليكم المَيْتَةُ﴾** و **﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم﴾** وأمثال هذه الآيات: أنها مجملة وبالتالي يتوقف فيها ولا يعمل بها حتى يطلب الدليل المبين، وذلك لعدم تعيين المراد في هذا الأمر أو في ذاك النهي، لأنه يتردد هل المحرم الأكل، أو أن نبيع، أو أن نلمس، أو أن ننظر، أو أن نطأ، الأمر فيه تردد، وبالتالي فإنه يكون مجملاً، لكنه عاد على هذا القول بالمناقشة فقال: **(وهو مخصص بالعرف في الأكل والوطء فليس منه)** الصحيح والذي عليه جمهور أهل العلم : أن هذا ليس من قبيل المجمل، وذلك إما بأن يقال: إن هذا الاحتمال مرجعه إلى العرف، والعرف قد دل في كل نصٍ بحسبه، وبالتالي فإنَّ الاحتمال هاهنا في أحد هذه المعاني راجح، فيكون هذا الدليل من قبيل الظاهر وليس من قبيل المجمل، فالعرف العام قد دل على أن النص في قوله: **﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم﴾** إنما المراد بذلك النكاح، وليس النظر إليها، أو مجرد لمسها، أو السلام عليها ومصافحتها مثلاً.

كذلك في قوله: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾** فإن هذا يدل على أن المحرم هو الأكل، فيكون عندنا دليلٌ يرجح أحد الاحتمالات وبالتالي فيكون من قبيل الظاهر هو المتبادر إلى

---

[٢٤] الصحيح والذي عليه جمهور أهل العلم، أن هذا ليس من قبيل المجمل.

الذهن، وهذا كاف في كونه ظاهراً، أو نقول: كما قلنا في درسٍ سابق وهذه المسألة قد أشرنا إليها سابقاً وقلنا: إن الصحيح أن هذا ليس من قبيل المجمل، وأن دلالة هذا الدليل ظاهرة، وأن التحريم يتسلط على الأعيان كما قلنا في ما مضى، وأن الفعل المطلوب هو مستفاد من الدليل بدلالة اللزوم، فالميتة محرمة، ودلالة اللزوم تدل على أن التحريم متعلق بالأكل على ما مضى الكلام فيه .

إذن ليس صواباً أن يقال: إن هذه الأدلة وأمثالها هي من قبيل المجملات في الأدلة.

❋ ❋ ❋

قال رحمه الله :

-وعند الحنفية: منه قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة إلا بطهور».
والمراد: نفي حكمه، لامتناع نفي صورته، وليس حكمٌ أولى من حكم.
فتتعين الصورة الشرعية، فلا يكون منه.

هذا أيضاً شيء آخر قيل: إنه من قبيل المجمل، والمؤلف رحمه الله ناقش ذلك وبين أنه ليس من المجمل، الصواب أنه ليس من المجمل، وذلك فيما جاء في النصوص من المنفيات يعني جاءت مسميات شرعية منفية في الأدلة في الكتاب والسنة، فذهب بعض الناس ونسبه المؤلف إلى الحنفية يريد أكثره، أكثر الحنفية وبعض العلماء من غيرهم ذهبوا إلى أن المسميات الشرعية المنفية من قبيل المجمل كقوله: **«لا صلاة إلا بطُهور»** كذلك مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر»**.

كذلك ما جاء من الأدلة في نفي الإيمان: **«واللهِ لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه»** وأمثالها في النصوص.

هذه النصوص المنفية اختلف العلماء فيها إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها من قبيل المجمل، وعلة ذلك كما قال المؤلف: **(لامتناع نفي صورته وليس حكمٌ أولى من حكم)** يعني هذا الدليل في مثل حديث المسيء صلاته لما قال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل حينما لم يطمئن: **«ارجع فصل فإنك لم تصل»** لا يمكن أن نحمله على نفي صورة الفعل؛ لأن الفعل موجود، لا يمكن أن نقول: إنه غير موجود لا يمكن أن نعدم شيئاً موجوداً، إذن نفي الصورة غير وارد، إذن يتعين عندنا أن نحمله على نفي الحكم.

وما المقصود بالحكم هاهنا: هل هو نفي الكمال المسنون، أو نفي الصحة، نفي

الإجزاء؟ الأمر متردد بين أحكام عِدة ولا دليل يُعيِّن المراد، إذن يلزمنا أن نقول: إنه مُجمل، هذا هو القول الأول.

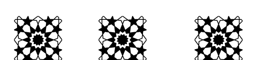
القول الثاني: قال به بعض العلماء وهو: أن هذا النفي راجعٌ إلى الكمال المسنون يعني لم تصل الصلاة الكاملة: «**ارجع فصل فإنك لم تصل**» الصلاة الكاملة، وهذا ضعيف، ولم يأت في الأدلة دليلٌ فيه نفي لمسمى شرعي لنفي كماله المستحب أو المسنون، ولو قيل بذلك لأمكن نفي جل أو كل أفعال الناس، لأنه لا يمكن أن يبلغ الناس في أعمالهم درجة الكمال إلا ما ندر، فأمكن أن يقال لكل الناس أنهم ما صلّوا، وهذا فيه من البُعد الظاهر ما فيه.

القول الثالث: وهو الصحيح إن شاء الله: أن النفي راجعٌ إلى نفي واجبٍ شرعيٍ في هذا المسمى، النفي للمسمى الشرعي إذا جاء في النصوص يعني جاء في الأدلة فإن مرجعه إلى نفيِ واجبٍ فيه، وبالتالي فإنَّ هذا الدليل يدل على عدم الصحة أو الإجزاء بحسب الدليل، كل دليل معه قرائن تدل على أن النقص راجع إلى قدرٍ واجب يمكن أن يُجبر أو يمكن أن يجزئ مع إثم، أو يدل على بطلان العمل، لكن المهم أن هناك قدراً لازماً وواجباً في هذا العمل قد نُفي، فحينما يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**ارجع فصل فإنك لم تصل**» هذا دليل على أنه ترك أمراً لابد منه في الصلاة، وهو الطمأنينة، حينما يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**من سمع النداء فلم يجب**» بأن يأتي إلى صلاة الجماعة «**فلا صلاة له إلا من عذر**» هذا يدل على أنه ترك أمراً واجباً وهو الجماعة، وحينما يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**» هذا دليل على أنه ترك أمراً واجباً وهو الأمانة. وهكذا في بقية الأدلة، وهذا هو الذي عليه جمهور أهل العلم، وهذا هو الصواب.

إذن الجواب أن يقال: قلنا: وهذه أضافها المحقق عندي في نسختي التي معي وهي ليست في النص لكن يقول: السياق يقتضيها **(فتعيين الصورة الشرعية)** هذا هو الرد أو هذه المناقشة **(فتتعين الصورة الشرعية فلا يكون منه)** لا يكون من المجمل، وذلك لأنك لو

تأملت يا رعاك الله وجدت أن النفي كان في لسان الشرع، النفي الذي جاء في هذه الصور كان في لسان الشرع، وبالتالي فيعود لنفي الاعتداد الشرعي، ويكون هذا ظاهراً في النص يعني يكون هذا هو السابق إلى الذهن من قراءة هذا الدليل، هذا هو الظاهر وهذا هو السابق إلى الذهن؛ لأن الشرع دل استقراؤه على أنه لم يُنْفَ شيء من المسميات الشرعية إلا لانتفاء قدرٍ واجب في هذا المسمى، هذا استقراءٌ صحيح، تتبع أهل العلم هذه الأدلة التي جاء فيها النفي لبعض المسميات الشرعية فوِجد أنه لم ينف إلا شيءٌ قامت الأدلة على أنه واجب، وبالتالي صارت هذه الأدلة من قبيل الظاهر لا المجمل.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويقابل (المجمل):

(المبين).

وهو: المُخْرَج من حَيِّزِ الإشكال إلى الوضوح.

والمُخْرِجُ هو: المبيِّن.

والإخراج هو: البيان.

وقد يسمى (الدليل) بياناً، ويختص بالمجمل.

موضوعنا تتمة لما سبق وهو ما يتعلق بالإجمال والبيان، والمجمل والمُبيَّن، وهذا واحدٌ من موضوعات دلالات الألفاظ عند الأصوليين، ومبحث دلالات الألفاظ في علم أصول الفقه هو أهم المباحث، ولأجل هذا ينبغي على طالب العلم أن يعتني بهذا الموضوع أكثر من غيره، دلالات الألفاظ سواءً تعلقت بالإجمال والبيان، أو بالإطلاق والتقييد، أو بالعموم والخصوص، أو بالأمر والنهي أو غير ذلك؛ فإن هذه هي الموضوعات الأهم في هذا العلم، فأوصيك يا طالب العلم أن تعتني بهذا الباب؛ هذا المبحث هو العُدَّة التي تحتاجها في فهم الكتاب والسنة، إذا أردت أن تكون فقيهاً في الكتاب والسنة فأنت بحاجة إلى أدوات كحاجةِ النجار والمهندس وغيرهما إلى أدوات، كذلك أنت بحاجة إلى أدوات؛ حتى يكون فقهك في الكتاب والسنة صحيحاً، هذه الأدوات التي تحتاجها هي هذا الموضوع؛ أن تعرف كيف تتعامل مع الأدلة، وكيف تفهمها، وكيف تجمع بينها، وهذا هو مبحث دلالات الألفاظ.

تكلمنا عن المجمل ، وقلنا: إنه ما دل على معنيين فأكثر ولا مزية لأحد هذه المعاني على الآخر بالنسبة إلى هذا اللفظ، وقلنا: لك أن تعرّفه: بأنه ما لا يُفهم معنى معين عند الإطلاق، ومقابل المجمل هو المبيَّن على زنة اسم المفعول، وعرّفه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ:

بأنه **(المخرَج من حيّز الإشكال إلى الوضوح)**، والمخرَج بحاجة إلى مُخرِج، وهذا هو المبيِّن.

وبالتالي فإن ما كان مشكلاً تبيّن بسبب دليل فلم يعد مجملاً، بل أصبح مُبيناً بواسطة مُبيِّن، وهذا الإخراج من حيِّز الإشكال إلى حيِّز الوضوح هو البيان، قال: **(والإخراج هو البيان)**.

إذن عندنا: مبيَّن، ومبيِّن وبيان.

البيان: هو الإظهار والانكشاف، والمراد به: هو هذا الإخراج ، هذا الاتضاح للمعنى، وهذا لابد فيه من دليل، هذا الدليل هو الذي يُسمَّى بالمبيِّن، وما تبين هو المُبيَّن، وهو الذي يقابل المجمل.

ولكن قبل أن نسترسل في هذا لابد أن تفهم أن للمبيَّن عند الأصوليين منهجين:

منهم: من يجعل المبيَّن هو الذي يتعلق بالمُجمل، المبيَّن في الاتجاه الأول عند الأصوليين هو ما تعلق بالمُجمل، يعني: ما كان مُجملاً، ثم تبيَّن، كان مُجملاً كان مُشكلاً كان غير واضح المعنى، ثم اتضح، هذا أصبح مُبيَّناً.

فكلمةُ المبيَّن حينئذ أصبحت مُرتبطة بالمُجمل، وهذا الذي نحا إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، وأكثر الأصوليين على هذا.

ولذلك تأمل قوله: **(ويختص بالمجمل)** ما الذي يختص بالمجمل؟ البيان، والمبيَّن، هذا لفظ يُستعمل في ما كان مجملاً، ثم تبين بعد ذلك.

والاتجاه الآخر وهو الذي ذهب إليه القسم الثاني من الأصوليين، وهو أن البيان يشمل ما كان مُبيَّناً ابتداءً، ويشمل ما تبيَّن بعد إجمال سابق، يشمل ما كان بيِّناً ابتداءً، يعني: كان فيه بيان ابتدائي، ويشمل أيضاً ما ورد عليه البيان بعد إجمال سابق، يعني: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة:١١٠]، قبل بيان النبي صلى الله عليه وسلم لكيفية الصلاة كان هذا الكلام (أقيموا الصلاة) مُجملاً؛ لأننا أُمرنا أن نصلي، ولكن كيف نُصلّي؟ ثم بيَّن النبي

صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله كيف نصلي، الآن أصبحت الصلاة مُبيَّنة، أصبحت الصلاة من قسم المبيَّن، وبالتالي فما ورد عليه البيان فإنه يكون مُبيَّناً؛ لأنه كان في الأصل مُجملاً، وهذا الذي أراده المؤلف بقوله: **(ويختص بالمجمل)**.

والآخرون قالوا: إن البيان هو الاتضاح، وبالتالي فالمبيَّن هو كل ما كان متضحاً، سواءً كان بأصل الوضع أو كان لأجل ورود بيانٍ عليه، وبالتالي فالأدلة التي جاءت فيها ألفاظٌ واضحة: كالسماوات وكالأرض وما كان فيه الجُمل واضحة من الأصل، فإنه حينئذ يُصبح عند هؤلاء مُبيَّناً، فقوله تعالى مثلاً: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة:١٩٦] عند هؤلاء نصٌ مبيّن.

وبالتالي فإننا إذا رجعنا إلى تقسيم الكلام، قلنا: ينقسم الكلام من حيث الوضوح وعدمه إلى ثلاثة أقسام: وهو: النص، والظاهر، والمُجمل، على هذا الاتجاه الثاني يكون المبيَّن: النص والظاهر، وبالتالي فإنه تتضح لنا القسمة الآن بناءً على هذا التفصيل؛ على الاتجاه الثاني المتوسع؛ الذي فيه أن البيان هو ما كان بياناً ابتداءً أو بعد إجمال، هذا كله يُسمّى مُبيَّناً، فهذا يختص بالقسمين الأولين الذين هما النص والظاهر، والمُجمل هو المقابل لهما.

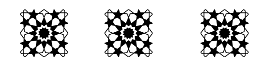
وأما على الاتجاه الأول فإنه لا علاقة للنص والظاهر بمبحث البيان؛ لأنه شيء يتعلق فقط بالمُجمل. وبالتالي فأصبح البيان هاهنا هو تصيير المشكل واضحاً، باختصار شديد : يُصبح البيان هو تصيير المشكل واضحاً.

وعلى كل حال الخطب يسير، ولا مشاحة في الاصطلاح.

المهم أنك إذا قرأت لأحد العلماء مبحث البيان لابد أن تفهم : هو على أي اتجاه يسير، هل هو مع المتوسعين في مفهوم البيان والمُبيَّن، أو هو من المُختصرين أو المقتصرين في موضوع البيان على ما يتعلق بالإجمال وأن الإجمال هو تصيير المشكل واضحاً.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(والإخراج -يعني- من حيِّز الإشكال إلى حيِّز الوضوح هو البيان، وقد يُسمّى الدليل بياناً)**.

إذن هذا اصطلاح آخر، البيان إما أن يكون هو الاتضاح، أو ما به الاتضاح، يعني: من العلماء من يصطلح على تسمية الدليل المبيِّن بياناً، فالبيان إذن قد يُراد به الاتضاح والإظهار، وهذا هو الأصل، وقد يُطلقُ بعض أهل العلم البيان على المبيِّن يعني: على الدليل الذي صار به البيان، والله عز وجل أعلم.



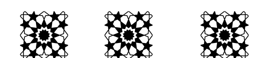
قال رحمه الله:

وحصول العلم للمخاطب: ليس بشرط.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: **(وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط)** يعني: ليس من شرط من البيان حصول العلم لجميع المخاطبين، فمتى ما حصل العلم بالبيان وخرج المُجمل عن حيِّز الإشكال بالدليل عند بعض الناس، كان هذا كافياً في حصول البيان أو كون هذا الدليل أضحى مُبيَّناً، يعني: لا يلزم في البيان أن يكون العلم به حاصلاً لجميع الناس، هذا أمرٌ لا يمكن حصوله، بل لابد من أن يكون هناك من يعلم، ولابد من وجود من يجهل.

إذن ليس حصول العلم بالبيان لجميع المخاطبين شرطاً في البيان، إنما لو حصل البيان بالدليل لبعض الناس فإن هذا كافٍ، بمعنى: لما أنزّل الله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾[النساء:١١]، كان هذا النص يدل على العموم في شأن الإرث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[النساء:١١]، لكن هل يشمل هذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ جاء في هذا الموضوع دليل مُبيِّن، ما هو هذا الدليل؟ قال صلى الله عليه وسلم: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»، فهذا دليلٌ مُبيِّن لهذه القضية المجملة، وهي قضية إرث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

هذا الموضوع لم يكن معلوماً عند فاطمة رضي الله عنها، ولذلك فإنها جاءت تسأل حقها ونصيبها من إرث النبي صلى الله عليه وسلم عند أبي بكر رضي الله عنه، فلاحِظ أن هذا البيان لم يكن معلوماً لدى فاطمة رضي الله عنها، ولم يجعل هذا الأمر هذه القضية غير مُبيَّنة، يعني: كون البيان العلم به غيرَ حاصل عند بعض الناس هذا لا يقدح في كونه مُبيَّناً، هذا ما أراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ينبه عليه.



قال رحمه الله:

(ويكون:

بالكلام.

والكتابة.

والإشارة.

وبالفعل.

وبالتقرير.

وبكل مُفيدٍ[٢٥] شرعي.

[٢٥] كلمة مُفيد هنا ليست بعيدة، يُمكن أن تُحمل على معنىً صحيح، لكن الأقرب أنها بكل مُقيّدٍ شرعي.

وبكل مفيد! الظاهر والله أعلم أنها مُقيِّد، أما مفيد يعني: هذه غريبة، أنا عندي أيضاً مفيد، لكن وجدتُ في بعض الطبعات أنها بكل مُقيِّد، وهكذا في بعض كتب الأصول بكل مقيِّدٍ شرعي، وهذا هو الأقرب والله أعلم، على أن كلمة مُفيد هنا ليست بعيدة، يُمكن أن تُحمل على معنىً صحيح، لكن الأقرب أنها بكل مُقيِّدٍ شرعي.

انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مسألة في هذا الموضوع، وهي ما يكون به البيان، بأي شيء يكون هذا البيان؟ والمؤلف كما قد علمت له فهم في موضوع البيان، وهو ما عليه أكثر الأصوليين، وهو إخراج المُجمل من حيِّز الإشكال إلى حيِّز الوضوح، فإذا كان المُجمل هو ما لا يُفهم منه معنىً مُعين عند الإطلاق، أصبح المبيَّن الآن : هو ما يُفهم منه معنى عند الإطلاق، إذا كان في الأصل مُجملاً.

ما هو المبيِّن وبأي شيء يكون البيان؟

لا شك أن البيان إنما يكون بكلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، أعني: يكون بما في كتاب الله وبما في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لا يمكن أن يخرج البيان عن ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إذن البيان راجعٌ إلى الكتاب والسنة، والله جل وعلا يقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤]، فالنبي صلى الله عليه وسلم واجبٌ عليه أن يُبيّن الحق وما يُحبه الله وما يرضاه، وما يبغضه الله للناس، هذه حقيقة الرسالة، وهذه حقيقة ما بُعثت به الأنبياء، قال صلى الله عليه وسلم: «ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وأن يحذرهم من شر ما يعلمه لهم».

إذن غنيٌ عن البيان أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين البيان المُبين، قد بين البيان الواضح؛ الذي قامت معه الحجة على الناس، فما التحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلا وقد صار الدين بيِّناً واضحاً ولله الحمد، علّمنا النبي صلى الله عليه وسلم كل شيء

نحتاجه، ما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وطائرٌ يقلِّب جناحيه في السماء إلا وقد أعطانا في شأنه علماً صلى الله عليه وسلم.

إذن البيان قد حصل بما بلَّغه النبي صلى الله عليه وسلم، وكل ما بلَّغه كان وحياً، سواءً كان وحياً متلواً أو غير متلو، وصدق صلى الله عليه وسلم حينما قال: «تركتكم على مثل البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك» فالحق بيِّن ولله الحمد، وما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أمرٌ واضح، ومُبتغي الحق يستطيع أن يصل إليه، ليس هناك غموض، وليس هناك إشكال في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، فكل شريعة الله عز وجل واضحة، ويُمكن أن يزول أي إشكال يرد على الإنسان، ولا يوجد شيءٌ يستحيل أن يكون بيِّناً واضحاً مما يختص بأمر ديننا، هذه قضية لابد من استحضارها.

وبالتالي فإن البيان إنما يكون بالكتاب والسنة، ويتفرع هذا إلى ما ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ذكر خمسة أشياء: وهي: الكلام، والكتابة، والإشارة، والفعل، والتقرير، ثم عمم بعد ذلك قال: **(وبكل مُقيدٍ شرعي)** يعني: كل دليل يمكن أن يكون مُقيداً لإطلاقات الكتاب والسنة فإنه يصلح أن يكون مُبيِّناً.

ومن أمثلة ذلك: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(بالكلام)** يعني: بكلام الله وبكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

خذ مثلاً: لما قال الله جل وعلا في شأن النار عافني الله وإياكم منها: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[المدثر:٣٠]، هذا اللفظ الذي هو تسعة عشر فيه إجمال، ما معنى تسعة عشر هُنا؟ هل التسعة عشر من الرجال، من الجن، من الملائكة، من أي المخلوقات؟ اللفظ هاهنا مُجمل، ثم بيّنه الله عز وجل بعد ذلك فقال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾[المدثر:٣١].

إذن أصبح المجمل هاهُنا مُبيَّناً بيَّنه الله عز وجل بكلامه، خرج عن حيِّز الإشكال إلى حيِّز الوضوح.

وقد يكون هذا البيان بكلام النبي صلى الله عليه وسلم، يعني: حينما قال الله جل وعلا: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١] ما هو هذا الحق؟ كم يكون؟ وكيف نُخرجه؟ جاء البيان في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم: «فيما سقت السماء العشر» هذا بيان للإجمال الذي في قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١]، فأصبح هذا اللفظ الآن مُبيَّناً.

خذ مثلاً: قول الله جل وعلا: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[الأنعام:٨٢] كلمة (ظلم) هاهُنا كان فيها شيء من الإشكال على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أيُنا لم يظلم نفسه؟ فجاء البيان من النبي صلى الله عليه وسلم بأن الظلم هاهنا الشرك، «ألم تسمعوا إلى قول الرجل الصالح: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان:١٣]؟» إذن أصبحت هذه الآية خارجةً عن محل الإجمال إلى كونها آيةً واضحة مُبيَّنة، فجاء فيها البيان من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، يعني: بِضَمِيمَةِ الحديث مع قوله: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان:١٣].

تأمل مثلاً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:١] ما هو الذي يُتلى علينا؟ الآن هناك شيء مُستثنى هو مُحرّم علينا، هناك شيءٌ حلال، وهناك شيءٌ حرام، هذا المُحرّم ما هو؟ قال الله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:١] ما هو هذا الذي يُتلى علينا؟ تجد بعد ذلك؛ جاء قوله تعالى بعدها بآيتين: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣].. إلى آخره، أصبحت هذه الآية مُبيَّنة، انتقلت من حيِّز الإشكال إلى حيِّز الوضوح.

إذن قد يكون البيان بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

قال: **(والكتابة)** قد يكون البيان بكتابةٍ لا بكلام، والكتابةُ حكمها حكم الكلام، فالقاعدة عند العلماء: أن الكتابة كالخطاب، والنبي صلى الله عليه وسلم بيَّن برسائل أرسلها

إلى عُمَّاله وإلى أهل الآفاق شيئاً من المُجملات التي جاءت في الشريعة، النبي صلى الله عليه وسلم بعث بعض الكتب كما في الكتاب الذي كتبه أبو بكر بناءً على بيان النبي صلى الله عليه وسلم في شأن الصدقات، كذلك كتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه.

كذلك غير ذلك مما جاء فيه الأمر بالكتابة من النبي صلى الله عليه وسلم، كلُّ ذلك كان فيه بيانٌ لمجملات جاءت في الشريعة، ومن ذلك هذه الكتب التي تعلق فيها البيان بموضوع الصدقات وأسنان الحيوانات وما يجب فيها.. إلى غير ذلك من هذا الذي جاء في رسائل النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: **(وبالإشارة)** قد يكون البيان بالإشارة، والإشارة قد تُبيِّن ما يُبيِّنه الكلام، يعني: قد تكون في البيان قائمةً مقام الكلام، من ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» ثم قال: «وهكذا وهكذا وهكذا» في المرة الأخيرة عقد إبهامه صلى الله عليه وسلم، إشارة إلى أن الشهر يكون ثلاثين، ويكون أيضاً تسعةً وعشرين، فكان بيانه صلى الله عليه وسلم هاهنا من طريق الإشارة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وبالفعل)** قد يكون البيان من طريق الفعل، من ذلك: بيانه صلى الله عليه وسلم للصلاة، ففعله صلى الله عليه وسلم للصلاة بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة:١١٠]، «النبي صلى الله عليه وسلم مرةً من المرات كان يصلي، فكان يصعد على المنبر، ثم بعد ذلك ينزل إذا أراد أن يسجد، ثم بعد ذلك قال لأصحابه: إنما فعلت ذلك لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي» مع حصول هذه الحركة المتعددة في الصلاة، ومع ذلك فعل هذا النبي صلى الله عليه وسلم لأجل البيان؛ حتى تعلم الأمة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل، وفعلُهُ صلى الله عليه وسلم كان بياناً للأمر المجمل في شأن الصلاة.

كذلك حج النبي صلى الله عليه وسلم، فكانت أفعاله وتفاصيلها قام به عليه الصلاة

والسلام بياناً للأمر بالحج، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:٩٧]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لتأخذوا عني مناسككم».

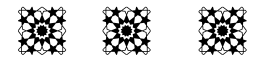
إذن ما كان من فعله صلى الله عليه وسلم في العبادات المتنوعة لا شك أنه بيانٌ لهذه العبادات التي جاء الأمر بها في أدلة أخرى مُجملة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: **(وبالتقرير)** قد يكون التقرير بياناً، والتقرير قد مرَّ معنى بيانه، وأنه السكوت عن الإنكار من النبي صلى الله عليه وسلم.

من ذلك: إقرار النبي صلى الله عليه وسلم على الصحابي الذي رآه يقضي سنة الفجر بعد صلاة الفجر، فسكت النبي صلى الله عليه وسلم لما قال له: «إني أصلّي الركعتين اللتين قبل الفجر، فسكت النبي صلى الله عليه وسلم عنه»، فكان إقراره وكان سكوته عن الإنكار هاهُنا بياناً لجواز أن يُصلي الإنسان سُنَّة الفجر قضاءً بعد الصلاة.

إذن قد يكون البيانُ بهذه الأمور التي قد علمت، وبكل شيء كما يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، كل ما كان مقيّداً فإنه يصلح أن يكون دليلاً على البيان حتى الترك، يعني: يدخل في قوله: **(بكل مقيدٍ شرعي)** الترك، الترك الذي يتعلق بالإيجاب، ترك الإنكار هذا سمّيناه التقرير، وقد يكون ترك الإيجاب، وهذا أيضاً يقوم مقام البيان، يعني: يكون به البيان، كون النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً: ما أخذ الزكاة في الخضروات، أليس هذا بياناً للإجمال في الزكاة في شأن المزروعات أوما يخرج من الأرض؟ كونه يترك أخذ الزكاة من الخضروات هذا بيانٌ بتركه صلى الله عليه وسلم.

وبالتالي فإنه معدودٌ أيضاً من أسباب البيان.



قال رحمه الله:

ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

فأما إليها:

فجوّزه ابن حامد، والقاضي، وأصحابه، وبعض الحنفية، وأكثر الشافعية.

ومنعه أبو بكر عبد العزيز، والتميمي، والظاهرية، والمعتزلة.



انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مسألة مُهمة، وهي **مسألة تأخير البيان**، وهذا الموضوع فيه كلام كثير وتفصيلات عدة، ولكن الذي تطرق إليه المؤلف هو المهم في هذا الموضوع، تأخير البيان له شقان:

الأول: تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والثاني: تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وبين المسألتين فرق.

أولاً: تأخير البيان عن وقت الحاجة، والإجماع منقول على منعه، لا يجوز أن يُؤخر البيان عن وقت الحاجة، بمعنى: لو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه أو قال لأمته: صلُّوا، ثم سكت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يُبيِّن كيف تكون هذه الصلاة، فإن هذا الأمر لا يمكن أن يكون، أمرٌ ممتنع من جهة الشرع، ومعدوم من جهة الوقوع، لا يجوز شرعاً، ولم يقع من حيث الحقيقة ومن حيث الواقع، لم يحصل ذلك ولله الحمد، وهذا أيضاً أمرٌ ممتنع لا يجوز، لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال العلماء: تأخير البيان عن وقت الحاجة يتضمن التكليف بغير المستطاع، وهذا أمرٌ ممتنع في الشريعة، يعني: تكليف ما لا يُطاق أمرٌ ممتنع في شريعتنا ولله الحمد.

وبالتالي فتكليف الإنسان أن يفعل شيئاً غير معلوم هذا تكليفٌ بما لا يُطاق، صلِّ، كيف أُصلي؟! لابد أن تبين لي كيف أُصلي، وإلا أصبح الامتثال هاهنا غير ممكن، أنا إنسانٌ لا

أدري ما معنى الصلاة، فلابد أن يأتي البيان وقد حصل، فلا شيء في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد جاء فيه البيان، والمسألة كما ذكرتُ لك مُجمعٌ عليها، وبعض الناس نازع في كون هذه المسألة مُجمعاً عليها من جهة الحكم، لكنه مُسلِّم بأن هذا غير واقع أصلاً، أن يكون هناك شيءٌ في الشريعة لم يتبيَّن مع وجود الحاجة إلى بيانه، هذا غير واقع ولله الحمد.

ويدل على هذا من الشرع: ما جاء في ((صحيح مسلم)) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «لما صلّى النبي صلى الله عليه وسلم فزاد فيها أو نقص»، يعني: وقع في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم سهو، يقول ابن مسعود: «فزاد أو نقص»، يعني: حصلت إما زيادة وإما نقص.

الشاهد: أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوه بعد الصلاة: «هل أُحدث شيءٌ في الصلاة؟» يعني: جاء حكم في الشريعة في الصلاة؟ «فسأل عن ذلك فأخبروه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع: إنه لو حدث في الصلاة شيءٌ أنبأتكم به»، هذا دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤخر البيان مع وجود الحاجة إلى البيان.

وهذا له أمثلة كثيرة في الشريعة من ذلك: يعني مما بحثه العلماء بناءً على هذه القاعدة وهي: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز: «النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر العُرنيين أن يشربوا من ألبان الإبل وأبوالها»، فاستدل العلماء بهذا الأمر على أن بول ما يؤكل لحمه طاهر؛ لأن أمر هؤلاء أن يشربوا من الأبوال يستلزم بالضرورة أن يكون شيءٌ على شفاههم، رُبما يُصيب ثيابهم، أيديهم..، ومع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ما أمرهم بالتنزّه من هذا البول، فكون النبي صلى الله عليه وسلم مع وجود الحاجة الماسة إلى البيان يسكت عن أمرهم بالتطهر والتنزه من هذه الأبوال؛ دليلٌ على أنها طاهرة لأنها لو كانت نجسة لبيَّن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

أيضاً مثلاً: في مسألة النجاسة، كم يغسل الإنسان النجاسة؟ هل نحدد هذا بعدد؟ أو

يكون الأمر مُرتبطاً بزوال النجاسة؟ غسلنا الثوب مرة فزالت النجاسة الحمد لله، غسلناه مرتين أو ثلاث أو أربع.. المهم أنه تزول النجاسة من الثوب.

مثلاً: النبي صلى الله عليه وسلم لما سألته إحدى الصحابيات عن الثوب من أثوابها تُصيبه دماءُ الحيض، يعني: أصيب بشيء من دم الحيض كيف تصنع بهذا الثوب؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «تَحُتُّهُ ثم تقرصُهُ بالماء، ثم تنضحُهُ، ثم تُصلِّي فيه» ولم يُحدد النبي صلى الله عليه وسلم هاهُنا عدداً مُعيناً للغسلات، وبالتالي استفاد العلماء من هذا أنه لا يُشترط عددٌ معينٌ في غسل النجاسة؛ لأنه لو كان هذا أمراً موجوداً يعني: هناك عدد في الشريعة لابد من الأخذ به لبيّنه النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

أما القسم الثاني: وهو قوله: **(فأما إليها)** يعني: تأخير البيان إلى وقت الحاجة، يؤخر البيان عن وقت الخطاب أو وقت السؤال إلى وقت الحاجة، هل هذا جائز أو غير جائز؟ ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قولين في المسألة، والمسألة فيها خلاف أكثر من هذا.

قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(فأما إليها فجوزه ابن حامد)** أحد علماء الحنابلة، **(والقاضي)** هو الشيخ القاضي، الذي هو القاضي أبو يعلى، **(وأصحابه)** أكثر الحنابلة على هذا المذهب.

قال: **(وبعض الحنفية، وأكثر الشافعية)**، وهؤلاء استدلوا بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[القيامة:١٨-١٩]، قالوا (ثم) تدل على الترتيب مع التراخي، فدل هذا على أنه يجوز تأخير البيان ولا يلزم أن يكون مع الخطاب؛ يُمكن أن يُؤخر ذلك إلى وقت الحاجة، وإن كان الاستدلال على كل حال هذا مع شهرته إلا أن فيه نظراً.

ابن عباسٍ رضي الله عنهما فسّرَ هذه الآية بقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[القيامة:١٩] بلسانك، يعني: يا نبينا، فالله جل وعلا تكفل بأن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن يُوحى

إليه أن يحفظ هذا الوحي في قلب النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يُظهر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، فالبيان هاهُنا هو إظهار الوحي على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، وليس يتعلق ببيان المُجمل، هذا ليس من موضوع بيان المُجمل.

لكن على كل حال الوقائع الشرعية المتعددة، بل تفاصيل الشريعة جميعاً تدل على أن هذه القاعدة صحيحة، وأن هذا القول هو الصواب دون شك، وهو أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

أرأيت الإجمال في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:٤٣] مثلاً؟ هل حصل البيان جميعاً في لحظة واحدة، في وقت واحد لكل تفاصيل الزكاة، سواءً ما تعلق منها بالماشية، ما تعلق منها بالخارج من الأرض، ما تعلق منها بزكاة النقدين، هل كل هذا حصل في لحظة واحدة ودَفعة واحدة ومباشرة، أو كان هذا على تدريج؟ وبالتالي دل هذا على أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة أمرٌ جائز لا شك في ذلك.

«جاء رجل مرةً إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن وقت صلاة الصبح، فلما كان وقت صلاة الصبح صلّى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عند طلوع الفجر»، يعني: في أول الوقت، «ثم في اليوم الثاني صلّى النبي صلى الله عليه وسلم الفجر لما أسفر، ثم قال للرجل: هذا وقت الصلاة»، لاحظ أن البيان لم يكن في اللحظة التي سأل فيها الرجل، أُخِّرَ البيانُ عن وقت السؤال إلى وقت الحاجة، انتظر النبي صلى الله عليه وسلم حتى دخل وقت الفجر المرة الأولى، ثم انتظر حتى جاء الإسفار في اليوم التالي فحصل البيان من النبي صلى الله عليه وسلم.

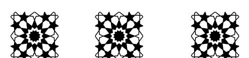
إذن تأخير البيان إلى وقت الحاجة أمرٌ جائز، ولذلك يقول العلماء: إنه يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة للحاجة، انتبه لهذه المسألة، وقد فصلها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة للحاجة، وهذه الحاجة قد تتعلق بالمُبَلِّغ،

وقد تتعلق بالمُبلَّغ، وهذا أمرٌ ربما يحتاج إلى الفقه فيه الداعية وطالب العلم، فإن الحاجة قد تشتد لتأخير بيان بعض الحق، إما لحاجةٍ تتعلق بالمبلِّغ كأن يكون غير مستطيع أن يُفصِّلَ كل شيء، وأن يُبيِّنَ كل شيء، كما قلنا قبل قليل: تفاصيل الشريعة لا يُمكن أن تقع من النبي صلى الله عليه وسلم دَفعةً واحدة، إنما كان الأمر بالتدريج.

فربما لا يستطيع الإنسان أن يُبين كل شيء في لحظة واحدة، إنما يكون هذا بالتدريج؛ لأمر يتعلق باستطاعته، بمراعاة مصلحةٍ ما، هذا كله لا بأس به، النبي صلى الله عليه وسلم أخَّر البيان في شأن المسيء صلاته حتى أعاد الرجل الصلاة ثلاث مرات، ثم بيّن له النبي صلى الله عليه وسلم، لمراعاة المصلحة منه صلى الله عليه وسلم في هذا المقام.

وقد تتعلق الحاجة بالمُبلَّغ، ولذلك في درس كتاب التوحيد، ما الذي ذكرنا في مسألة تأخير النبي صلى الله عليه وسلم بيان ما يتعلق في حديث معاذ: «لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، أمره أن يعلمهم أولاً التوحيد، فإن هم أطاعوك فأعلمهم شأن الصلاة، ثم الزكاة»، أين الصوم وأين الحج؟ قلنا: إن من الأجوبة القوية في هذا الموضوع: أنه لم يأتِ بعدُ رمضان، فضلاً عن أن يكون جاء وقت الحج، فأخَّرَ النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي تعلَّمَ معاذ رضي الله عنه بيان ذلك إلى وقت الحاجة؛ وذلك حتى يصلب عودهم وحتى ترتاض نفوسهم اتباعَ الحق والعمل بالشريعة، فلا بأس أن يؤخر البيان في هذا الموضوع إلى وقت الحاجة إلى البيان. إذن هذا هو القول الصحيح.

قال: **(ومنعه أبو بكر عبد العزيز)**، وهو أحد علماء الحنابلة والملقب بغلام الخلال، وكذلك **(التميمي)** الذي هو أبو الحسن التميمي أحد علماء الحنابلة المعروفين أيضاً، وكذلك **(الظاهرية والمعتزلة)** ذكروا بأن هذا التأخير إلى وقت الحاجة لا يجوز، وقولهم لا شك أنه مرجوح، والمسألة تحتاج إلى بحثٍ أطول من ذلك، والأمر على كل حال لا يستحق أن نُطيل فيه الكلام. والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

فإن دل على مفهوماتٍ أكثر من واحدٍ مطلقاً.

(فعام[٢٦])

وقد حده قوم بأنه: اللفظ المستغرق لما يصلح له.



انتقل المؤلف رحمه الله تعالى للكلام عن موضوع العام والخاص، وهذا الموضوع وموضوع المطلق والمقيد من أهم مباحث أصول الفقه، فأوصيك بالعناية العظيمة بهذين الموضوعين، حتى إنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ذكر في موضع أنَّ معرفة العموم والخصوص في الأسماء الواردة في الكتاب والسنة هي من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يخفاك أنَّ الله جل وعلا قد ذم الذين لا يعلمون حدود ما أنزل الله على رسوله، فالعناية بهذا الموضوع من الأهمية بمكان؛ لأن كثيراً من الخلاف في المسائل الفقهية يرجع فيما يرجع إلى ما يتعلق بمباحث العموم والخصوص والتخصيص، أو الإطلاق والتقييد، والمطلق والمقيد.

قال رحمه الله : **(فإن دل على مفهومات أكثر من واحدٍ مطلقاً فعام)** مراده (بما دل) هو اللفظ يقول: **(إن دل)** يعني اللفظ **(على مفهومات)** يعني: ما يُفهم من اللفظ، وهذا يدل على أننا نتكلم عن لفظٍ يُفهم منه أشياء، هذا مراده بقوله: **(دل على مفهومات)** كل لفظٍ موضوع في لغة العرب فإنه يدل على أشياء أو يدل على شيء، هذا الذي دل عليه هو المفهوم، يعني: المعنى الذي تضمنه اللفظ، أو المعنى التابع للفظ، نحن نبحث الآن في لفظٍ يدل على مسميات عِدة ، يدل على مفهومات عِدة.

قال: **(فإن دل على مفهومات أكثر من واحدٍ مطلقاً فعام)** هذا التعريف للعام فيه

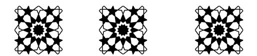
---

[٢٦] هذا التعريف للعام فيه نظر فإنه غير مانع فالمشترَك مثلاً يدل على مفهومات أكثر من واحدٍ مطلقاً كالعين، فإنها تدل على الباصرة، وتدل على الجارية وغير ذلك.

نظر فإنه غير مانع، فالمشترَك مثلاً يدل على مفهومات أكثر من واحدٍ مطلقاً كالعين، فإنها تدل على الباصرة، وتدل على الجارية وغير ذلك مما يدخل تحت لفظ العين، لكن الشوكاني في ((إرشاد الفحول)) وكذلك ابن بدران رأيا أن هذا اللفظ مُشكل كما أن التعريف القادم أيضاً مشكل.

كذلك إن تأملت أن يدل اللفظ على مفهومات أكثر من واحد، تجدُ أن لفظ **(زوج)** أو لفظ (شفع) تدل على أكثر من واحد ولا يقول أحدٌ من أهل العلم: إن كلمة زوج مثلاً من ألفاظ العموم.

قال: **(وقد حده قوم بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له)** وهذا أحسن من التعريف الذي قبله، والمؤلف تابع فيه أبا الخطاب الحنبلي في ((تمهيده))، وهذا أيضاً على أنه أجود مما قبله يَرِدُ عليه اللفظ المشترك أيضاً، ولذلك لو قيل: (بحسب وضع واحد) كما قال الشوكاني فهو أحسن، وذلك لأن المشترك يدل على أكثر من مفهوم، لكن لا بوضع واحد، فكل معنى له وضع مختلف عن الآخر، والأقرب والله أعلم: هذا أحسن ما يمكن أن يقال في تعريف العام هو أن نقول: **إن العام هو: اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله.** بمعنى: أنك إذا تأملت في قول الله عز وجل مثلاً: ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾[التوبة:٥] لفظ: **(المشركين)** هاهنا لفظ عام، فبدل أن يقال: اقتلوا زيداً المشرك، وعمراً المشرك، وفلاناً المشرك، وفلان المشرك، وهلم جراً إلى آخر واحد من المشركين، أتى بهذا اللفظ العام اليسير فقال: ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ كلمة (المشركين) هاهنا يُفهم منها بالوضع اللغوي أنها تدل على جميع المسميات التي تدخل تحت هذا اللفظ، وبالتالي فإن هذا التعريف لعله أجود من غيره.



قال رحمه الله:

وهو من عوارض الألفاظ: فهو حقيقةٌ فيها، مجاز في غيرها.

وأصله: الاستيعاب والاتساع.

هذه المسألة ليت أن المؤلف والكتاب الذي بين أيدينا كتاب مختصر ليته أعرض عنها فإن كثيراً من الأصوليين قد أعرضوا عن البحث في هذه المسألة لأنه لا طائل تحتها، وهي كون العموم من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني، أو هو من عوارضهما، أو هو ليس من عوارض لا اللفظ ولا المعنى، وإنما هو من عوارض الأجسام، خلاف طويل بين الأصوليين.

المؤلف رحمه الله يرجح كما يرجح كثير من الأصوليين أن العموم من عوارض الألفاظ، عوارض الشيء يعني: ما يعرض له ويلتحق به، مثلاً: الصحة والمرض نقول: إنهما من عوارض الحيوان، إنما تعرض للحيوان هو الذي يلتحق به المرض أو تلتحق به الصحة.

كذلك هنا العموم يقول المؤلف: **(إنه من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني)** يعني: أن اللفظ الواحد يشمل من حيث كونه لفظاً يعني بالنظر إلى اللفظ ، بالنظر إلى الوضع اللغوي يشمل مسميات كثيرة، هذا هو العام، لفظ يشمل مسميات كثيرة، ولا يختص واحد منها بشيء من أجزاء هذا العام، إنما الكل يشترك في حقيقة واحدة وفي مدلول واحد كالمثال السابق: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ هذا اللفظ يشمل كل من يوصف بالشرك دون أن يختص به فلان عن فلان أو يختص به فلان أكثر من فلان، إنما هو لفظ يشمل جميع من يرد عليه ذلك، لكنك إذا جئت إلى المعاني فلا يستعمل كلمة العام في المعاني، لا نقول: خيرٌ عام، ولا نقول: خصب عام، ولا نقول: بلاء عام، ولا نقول: مطرٌ عام؛ لأن قولنا ذلك: يقتضي أن يستويا الجميع من هذه الأجزاء في الحقيقة ، والواقع أن هذا غير واقع؛ لأن ما يختص بهذا المحل من هذا المعنى يختلف عما يختص بهذا المحل، يعني حينما نقول: مطرٌ عام

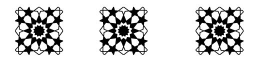
هذا في الحقيقة غير متجه بالنسبة للفظ العام الذي نريده من حيث شمول هذا اللفظ لجميع أفراده، بحيث لا يختص واحد من هذه الأفراد بقدرٍ زائد أو بقدرٍ أقل، المطر مثلاً حينما نقول: (مطرٌ عام) المطر الذي نزل على هذا المكان ليس هو المطر الذي نزل على المكان الآخر، بل هاهنا متعددٌ التحق بمتعدد، المطر الذي نزل هنا ليس هو المطر الذي نزل على هناك، الرخص أو الغلاء لا يقال: إنه عام؛ لأن الرخص الذي يكون في مكان، ليس هو الرخص الذي يكون في مكان آخر، فبالتالي لا نستعمل كلمة عام وإنما نستعمل كلمة **(أعم)** إذن الألفاظ تختص بلفظ عام وخاص، وأما المعاني ونحن نريد المعاني المستقلة وليس المعاني التي هي تابعة للألفاظ لا نتكلم عن هذا، نحن نتكلم عن المعاني المستقلة، فهذه يقال فيها أعم ويقال فيها: أخص، يقال: هذا خيرٌ أعم أو هذا غلاء أعم، أو هذا خصبٌ أعم من ذاك، هذا لا بأس به، أما عام وخاص هذا شيء يختص بالألفاظ، على أن المسألة بينهم فيها خلاف طويل، ولذلك المؤلف ذكر أن العام إنما هو من عوارض الألفاظ، وقال: **(هو حقيقةٌ فيها مجاز في غيرها)** يعني في المعاني.

وآخرون يقولون: هو حقيقة في الألفاظ والمعاني، وبعضهم يقول: هو لا حقيقة لا في الألفاظ ولا في المعاني، إنما العام حقيقة في الأجسام مجاز في الألفاظ والمعاني.

وعلى كل حال: هذه المسألة لا طائل تحتها أو هي كما يقول الطوفي في شرحه على ((مختصر الروضة)) هذه المسألة من رياضيات هذا العلم وليس من ضرورات هذا العلم، يعني هذه تأخذها على أنها فقط شيء تنشط به ذهنك، ولا تنتظر من ورائها كبير شأن، ولذلك ذكر رحمه الله أن الذي لا يحيط بها لا يفوته فائدة، ولذلك أعرض عنها كثيرٌ من الأصوليين.

قال: **(وأصله الاستيعاب والاتساع)** هذا منه تعريج على الأصل اللغوي الذي يرجع إليه لفظ العام أو كلمة العام، وكلمة **(العموم)** أصل هذه المادة في اللغة: يرجع إلى

معنى: الاستيعاب والاتساع، أو كما يقول جل الأصوليين: إن العام بمعنى الشامل، والعموم بمعنى: الشمول.



قال رحمه الله:

وألفاظه خمسة:

(الاسم المحلى بالألف واللام[٢٧]).

و(المضاف إلى معرفة)؛ كعبد زيد.

و(أدوات الشرط[٢٨])؛ كـ:

«من» فيمن يعقل.

«وما» فيما لا يعقل.

و«أي» فيهما.

و«أين» و«أيان» في المكان[٢٩].

و«متى» في الزمان.

و«كل» و «جميع».

و«النكرة في سياق النفي» كـــ: لا رجل في الدار.

هذا هو أهم مسائل العام أن تعلم يا رعاك الله ألفاظ العام، ذكر المؤلف رحمه الله هاهنا خمسة ألفاظ، والواقع أن هذا ما سلكه جمعٌ من الأصوليين، وإن كان بعضهم يتوسع أكثر من ذلك، كما تجده مثلاً عند القرافي في كتابه ((العقد المنظوم)) وبعضهم يقتصر ويختصر وبعضهم يتوسط كالمؤلف وكثيرٍ من الأصوليين.

ذكر المؤلف رحمه الله خمسة ألفاظ للعموم:

أولاً: ذكر المعرَّف بـ**(أل)**.

---

[٢٧] غير العهدية.

[٢٨] مراده –رحمه الله– أسماء الشرط.

[٢٩] هذا سهوٌ تابع فيه المؤلف –رحمه الله– فيما يبدو الموفق بن قدامة، وهذا الكتاب على كل حال: كقاعدة عامة المؤلف –رحمه الله– تابع فيه ابن قدامة في غالبه، وابن قدامة –رحمه الله– ذكر أن «**أين وأيانا**» في المكان، وهذا ليس بصحيح في «**أيان**» بل «**أيان**» في الزمان.

وثانياً: ذكر المعرف بالإضافة.

وثالثاً: ذكر أسماء الشرط.

ورابعاً: ذكر **(كل وجميع)**.

وخامساً: ذكر النكرة في سياق النفي.

هذه الألفاظ التي ذكرها ينبغي عليك أن تحفظها، وأن تتقنها وأن تفهمها جيداً، وتحت كل واحدٍ منها تفصيل.

أولاً: قال: **(الاسم المحلى بالألف واللام)** تنبه هاهنا إلى أننا نتكلم عن الاسم المحلى بـ**(أل)** غير العهدية يعني لابد أن تضيف هذا القيد المهم، فإذا كانت **(أل)** للعهد فإنها لا شك لا تدل على العموم وليست من ألفاظ العموم، مثال قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ**﴾[المزمل:١٦] الرسولَ هنا **(أل)** فيه للعهد وهو موسى عليه السلام، فهذا ليس من ألفاظ العموم لأن **(أل)** هاهنا للعهد.

إذن نستطيع أن نقول: كل **(أل)** تلتحق بالاسم على ما سيأتي تفصيله، فإنها تفيد العموم إلا ما دل الدليل على أن **(أل)** فيه للعهد.

ومتى شككنا فالأصل أنَّها لغير العهد فتفيد العموم، هذا هو الراجح من كلام الأصوليين.

المقصود أنه إذا ثبت عندنا دليل على أن **(أل)** هاهنا للعهد فإننا حينئذٍ نقول: إن هذا اللفظ المحلى بـ**(أل)** ليس من ألفاظ العموم، يعني: مثلاً في قوله تعالى: ﴿**يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً**﴾[الفرقان:٢٧] نحن نقطع أنَّ الرسولَ هاهنا يراد به العهد يعني **(أل)** هاهنا في كلمة **(الرسول)** للعهد فالمراد: رسول معين، وليس جميع الرسل، لأنه لا يطلب من هذا الإنسان أن يكون متبعاً لجميع الرسل فإن كان من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فالرسول

هاهنا هو النبي محمدٌ صلى الله عليه وسلم لا غير.

إذن المحلى بـ**(أل)** أو المعرف بـ**(أل)** هذا من ألفاظ العموم، وهذا يدخل تحته ثلاثة أشياء:

١-الجمع المعرف بـ**(أل).**

تأمل مثلاً في قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾[المائدة:١] العقود هاهنا تشمل كل أنواع العقود، فأي عقدٍ يجب عليك أن تَفِيَ به، وليس هذا مقصوراً على عقدٍ دون عقد، بل جميع العقود يشملها قوله: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾[المائدة:١].

إذن الجمع المعرف بـ**(أل)** فإنه من ألفاظ العموم أي جمعٍ كان سواء كان جمع مذكر سالم، أو كان جمع مؤنث سالم، أو كان جمع تكسير، كل جمع عرف بـ**(أل)** التي هي لغير العهد فإن هذا من ألفاظ العموم يعني ﴿**والله يحب المحسنين**﴾ هذا يدل على أن الله يحبُ جميع المحسنين ، كل من يوصف بوصف الإحسان فإن الله سبحانه وتعالى يحبه.

خذ مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[البقرة:٢٤١] هذا يدل على أن المتعة أمرٌ واجب في كل طلاق بحسب قدرة الزوج، هل نخص هذا بالمطلقة بعد الدخول، أو نقول: هذا عام للمطلقة قبل الدخول وبعد الدخول؟ ما الذي يفيده اللفظ؟ العموم، وبالتالي فنحكم بأن المتعة مطالب بها الزوج في كل طلاق: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[البقرة:٢٤١].

إذن متى ما كان الجمع مذكراً أو جمع مؤنث أو جمع تكسير فإنه يكون من ألفاظ العموم إذا حُلِّيَ أو عرف بـ**(ال).**

٢- ما كان اسم جنس عرف بـ**(أل)** واسم الجنس: ما لا واحد له من لفظه، كـ(ناس وإنسان وحيوان وتراب، وماء)، وما إلى ذلك، هذا كله يقال أو كل واحدٍ من هذا يقال له: اسم جنس، فإذا حلي أو عرف بـ**(أل)** فإنه يكون من ألفاظ العموم، ولذلك نقول مثلاً في

قول الله جل وعلا: ﴿**إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ**﴾[العصر:٢] **(إن)** هذا من ألفاظ العموم لأنه اسم جنسٍ عرف بـ**(أل)** ولذلك لاحظ معي كيف جاء بعد ذلك الاستثناء، والاستثناء معيار العموم قال: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[العصر:٣] إلى آخره.

إذن لما حصل الاستثناء دل هذا على أن اللفظ أفاد العموم، ولولا إفادته العموم ما حصل هذا الاستثناء.

٣- اللفظ المفرد إذا عرف بـ**(أل)** فإنه يفيد العموم، قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة:٣٨] هذا يدل على أن كل سارق وكل سارقة يجب قطع اليد منهما ؛ لأن اللفظ عام.

﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾[النور:٢] هذا يدل على عموم هذا الحكم، وهو أنَّ كل زانٍ وزانية فإنه يجلد كل واحدٍ منهما مائة جلدة، طبعاً هذا عام والعام يقبل التخصيص وسنتكلم عن التخصيص في محله ، الآن افهم فقط أننا نتكلم عن العام، خذ الدليل على أنه فقط عام كونه يقبل التخصيص أو لا، هذا موضوع آخر، لا نتكلم عنه الآن.

إذن ما حُلي بـ**(أل)** سواء كان جمعاً او اسم جنسٍ أو مفرداً فإنه يكون من ألفاظ العموم، هذا الأول.

قال: **(والمضاف إلى معرفة كعبد زيد)** الأقسام الثلاثة التي مضت هذه إذا عُرِّفَتْ بالإضافة فإنها تكون أيضاً من ألفاظ العموم يعني الجمع او اسم الجنس، أو المفرد، كل واحدٍ من هذه إذا عرف بالإضافة فإنه يكون من ألفاظ العموم، تأمل مثلاً في قول النبي صلى الله عليه وسلم حينما علمنا التشهد قال يقول الواحد منا: «**السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين**» ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم والحديث في الصحيحين؟ قال: «**فإنكم إذا قلتم ذلك سلمتم على كل عبدٍ صالح في السماء والأرض**» هذا اللفظ صار من ألفاظ العموم

؛ لأنه جمع عرف بالإضافة، ما هو؟ (عباد الله) السلام علينا وعلى عباد الله، إذن هذا يعتبر من ألفاظ العموم؛ لأنه جمعٌ عُرِّف بالإضافة.

قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد أخذ ذهباً وحريراً وقال: **«هذان حرام على ذكور أمتي»** جمع عرف بالإضافة، فماذا يكون الحكم هاهنا هل هذان حرام على طائفة من هذه الأمة دون الطائفة الأخرى، أو كل من كان من ذكور هذه الأمة فإنه محرمٌ عليه؟ نعم، نقول: كل من كان من هذه الأمة من ذكورها فإنه يحرم عليه أن يلبس الحرير أو يلبس الذهب.

إذن إذا كان جمعاً معرفاً بالإضافة فإنه يكون من ألفاظ العموم.

أو يكون اسم جنس فإذا قال مثلاً السيد لخادمه: اسق حيوان عمرو، فإنه يكون مطيعاً إذا سقى جميع حيوانات هذا الإنسان، لأن قوله: **(اسق حيوان عمرو)** من ألفاظ العموم؛ لأنه اسم جنسٍ عرِّف بالإضافة.

كذلك ما ذكر المؤلف رحمه الله في هذا المثال قال: **(كعبد زيدٍ) أكرم عبد زيدٍ** فكل عبيد زيدٍ فإنه يلزم الخادم أن يكرمه بناءً على هذه الكلمة العامة.

ومنه قول الله جل وعلا: **﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ﴾**[النحل:١٨] يعني إذا عددت نعمة واحدة لا تحصيها هل هذا المقصود، أو نقول: المقصود بهذا: كل نعم الله جل وعلا من أين فهمنا العموم؟ لأن هذا لفظٌ مفرد عُرِّف بالإضافة.

إذن هذا هو اللفظ الثاني وهو المعرف بالإضافة سواء كان جمعاً أو اسم جنسٍ أو لفظاً مفرداً.

قال رحمه الله: **(وأدوات الشرط)** مراده أسماء الشرط وليس حروف الشرط ، حروف الشرط ليست من ألفاظ العموم كـ**(إن)** ليست من ألفاظ العموم وإن كانت من أدوات الشرط لكن مراده -رحمه الله- أسماء الشرط، ذكر هذه الأسماء فيما يأتي: قال -رحمه الله-: **(«من» فيمن يعقل)** قال النبي صلى الله عليه وسلم: **«من أدرك ركعةً من الصلاة**

فقد أدرك الصلاة» «من صلى على جنازةٍ فله قيراط، ومن تبعها فله قيراطان» هذا اسم من أسماء الشرط فيعم.

إذن كل من تبع جنازة أو صلى على جنازة فإنه ينال هذا الأجر من الله سبحانه وتعالى.

وعلى كل حال: كون **«من»** الشرطية من ألفاظ العموم هذا محل اتفاق بين الأصوليين ، عامة الأصوليين على أن **«من»** الشرطية هي من ألفاظ العموم، واختلفوا في الاستفهامية والموصولة.

الجمهور أيضاً على أن الاستفهامية من ألفاظ العموم، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**أَفَمَن كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ**﴾[محمد:١٤] هذا على قول الجمهور وهو الصحيح أنه من ألفاظ العموم.

كذلك **«من»** إذا كانت موصولة فإنها على قول طائفة من الأصوليين واختار هذا شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وهو الصحيح إن شاء الله أن **«من»** الموصولة أيضاً من ألفاظ العموم، ويمكن أن يمثل لهذا بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: **«أن الله سبحانه وتعالى إذا كشف عن ساقه جل وعلا يوم القيامة قال النبي صلى الله عليه وسلم: فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا سجد»** يعني مؤمن وليس منافقاً إلا سجد، فـ**«من»** هاهنا موصولة فتشمل جميع المؤمنين ، كل من كان من المؤمنين الصادقين فإنه يسجد.

أما من كان منافقاً فإنه إذا أراد أن يسجد عاد ظهره طبقة واحدة فلا يستطيع أن يسجد عافاني الله وإياكم من ذلك.

قال رحمه الله: **(و«ما» فيما لا يعقل)** إذا كانت شرطية فإنها تستعمل في ما لا يعقل كما في قول الله عز وجل: ﴿ **وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ**﴾[البقرة:١٩٧] ماذا نستفيد من قوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ﴾[البقرة:١٩٧]؟ ليس هناك شيء من الأعمال لا يعلمه الله، بل جميع ما نفعل ونعمل فإن الله سبحانه وتعالى يعلمه.

﴿**مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا**﴾[فاطر:٢] هذا عام: كل ما يفتح الله عز وجل للناس من رحمة فلا أحد يمسكه: ﴿**وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ**﴾[فاطر:٢] جل وعلا.

وما قيل في **«من»** كذلك يقال أيضاً في **(ما)**، **(ما)** الشرطية كما قد علمت من ألفاظ العموم وهذا بالاتفاق، والجمهور على أن **«ما»** الاستفهامية أيضاً من ألفاظ العموم، ولذلك إذا قال شخصٌ لآخر: **(ما عندك؟)** فإن هذا من ألفاظ العموم؛ لأنه يسأل عن جميع ما عندك يعني جميع الذي عندك، فهو من ألفاظ العموم، وهذا هو قول الجمهور وهو الصحيح.

كذلك **«ما»** الموصولة على خلافٍ عند الأصوليين والصحيح أنها من ألفاظ العموم ، ومن ذلك مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم : **«فيما سقت السماء العشر»** (ما) هنا تدل على العموم، وبالتالي ماذا نقول؟ هذا الحديث يدل على عموم هذا الحكم وهو أن نخرج الزكاة من كل ما يخرج، ويبقى أن هذا العام يقبل التخصيص بعد ذلك.

مثلاً في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ**﴾[البقرة:١٧٣] يشمل تحريم أكل كل ما يهل عليه بغير اسم الله سبحانه وتعالى فكله يدخل في ما حرم الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾[الأنعام:١١٩] فجميع ما حرمه الله سبحانه وتعالى فإنه عندنا مفصل في وحي الله جل وعلا المتلو وغير المتلو يعني في الكتاب والسنة.

قال: **(«وأي» فيهما)** يعني (أي) تستعمل في من يعقل وفي ما لا يعقل، من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«أيما امرأةٌ نكحت بغير إذن وليها فنكحاها باطل»** **«أي»** هل نستثني أحداً؟ لا نستثني أحداً ، لا نستثني حرة ولا أمةً ولا كبيرة ولا صغيرة ولا امرأة، هذا الحكم يدل على أنه يجب في نكاح كل امرأة أن يكون هناك عقدٌ من قبل الولي لابد من وجود الولي في العقد، هذا فيمن يعقل.

وفي ما لا يعقل قال: ﴿**أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاَ عُدْوَانَ عَلَيَّ**﴾[القصص:٢٨] فهذا

أيضاً من أدوات الشرط التي تعم.

قال: **(وأين، وأيان في المكان)** هذا سهوٌ تابع فيه المؤلف -رحمه الله- فيما يبدو الموفق بن قدامة، وهذا الكتاب على كل حال: كقاعدة عامة المؤلف -رحمه الله- تابع فيه ابن قدامة في غالبه، وابن قدامة رحمه الله ذكر أن **«أين وأيان»** في المكان، وهذا ليس بصحيح في **«أيان»** بل **«أيان»** في الزمان مثل **«متى»** ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا**﴾[النازعات:٤٢] السؤال عن الوقت وليس عن المكان، فيبدو أنه سبق قلم من الموفق -رحمه الله وتابعه عليه المؤلف.

أيضاً من ألفاظ العموم **«أين»** ﴿ **أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللّهُ جَمِيعًا** ﴾ [البقرة:١٤٨] هذا يدل على العموم، فكل مكان فالله عليه سبحانه قادر ويأتي بأهله إذا شاء سبحانه وتعالى، فـ**«أين»** من أدوات العموم، أو في **«أيان»** في الزمان إذا قلت مثلاً: **(أيان تمشي أمشي)** يعني في أي وقتٍ تمشي سأمشي **(أيان قمتَ أقوم)** كذلك هذا من ألفاظ العموم ، في أي وقتٍ تريد أنا سأكون معك قائماً.

كذلك **«متى»** **(متى تذهب أذهب)** هذا أيضاً من ألفاظ العموم في أي وقت.

ثم ذكر رابعاً: **(كل وجميع)** من أدوات العموم، و **«كل»** أدل على العموم من **«جميع»** ولذلك ذكر جماعة من الأصوليين أن **«كل»** تفيد العموم بالنص، وأما **«جميع»** فإنها لفظٌ ظاهر في العموم، وليس نصاً في العموم، ويلتحق بهذين اللفظين ألفاظ أخرى تفيد العموم أيضاً بحسب الوضع اللغوي، مثل أجمع، ومثل أجمعين، ومثل قاطبة، ومثل معشر، ومثل معاشر: ﴿**يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ**﴾[الرحمن:٣٣] هذا لفظٌ من ألفاظ العموم أيضاً: ﴿**قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا**﴾[الزمر:٤٤] هذا من ألفاظ العموم: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[الزمر:٦٢] **«كل»** بالذات نص كثير من الأصوليين على أنها أقوى أدوات العموم، أو أقوى ألفاظ العموم، ولكن لاحظ هاهنا أن عموم **«كل»** كما يقول العلماء : في كل مقام بحسبه ، مثلاً في

قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:٢٥] الريح دمرت الشيء الذي يقبل التدمير بالريح، ولم تدمر الأرض كلها، ولم تدمر السماوات ولم تدمر الجنة مثلاً، إنما دمرت الشيء الذي يناسب التدمير بالريح.

﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[النمل:٢٣] من كل شيء تؤتاه المرأة أو تؤتاه الملكة ولم تؤت كل شيء لم تكن مالكة لكل الأرض، ولم تكن مالكة للسماء مثلاً، فعموم **«كل»** في كل مقام بحسبه لابد من مراعاة ذلك.

والأدلة على **(كل)** في النصوص وعمومها كثيرة جداً: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[العنكبوت:٥٧]، ﴿ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[آل عمران:١٨٩] هذا كثير جداً في كتاب الله سبحانه وتعالى، وكذلك ما جاء في **(جميع)** كذلك: ﴿**إن الله يغفر الذنوبَ جميعاً**﴾ يعني كلها سبحانه وتعالى، فالله يغفر الذنوب جميعاً إذا شاء جل وعلا.

قال رحمه الله: **(والنكرة في سياق النفي كلا رجل في الدار)** النكرة في سياق النفي جمهور الأصوليين على أنها من ألفاظ العموم، وذلك ظاهرٌ في أدلة كثيرة، ومن أشهر تلك الكلمات الكلمة العظيمة التي هي أعظم الكلام وأفضل الكلام ما هي؟ لا إله إلا الله، هذا من ألفاظ العموم، فإله نكرة في سياق النفي، فتشمل كل إله، ولا يستثنى من هذا شيء فلا إله إلا الله من ألفاظ العموم، وقل هذا في أدلة كثيرة: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[الكهف:٤٩] هذا عام محفوظ، والله جل وعلا يتنزه عن أن يظلم أي أحد كل أحد فالله جل وعلا لا يظلمه إنما يعامله سبحانه وتعالى إما بالعدل، وإما بالفضل بحسب ما يشاء سبحانه وتعالى.

قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ﴾[النساء:٤٣] ماذا نستفيد من هذه الآية؟ أنه متى ما وجد الماء أي ماء كان يسمى ماءً حتى وإن كان فيه تغير يسير لم يغلب عليه فإنه لا يجوز لنا أن نذهب إلى التيمم ؛ للعموم الذي في قوله: **(ما)** من أين استفدنا العموم؟ أنَّ **(ما)**

هاهنا نكرة في سياق النفي.

تنبه إلى أن هذه النكرة ليست مقصورة على النفي، وإن المؤلف رحمه الله خص النفي بأنه من ألفاظ العموم مع أن هذا ليس مقصوراً عليه، هناك النكرة في سياق الشرط تعم في قول كثير من أهل العلم: وهذا هو الصحيح دون شك، ولذلك مثلاً في قوله تعالى: **﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيد﴾**[ق:١٨] ماذا نستفيد من هذه الآية؟ أن كل لفظٍ يُكتب ، حتى ولو كان كلاماً مباحاً حتى لو كان كلاماً لغواً لم؟ نقول: **(قول)** هاهنا : نكرة في سياق الشرط فتعم.

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[التوبة:٦] هذا يشمل أي مشرك أي أحدٍ من المشركين يستجير بالمسلمين فعليه أن يجيره حتى يسمع كلام الله.

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ﴾[آل عمران:١٣٥] أي فاحشةٍ كانت فإن صاحبها ينطبق عليه ما جاء في هذه الآية أو ما دلت عليه من الرجاء.

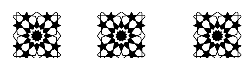
الأمر الثالث -رعاكم الله- النكرة في سياق النهي مثلاً في قوله تعالى: **﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا﴾**[النساء:٣٦] هل يجوز أن نستثني أحداً؟ هل يجوز أن نستثني نبياً فنشركه مع الله بأي نوع من أنواع العبادة؟ هل يجوز أن نستثني ولياً صالحاً فيجوز أن نصرف له شيئاً من العبادة؟ الجواب: لا، من أين استفدنا العموم هاهنا؟ أن قوله: **﴿شيئاً﴾** نكرةٌ في سياق النهي فتفيد العموم.

في قوله تعالى: **﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾**[الجن:١٨]. يدل على أن دعوة كل أحدٍ أمرٌ لا يجوز، بل هذا من الشرك أي أحدٍ لا يجوز لنا أن ندعوه ولو كان ملكاً ولو كان نبياً، ولو كان ولياً ، من أين استفدنا هذا؟ من أن قوله: **﴿أحداً﴾** نكرةٌ في سياق النهي.

كذلك وهو الرابع: **(النكرة في سياق الاستفهام الإنكاري)** أيضاً تعم لم؟ قالوا: لأن

الاستفهام الانكاري هو في حقيقته نفي، يعني راجع إلى النفي، بل هو أبلغ في النفي من النفي المجرد، ولذلك مثلاً في قوله تعالى: ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥] هذا يدل على نفي كل سمي أو نظير لله سبحانه وتعالى ، فليس لله عز وجل أي سمي أو نظير أو ند جل وعلا، ﴿**أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ**﴾[النمل:٦٠] هذا يفيدنا العموم، فإنه يدل على نفي كل إله مع الله جل وعلا.

إذن الصحيح بارك الله فيك أن النكرة في (سياق النفي، سياق الشرط، سياق النهي، سياق الاستفهام الإنكاري) في كل هذه الأحوال النكرة تفيد العموم، وهذا ما ذكر المؤلف رحمه الله من أدوات العموم، وثمة أشياء أخرى ولكن نقتصر على ما ذكر -رحمه الله- وثمة تقييدات وأشياء أوردها المؤلف -رحمه الله- على هذه الأمور الخمسة، وعلى كل حال: خذها قاعدة: أي إيراد يرد على عموم هذه الخمسة فإنه غير صحيح، والصحيح أن هذه الألفاظ الخمسة من ألفاظ العموم.



صيغ العموم في الجملة خمسة:

١- المعرف بـ(أل).

٢-المعرف بالإضافة.

٣-أسماء الشرط.

٤-النكرة في سياق النفي، وفي سياق النهي، وأيضاً في سياق الشرط، وأيضاً في سياق الاستفهام الإنكاري.

٥- وكل، وجميع.

وفرعنا على هذه الصيغ صيغاً في كل فرع من هذه الفروع.

في قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيد﴾[ق:١٨] هل في هذه الآية صيغة من صيغ العموم وما هي؟ الجواب: ﴿من قولٍ﴾ لأنه نكرة في سياق الشرط.

﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[المائدة:٨٩] هل فيها عموم وما هو؟

الجواب: في قوله: ﴿ أَيْمَانِكُمْ﴾. جمعٌ معرفٌ بالإضافة.

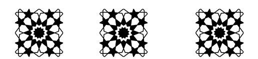
﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[الأنعام:١١٩]؟ الجواب: **(ما)** في قوله: ﴿ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾. **(ما)** الموصولة : الصحيح من كلام العلماء أنها تفيد العموم.

«من نذر أن يطيع الله فليطعه»؟ الجواب: **(من)** لأنَّ **(من)** الشرطية من صيغ العموم.

﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧] في قوله: ﴿بقرة﴾ عموم؟ لا ، لم؟ الجواب: نكرة في سياق الإثبات فتفيد الإطلاق. هذه ليس فيها عموم في قوله: ﴿بقرة﴾ هذا ليس عاماً بل هو مطلق؛ لأن (بقرة) هاهنا نكرة في سياق الإثبات ، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، بل تفيد الإطلاق.

موضوع صيغ العموم وما سيأتي من الكلام في التخصيص والمخصصات، وكذلك ما يتعلق بالمطلق والمقيد، وما إلى ذلك من هذه المباحث التي هي من دلالات الألفاظ من أهم

مباحث أصول الفقه وهي عُدّتك يا أيها الفقيه، أنت بحاجة إلى أن تدمن النظر فيها وأن تتحفظها حتى تتقنها.



قال رحمه الله:

قال البستي: الكامل في العموم الجمع؛ لوجود صورته ومعناه، والباقي قاصر؛ لوجود فيه معنى لا صورة.

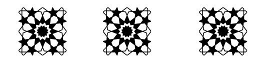
قال رحمه الله: **(قال البستي)** المؤلف هنا تابع ابن قدامة في ((الروضة)) في هذا النقل وكذلك في غيرِ ما كتاب من كتب الحنابلة هذا النص قال البستي، ولم يتحرر لي من هو هذا البستي، بعض الباحثين ذكر أنه الخطابي، لكن الخطابي ليس مشهوراً بهذه النسبة، وقد قلبت بعضاً من كتب الخطابي لعلي أظفر بهذا النقل فما اهتديت إلى ذلك، فالله أعلم هل هو الخطابي أو غيره.

المقصود أن هذا العالِم يقول: إن الكامل في العموم الجمع، يعني أن الجمع سواءً كان له واحدٌ من جنسه كالمؤمنون، أو ليس له واحد من جنسه كالناس، أو كان مضافاً كعبيد زيد، أو كان لفظ كُل وجميع، هذه الصيغ التي دلت على الجمع أكمل في العموم، وأقوى في العموم من النكرة التي في سياق النفي أو من أدوات الشرط أو ما هو أضعف مما سبق كالمفرد المحلى بـ**(أل)** يقول: إنَّ الجمع على اختلاف صوره أكمل في العموم، وأقوى في إفادته، لم؟ قال: (لوجود صورته ومعناه) يعني: لوجود الجمع في لفظه وفي معناه، فلفظه يفيد الجمع، ومعناه يفيد الجمع، والعام هو الذي يفيد الاستغراق ، يفيد الشمول هو الشامل، فكان الأقوى في إفادة العموم هو الجمع على اختلاف صوره.

فنستفيد هذا الالتفات إلى مسألة التعارض فيما لو تعارض عامان فيقدم الأقوى في إفادة العموم، إن احتجنا إلى هذا وما أمكن إلا الترجيح فالأقوى في إفادة العموم لا شك أنه أقوى دلالة على العموم مما هو دونه.

وقال رحمه الله : **(الباقي قاصر لوجوده فيه معنى لا صورة)** فمثلاً في قوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾**[المائدة:٣٨] هاهنا كلمة **(السارق)** من حيث اللفظ هل تفيد

الجمع؟ لا تفيد الجمع ولا تفيد شيئاً كثيراً، لكنها استفادت العموم من جهة المعنى: أن كلمة (سارق) لما حليت بـ**(أل)** أفادت الاستغراق فكان إفادة الجمع هاهنا من جهة المعنى لا من جهة اللفظ ولاشك أنَّ الذي يفيد الجمع من جهة اللفظ والمعنى أقوى مما يفيد ذلك من جهة المعنى فقط، وهذا هو الأقرب والله أعلم على خلاف في المسألة فيما يتعلق بالمفرد، لكن الأقرب والله أعلم أنَّ الإفادة هاهنا إنما جاءت من جهة المعنى، ولا شك أن هذا أقوى كما سبق.



قال رحمه الله :

وأنكره:

- قوم فيما فيه (الألف واللام).

وقوم في (الواحد المعرف) خاصة كـ(السارق والسارقة).

ذكر المؤلف رحمه الله ثلاثة أقوال في ثلاث مسائل من مسائل صيغ العموم:

أولاً: فيما يتعلق بالألف واللام جملةً سواء تعلقت بالجمع أو تعلقت بالمفرد.

والثاني: ذكره في الواحد المعرف.

والثالث: ذكره في النكرة في سياق النفي إلا مع **(مِنْ)** مظهرة.

أما المسألة الأولى: قال: **(وأنكره قومٌ فيما فيه الألف واللام)** وهذا إذا تعلقا بالجمع، فالجمع المعرف بالألف واللام عند هؤلاء وهذا قول محكي عن بعض المعتزلة كأبي هاشم الجبائي إذا كان الجمع المعرف بـ**(أل)** لا يفيد العموم فمن باب أولى المفرد المحلى بـ**(أل)** ، وهؤلاء رأوا أنَّ الجمع المعرف بـ(أل) لا يفيد العموم إنما يفيد الجنس ، بعض من يتحقق به اللفظ كافٍ في الإفادة، بالنسبة لمضمون هذا اللفظ، ولكن لا شك أن هذا القول ضعيف، ليس بصحيح، والصحابة رضي الله عنهم إنما كانوا يفهمون من الجمع المعرف بـ(أل) معنى العموم، بل هذا ما جاء النص فيه صراحةً عن النبي صلى الله عليه وسلم مر بنا ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم: في حديث التشهد: «**السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين**» قال النبي صلى الله عليه وسلم عقيبه: «**فإنكم إذا قلتم ذلك سلمتم على كل عبدٍ صالح في السماء والأرض**» فأفادت كلمة (الصالحين) هاهنا معنى العموم فدل هذا على أن ذلك يفيد العموم، وهذا الذي لا يمكن أن يقال غيره: أفرأيت في قول الله عز وجل: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ**﴾[القمر:٥٤] يُراد به أو يُقصر على بعض المتقين، أيفهم أحدٌ ممن يعرف العربية ذلك؟ لا شك أن هذا لا يمكن أن يقال.

أضف إلى هذا أمراً ثالثاً: وهو أنه يصح في لغة العرب أن تستثني في كلامك إذا ذكرت جمعاً محلى بـ**(أل)** فإنك تقول: **(جاء الرجالُ إلا زيداً)**، وقد علمنا أن الاستثناء معيار العموم، فلما صح قولك: **(إلا زيداً)** يعني صح هذا الاستثناء دل هذا على أن كلمة (الرجال) أفادت العموم.

إذن الصحيح الذي لا شك فيه أن الجمع المعرف بـ**(أل)** يفيد العموم.

ثم نأتي إلى المفرد المحلى بـ **(أل)** قال: **(وقوم)** يعني أنكره قوم في الواحد المعرف خاصة: **(كـ﴿السارق والسارقة﴾)** يعني أن بعضهم وهؤلاء كما علمت بعض المعتزلة وكذلك بعض المتكلمين الآخرين كالرازي مثلاً نص على أن المفرد المحلى بـ**(أل)** إنما يفيد الجنس وليس يفيد الاستغراق، وذلك يتحقق أو يصدق ببعض الأفراد، ولا حاجة إلى الاستغراق، بدليل أنك تقول: **(أكلت الخبزَ وشربت الماءَ)** ولا يمكن أن يفهم من هذا أنك أكلت جميع الخبز أو شربت جميع الماء، فدل هذا على أن إفادة العموم هاهنا غير مُسَلّم، وهذا أيضاً ضعيف ليس بصحيح، وذلك أنه لم يزل أهل العلم يستدلون في مسألة السرقة بقوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾**[المائدة:٣٨] وفي عقوبة الزنا بقوله: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾**[النور:٢] فهذا دليلٌ على أن المفرد المحلى بـ**(أل)** يفيد العموم.

أضف إلى هذا أن الله سبحانه وتعالى بَيَّنَ في كتابه ما يدل على إفادة المفرد المحلى بـ**(أل)** للعموم فلما قال جل وعلا: **﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾**[النور:٣١] لاحظ أنه وصفهم بالجمع فدل هذا على أن الطفل هاهنا يفيد العموم وليس المراد طفلاً واحداً ، إنما المراد ما يفيد أو ما يدل على العموم، وصحة الاستثناء أيضاً دليلٌ على إفادة هذا اللفظ أو هذه الصيغة للعموم، كما في قوله جل وعلا: **﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا*إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾** [المعارج:١٩-٢١] ثم قال: **﴿إِلاَّ الْمُصَلِّينَ﴾**[المعارج:٢٢] فدل هذا على أن قوله: **﴿الإنسان﴾** يفيد العموم فالاستثناء معيار

العموم، إذن الصحيح أن المفرد المحلى بـ**(أل)** يفيد العموم.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

وبعض متأخري النحاة (النكرة في سياق النفي) إلا مع «مِنْ» مظهرة.



(إلا مع مِنْ مظهرة) وبعضهم قال: سواء كانت (مِن) مظهرة أو مقدرة فلا فرق إذا كانت (مِن) موجودة ظاهرة أو مقدرة فإنها هاهنا تفيد العموم ، يعني : تفيد النكرة في سياق النفي العموم.

هذه مسألة ثالثة: مر معنا أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وذكر عن بعض متأخري النحاة، وبعض الأصوليين أيضاً أن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا مع (مِن) إذا كانت مظهرةً، حكى الله عز وجل عن هؤلاء المشركين: ﴿**مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ**﴾[الأنعام:٩١] فقالوا: (شيء) هاهنا تفيد العموم، لأنها نكرة في سياق النفي مسبوقة بـ(مِن) حرف الجر الذي يصفونه بأنه حرف زائد هاهنا هو الذي أفاد هذا السياق العموم فصارت هذه الصيغة أو صارت هذه الجملة نصاً في إفادة العموم، ونحن لا ننكر أن إضافة **(مِن)** في السياق تجعل العموم أقوى هذا لا يُجحد، لكن لا يُسلَّم أنَّ السياق إذا خلا من (مِن) أنه لا يفيد العموم، بل الصحيح أنه يفيد العموم.

قال المنكرون: إنه يحسن أو يصح أن يقال: **(ما عندي رجلٌ بل رجلان)** فدل هذا على أن النفي هاهنا لهذه النكرة ما أفاد العموم ؛ لأنه نفى وجود رجل وأثبت وجود رجلين ، فدل هذا على أن النفي لم يكن مفيداً للعموم هذا السياق ليس فيه إفادة العموم؛ لأنه كان ينبغي ألا يكون هناك أحد لا واحد ولا اثنين ولا أقل ولا أكثر، فدل هذا على أن النكرة في سياق النفي مجردة عن (مِن) لا تفيد العموم ، بخلاف ما إذا قلت: **(ما عندي من رجلٍ)** فلا يصح أن تقول بعد ذلك بل رجلان أو عندي رجلان، هذا لا يصح، فدل هذا على أن إفادة العموم إنما تكون إذا دخلت **(مِن)**.

أو تكونَ مقدرة كما في كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) فعلى بعض الأقوال في سبب

البناء أن (مِن) هاهنا مقدرة ولأجل هذا تركبت (لا) ما مع ما بعدها تركب خمسة عشر، لأنه لما حذف الحرف بقي مقدراً بدليل البناء، وإلا الأصل في خمسة عشر أنها خمسةٌ وعشرٌ، وحذفت الواو، ودل البناء على وجودها تقديراً.

المقصود أنَّ الأصل هل من إله؟ فيكون الجواب: لا إله إلا الله فالجواب مضمنٌ للسؤال، فتكون قد ضُمنت معنى **(من)** فتفيد العموم لأنها مقدرة.

والذي يظهر والله تعالى أعلم: أن هذا الذي ذُكر ليس بجيد، وأن الصواب أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وذلك أنك إذا تأملت وجدت: أن النفي إذا سلط على هذه النكرة المفردة دل على إفادة نفي الجنس، ونفي الجنس لا يتم إلا بانتفاء جميع الأفراد، إذا نُفي الجنس فلابد من نفي جميع الأفراد، وإلا ما تحقق النفي، وبالتالي صار النفي هاهنا لهذه النكرة مفيداً للعموم، فدل هذا على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

بقي الجواب عن المثال الذي ذكروا فيقال: إنه لو قال الإنسان: **(ما عندي رجلٌ)** وسكت لكان هذا الكلام مفيداً للعموم، لكن لما قال: بل رجلان، كانت هذه قرينة على أنه لم يفد نفي الجنس، وإنما أراد نفي الوَحدة، فالقرينة هاهنا هي التي دلت على أن هذا السياق ليس مفيداً للعموم.

إذن الصحيح أيضاً أن النكرة في سياق النفي فهي مفيدة للعموم، ولذلك ماذا نستفيد من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاةَ إلا المكتوبة**»؟ أنك لا تصل أي صلاةٍ إذا أقيمت المكتوبة حتى لو كانت سنة الفجر، ولذلك الإخوة الذين بعد إقامة الصلاة صلاة الفجر تجدهم يكبرون بسنة الفجر قد أخطؤوا لمخالفتهم هذا الحديث، فالنبي صلى الله عليه وسلم عمّ النفي الذي هو في هذا السياق أبلغ في النهي، نحن قلنا: النهي إذا جاء بصيغة النفي أبلغ من صيغة النهي الصريحة، فكونهم يُحْرِمونَ بسنة الفجر وقد أقيمت الصلاة نقول: قد أخطؤوا لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «**فلا صلاة إلا**

المكتوبة» دل هذا على أن هذا الفعل خاطئ، والله تعالى أعلم.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

وأقل الجمع: ثلاثة.
وحكى أصحاب مالك وابن داود وبعض النحاة والشافعية: اثنان.

هذه مسألة مهمة ويترتب عليها بعض الثمرات في فهم النصوص، وأيضاً في مجاري كلام الناس، من حيث الحكم في بعض مسائل الأيمان، أو الوصايا أو الإقرار، أو ما شاكل ذلك، مسألة أقل الجمع ما هو أقل الجمع؟

القولان الرئيسان في هذه المسألة: ما ذكر المؤلف رحمه الله لكن تنبه هاهنا إلى أن محل النزاع عند العلماء في هذه المسألة إنما هو في غير لفظ جمع، فلفظ جمع هذا يفيد الاثنين فصاعداً بالاتفاق، لكننا نبحث فيما يفيد الجمع سواء كان جمع مذكر سالماً، أو كان جمع مؤنثٍ سالماً، أو كان جمع تكسير، أو ما كان فيه واو الجماعة مثلاً، أو ما إلى ذلك، فالضمائر التي تفيد الجمع هذه إذا جاءت في الكلام فالحد الأدنى من الجمع كم؟

قال الجمهور: **(أقل الجمع هو ثلاثة).**

وقال طائفة من أهل العلم: وهي رواية عن الإمام مالك بل هو الأشهر عن الإمام مالك وإن كان عن مالك رحمه الله رواية أخرى نقلها القاضي عبد الوهاب: أن أقل الجمع عند مالك ثلاثة، وابن داود ، يعني ابن داود الظاهري الذي هو أبو بكر محمد بن داود الظاهري، وكذلك بعض النحاة منهم نفطويه نص على هذا القول، والشافعية يعني بعض الشافعية ومن أشهرهم الغزالي في ((المستصفى)) وغيرهم من الأصوليين قالوا: إن أقل الجمع اثنان، وتظهر الثمرة في مثل لو قال إنسانٌ: **(عليّ لفلانٍ دراهم لكن لا أذكرها)** فإذا حكمنا بأنه لا قرينة تدل على العدد المحدد لهذه الدراهم فإننا نقول: يلزمه الشيء المتيقن، والشيء المتيقن هاهنا هو أقل الجمع، فعلى القول الأول نلزمه بثلاثة دراهم، وعلى القول الثاني: نلزمه بدرهمين، وهكذا في نظائر ذلك من هذه المسائل.

لا شك أن القول الأقرب في هذه المسألة والله تعالى أعلم هو أن أقل الجمع ثلاثة، إلا إذا دل الدليل على إرادة خلاف ذلك، هذا هو التحقيق في هذه المسألة إن شاء الله.

والحجة في هذا: أن أهل اللسان العربي فرقوا بين المفرد والمثنى والجمع، فجعلوا لكلٍّ صيغة، ولكلٍ أسلوب، ولكلٍ تأكيد، ولكلٍ ضمائر، وهذا يدل على أن هناك فرقاً بين المثنى والجمع، وهذا أمرٌ ضروري ، العلم به ضروري عن أهل اللغة لا شك فيه ولا ريب، ولذلك إذا قرأت في كتب أهل اللغة تجد باب التثنية وتجد باب الجمع، فالتفريق بين الأمرين هذا أمرٌ لا ينبغي أن يشك فيه حتى في مجاري الكلام فلا يصح في مجاري الكلام مثلاً أن تقول: **(جاء الرجال كلاهما)**، كذلك لا يصح أن تقول: **(جاء الرجلان كلهم)** فلا شك أن هذه الصيغة الجمع لها مؤكدات ولها ضمائر، ولها ما يختص بها من تفانين الكلام وأساليبه وكذلك صيغة المثنى، وبالتالي فلا يصح أن يقال: إن المثنى يفيد الجمع، اللّهم إلا إذا دل على هذا قرينة كما سيأتي.

أصحاب القول الثاني استدلوا على ما ذكروا بجملةٍ من الأدلة سواءً كان هذا في القرآن أو في السنة قالوا: إن هذه الأدلة أفادت الجمع مع أن الكلام إنما جاء فيه المثنى، أو دل الدليل على أن المراد هو المثنى، وبالتالي هذا يدل على أن أقل الجمع هو اثنان لا ثلاثة.

من أظهر تلك الأدلة التي استدلوا بها قوله تعالى في شأن إرث الأم: ﴿ **فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ**﴾[النساء:١١] وجمهور العلماء على أن الأم تحجب حجب نقصان من الثلث إلى السدس بوجود اثنين من الإخوة فصاعداً، فدل هذا على أن الإخوة وهو لفظ يفيد الجمع يراد بهذه الكلمة اثنان، فدل هذا على أن أقل الجمع اثنان، وأخرج الطبري والبيهقي مناظرة بين ابن عباس رضي الله عنهما وعثمان رضي الله عنه حيث كان رأي ابن عباس أن الأم تحجب هذا الحجب بثلاثة،قال(أي ابن عباس): كيف حجبتها باثنين، وليس هذا من لسانك ولا لسان قومك؟ فأجابه عثمان رضي الله عنه: «**إن هذا شيءٌ مضى عليه مَنْ قبلي، ولا**

أحب أن أغيره» فاستدل بالإجماع على أن المراد بالإخوة هاهنا اثنان لا ثلاثة، وهذا الأثر الصحيح أنه ضعيف بل لا يصح تقويته ، شعبة مولى ابن عباس الصحيح أنه ضعيف، وأنه جاء بمناكير، لكن على القول بصحة هذا الأثر فإن هذا الأثر دليلٌ على صحة القول الاول وهو قول الجمهور، وذلك لأن ابن عباس رضي الله عنهما قال: **«وليس هذا بلسانك ولا لسان قومك»** أن الجمع يطلق على الاثنين، ولو كان هذا سائغاً لغة لقال عثمان: بلى، هذا في لساني ولسان قومي، لكنه عدل على هذا إلى الاستدلال بالإجماع، وأن هذا ما مضى عليه من قبله، استقرت كلمة الصحابة قبله على ذلك، فالذي يظهر والله أعلم: أن الدليل أو القرينة هي التي أفادتنا هنا أن (إخوة) يراد بها بهذه الكلمة اثنان، وليس هذا مستفاداً من وضع اللغة.

كما استدلوا على هذا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **«اثنان فما فوقهما جماعة»** وهذا الحديث حديث ضعيف، أخرجه ابن ماجه والإمام أحمد وغيرهما، ولكنه حديث ضعيف، ولو صح فليس مما البحث فيه نحن نبحث فيما يفيده لفظ الجمع من حيث وضع اللغة، وهذا فيه إثبات فضل صلاة الجماعة شرعاً، فنحن لا نبحث الآن في هذا الفضل الشرعي، إنما نبحث في الوضع اللغوي، وبالتالي فالاستدلال بهذا الحديث خارج عن محل النزاع.

قالوا أيضاً: عندنا أدلة من الكتاب وذلك في عدة آيات من القرآن كقوله تعالى: ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾[التحريم:٤] ولاحظ أن المراد هاهنا قلبان ومع ذلك حصل الجمع، لم يأت في القرآن في هذا الموضع: **(فقد صغا قلباكما)** إنما ﴿**قلوبكما**﴾ والمراد قلبان، فدل هذا على أن أقل الجمع اثنان. وهذا ليس بجيد، وذلك لأن الجمع والمثنى إذا أضيفا إلى ضمير تثنية فإنهما يجمعان في اللغة على الأفصح، ويصح التثنية على جواز لكراهة توالي تَثْنِيَتَيْنِ، فهذا ليس راجعاً إلى مسألة أقل الجمع، وذكرت أجوبة أخرى في هذا، بل حتى كثير من العلماء أو من

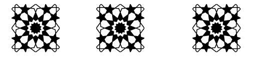
الأصوليين إذا جاءوا إلى هذه المسألة قالوا: هذه الآية ينبغي أن تذكر في تحرير محل النزاع، وأنها غير واردةٍ أصلاً، ليست مما يبحث في هذا الموضوع.

استدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿**هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا**﴾[الحج:١٩] ما قال: **(اختصما)** قال: ﴿**اختصموا**﴾ فدل هذا على أن أقل الجمع اثنان، ولكن هذا ليس ببين، وذلك أن كلمة (خصم) تطلق على المفرد وتطلق على التثنية، وتطلق على الجمع، وبالتالي فلا وجه لهذا القول.

وأيضاً أن المعنى راجعٌ إلى أفراد فإن سبب نزول هذه الآية كان في المبارزة يوم بدر فكانت في الخصمان في طرف الخصم الأول ثلاثة: علي رضي الله عنه، وحمزة رضي الله عنه وعبيدة بن الحارث، في المقابل ثلاثة: عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، أصبح المجموع ستة، فكيف لا يقال بعد ذلك ﴿**اختصموا في ربهم**﴾ فدل هذا على أن هذا الاستدلال أيضاً ليس بوجيه.

على كل حال: لهم أوجه من الاستدلال ببعض الآيات كلها إذا تأملتها وجدتها غير صريحة وأن معناها عند التأمل يدل على جمعٍ بوجه أو أكثر، فدل هذا على أن القول بأن الاثنان أقل الجمع ليس بجيد، ويكفي أن هذا هو المتبادر إلى الأذهان أي إنسان إذا ذُكِرَ له كلامٌ فيه صيغة جمع فإن المتبادر إلى ذهنه أن المراد ثلاثة فأكثر، وليس المراد اثنان.

والله عز وجل أعلم.



قال رحمه الله:

والمخاطِب يدخل في عموم خطابه.

ومنعه أبو الخطاب: في الأمر.

وقوم: مطلقاً.

بعد كلام المؤلف رحمه الله عن صيغ العموم انتقل للكلام عن بعض المباحث المتعلقة بالعموم، فقال: **(والمخاطِب يدخل في عموم خطابه)** المخاطِب على زنة اسم الفاعل، يعني: المتكلم يدخل في عموم خطابه وهذا في المسائل الشرعية.

أما في الأمور العادية فإن هذا ليس بلازم، فإذا أمر السيد خادمه بأمرٍ فلا يلزم أن يكون مأموراً أو داخلاً في هذا الأمر، بل قد لا يتصور ذلك في بعض الصور.

وأما في المسائل الشرعية فإن المخاطِب يدخل في عموم خطابه، وينبني على هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم يدخل في حكم الأوامر والنواهي الشرعية بمعنى: أن الأوامر الشرعية والنواهي الشرعية تتناول بعمومها المتكلم بها وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع لما أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، بين للصحابة السبب الذي جعله لا يعمل بالشيء الذي أمر به، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ساق الهدي ، فدل هذا على أن الأوامر الشرعية والنواهي الشرعية تتناول بعمومها النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل، فإن دل الدليل على عدم شموله صلى الله عليه وسلم في هذا الحكم، فإنه يكون قد خرج منه بهذا الدليل.

قال رحمه الله: **(والمخاطِب يدخل في عموم خطابه)** وأطلق ما يتعلق بالخطاب سواء كان خبراً أم إنشاء ، أمراً أم نهياً، وهذا الذي عليه أكثر الحنابلة وبعض الشافعية ؛ وذلك لأن اللفظ عام، والأصل اتباع العموم، اللفظ عام والأصل اتباع العموم، وبالتالي فيكون المخاطِب يعني المتكلم داخلاً في هذا العموم.

ويشهد لهذا ما ثبت في السنة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وهو مخرج في ((الصحيحين)) أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه ما من أحدٍ ينجيه عمله قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: **«ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»** فسأل الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم عن دخوله في عموم هذا الذي تكلم به، فأخبرهم أنه داخلٌ فيه.

وقل مثل هذا فيما ثبت في ((صحيح مسلم)) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **«ما منكم إلا وقد وكل به قرينه من الجن. قالوا: وإياك يا رسول الله؟ قال: وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلمَ»** أو **«فأسلمُ»** على روايتين في هذا

الحديث، أقال صلى الله عليه وسلم : «**فأسلمُ**» يعني من شره ، كفاه الله شره فلا يأمره إلا بخير، أو بالفتح «**فأسلمَ**» يعني هذا الجني القرين للنبي صلى الله عليه وسلم صار مسلماً وبالتالي كان لا يأمره إلا بخير.

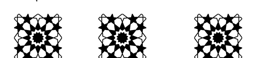
الشاهد: أن هذا سؤالٌ من الصحابة عن دخوله في عموم هذا الحديث فأجابهم النبي صلى الله عليه وسلم أنه يشمله هذا الحكم.

قال رحمه الله: **(ومنعه أبو الخطاب في الأمر)** يعني والنهي ، المقصود أنه منعه أبو الخطاب الحنبلي في الأمر والنهي أيضاً ، ففي الأمر والنهي لا يدخل المتكلم في عموم خطابه.

قال: **(وذلك أن الأمر استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء)** وبالتالي فإذا دخل في أمره فإنه يستدعي هذا أن يكون مستعلياً على نفسه، وهذا شيء غير ممكن، فدل هذا على أنه يدخل في هذا الخطاب في غير الأمر والنهي.

قال: **(وقوم مطلقاً)** يعني ومنعه قوم مطلقاً، وهذا القول الثالث في المسألة من أهل العلم من رأى أن المخاطِب أوالمتكلم لا يدخل في عموم كلامه، والصواب كما علمت هو الأول، **فالمتكلم يدخل في عموم كلامه إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك**، ولابد أيضاً أن يكون لفظ الكلام صالحاً لأن يدخل المتكلم في عموم الكلام.

إذن القول الأول: يُقيّد بما إذا كان اللفظ صالحاً لدخول المتكلم في الكلام، فهو يدخل إلا بدليل يدل على خروجه منه والله سبحانه وتعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويجب اعتقاد عمومه في الحال.

في إحدى الروايتين: اختارها أبو بكر والقاضي وهو قول الحنفية.

والأخرى: لا، حتى نبحث فلا نجد مخصصاً.

واختارها أبو الخطاب.

وللشافعية كالمذهبين.

وعن الحنفية: إن استمع[٣٠] منه على وجه تعليم الحكم فكالأول، وإلا كالثاني.

هذه مسألة أخرى من مسائل العموم، وهي أنه إذا بلغ المكلف دليل عام هل عليه أن يعتقد عمومه قبل أن يبحث عن المخصص، أو أنه يلزمه أن يتوقف في اعتقاد العموم إلى أن يبحث فيغلب على ظنه أو يقطع بعدم المخصص على ما سيأتي الخلاف فيه، بمعنى: إذا سمع المسلم قول الله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[النساء:١١] أعليه أن يعتقد هذا العموم ؟ وبالتالي يكون كل ولد له حظ في الإرث ولو كان قاتلاً ولو كان يهودياً أو نصرانياً هذا هو المقصود، قبل أن يبحث وقبل أن يطلع على المخصص أيجوز له أن يعتقد العموم، أم عليه أن يتوقف في ذلك حتى يبحث فيغلب على ظنه عدم المخصص، أو يظهر له المخصص فيعمل به ويأخذ به ؟

يعني حينما يقرأ المسلم في القرآن قول الله جل وعلا: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣] أيجوز له اعتقاد حرمة جميع الموتى حتى ولو كان السمك في البحر، أم عليه أن ينتظر فيتريث ويبحث لعله يقف على قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**» فالمسألة هي هذه ، هل يأخذ بهذا العموم ابتداءً أم عليه أن ينتظر حتى يحقق وحتى يبحث ويتأمل، ويغلب على ظنه أنه لا مخصص لهذا العموم.

[٣٠] تعليق من الشيخ: استمع أو سُمِع نسختان.

أولاً: كثير من الأصوليين يفرضون المسألة في الاعتقاد، ولذلك المؤلف يقول: **(ويجب اعتقاد عمومه في الحال في إحدى الرو ايتين)** ونقل بعضهم الإجماع على أن العمل يجب أن يتوقف فيه، البحث هاهنا والخلاف هاهنا الذي ذكره المؤلف إنما هو في الاعتقاد كونه يعتقد أن هذا العموم ثابت في الشريعة أو غير ثابت في الشريعة من أول وهلة، وأما العمل فعليه أن يتريث بكل حال، وبعض أهل العلم جعل الخلاف حاصلاً في الاعتقاد والعمل معاً، بل إن بعضهم كالطوفي في ((شرح مختصر الروضة)) انتقد واستشكل جعل المسألة في الاعتقاد، فما الفائدة في كونه يعتقد ولا يعمل، ما الفائدة أن يعتقد أن عليه اجتناب الميتات جميعاً، ثم إن عليه أن يتوقف في العمل ولا يستفيد من هذا الاعتقاد شيئاً، فالأقرب والله أعلم أن المسألة في التمسك بالعموم، ولذلك من حذاق الأصوليين من كان يعبر عن المسألة بالتمسك بالعموم يعني اعتقاداً وعملاً.

أيضاً من المقدمات والممهدات لهذه المسألة :أن يشار إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قرر أن محل النزاع في هذه المسألة هو في العموم الذي لا يعلم له مخصص، أو علم له مخصص في صور معينة، فهل يعمل فيما عداها بالعموم، أو يتريث ويتوقف حتى يغلب على الظن انتفاء المخصص في ما عدا ذلك من الصور.

أما إذا كثر التخصيص من العموم فإن على الإنسان أن يتوقف بكل حال، بل نقل أنه لا خلاف في هذا، وأن عليه أن يتوقف في العمل بهذا العموم حتى يغلب على ظنه أن الدليل على عمومه، ذكر المؤلف رحمه الله في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب اعتقاد عمومه في الحال، وهذه إحدى الروايتين عن الإمام أحمد وعليها أكثر الحنابلة كما ذكر ابن النجار قال: (واختارها أبو بكر عبد العزيز) غلام الخلال، (والقاضي) يعني أبا يعلى، وكذلك قال بهذا ابن قدامة، وكذلك الطوفي وكذلك ابن النجار وغيرهم من أهل العلم.

قال: **(وهي قول الحنفية)** الواقع أن أكثر الحنفية على هذا القول، وكذلك بعض المالكية وبعض الشافعية.

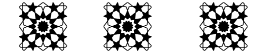
قال: **(والأخرى لا ، حتى يبحث فلا يجد مخصصاً)** القول الثاني في المسألة: أنه ليس عليه أن يتمسك في العموم حتى يبحث، فيصل إلى أنه لا مخصص، وهل المطلوب أن يصل إلى القطع بأنه لا مخصص ؟ وهذا اختاره الباقلاني، أو أن يصل إلى غلبة الظن ؟ وهذا الذي عليه أكثر أصحاب هذا القول. فقالوا: لا حتى يبحث ويطلب ويجتهد في التفتيش في الأدلة حتى يصل إلى غلبة ظنه أو إلى قطعه بأنه لا مخصص، وهذه الرواية ذكر أنه اختارها أبو الخطاب قال: **(وعن الشافعية كالمذهبين)** هذه الرواية قال بها أبو الخطاب من الحنابلة وكذلك الشافعية بعضهم بل أكثرهم ، بل أكثر المالكية أيضاً، وبعض الحنفية أيضاً، ويمكن أن يصنف بأنه قول الجمهور، واختار هذا أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضع من كتبه لا سيما في المجلد التاسع والعشرين من مجموع فتاواه.

قال: **(وعن بعض الحنفية)** يعني عن بعضهم إن سمع منه على وجه تعليم الحكم فكالأول، وإلا فكالثاني، هذا هو القول الثالث، وهو قول بعض الحنفية أنه إن سُمِعَ منه أو استمع المستمع منه يعني من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة على وجه التعليم ، تعليم الحكم فكالأول يعني يجب اعتقاد حكمه أو اعتقاد عمومه في الحال، (وإلا) يعني إن سَمِعَ هذا الحكم من غيره بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم (فكالثاني) يعني لا يتمسك بالعموم إلا بعد البحث، وهذا القول توسط بين القولين السابقين، والمسألة فيها أقوال: منها التفريق بين حال ضيق الوقت، وعدم ضيقه.

القائلون بالعموم والأخذِ به في الحال: إن الظاهر هو العموم، والأصل عدم المخصص، وهذا يُستصحب ؛ لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فنحن نعمل بهذا الظاهر واللفظ العام كاف في حصول غلبة الظن بأن هذا هو المراد، فإن ظهر للإنسان من بعد أن

لهذا العموم مخصصاً فالحمد لله وفهمه الخاطئ سابقاً معفو عنه، وهذا القول لا شك أنه هو الأقرب في هذه المسألة.

وأما أصحاب القول الثاني الذين قالوا: إن عليه أن يتريث قالوا: إن شرط العمل بالعام هو عدم وجود المخصص، والعلم بالعدم لا يكون إلا بعد الطلب، وبالتالي فإنه لا يُحصّل غلبة الظن بأن المراد من النص العموم إلا بعد أن يطلب ويبحث فيصل إلى هذه الغلبة، فلأجل هذا اشترطوا أن يبحث، والحق أن هذا القول نظري أكثر من كونهِ عملياً، يعني هذه المسألة ليست مسألةً عملية في الغالب، هل يطالب كل إنسانٍ إذا ورد عليه دليلٌ عام أن يتوقف فلا يعمل أو يعتقد حتى عموم هذا النص حتى يقرأ القرآن من أوله إلى آخره، ثم يفتش السنة من أولها إلى آخرها حتى ينتهي إلى أن هذا الحديث على عمومه أو أن هذه الآية على عمومها ولو طبقنا هذه الطريقة في كل مسألة أو في كل دليل عام يمر بنا فمتى سينتهي الإنسان من الأدلة سيحتاج إلى عشرات السنين حتى يحقق القول في بعض ما ورد عليه من الأدلة العامة، وعلى كل حال: لا شك ولا ريب أن على الإنسان أن يأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر هو الذي يطالب به المسلم، وإلا فلو فُتح باب الاحتمالات واحتمال أن يكون هناك مخصص فسيأتي من يقول: واحتمال أن يكون هناك ناسخ، وسيأتي ثالث يقول: هناك احتمال أن يكون هناك استعارة أو إرادة المجاز عند القائلين به أو أو، وبالتالي فإنه سيؤول هذا إلى القول بالتوقف بدلالة العموم أصلاً ولا شك أن هذا قول مبتدع أنه ليس للعموم صيغة وأنه يجب التوقف في كل العمومات، وهذا لا شك أنه مذهبٌ مرذول ويكفي أن للإنسان حجة عند الله سبحانه وتعالى ، لو أن الله عز وجل وقفه بين يديه وسأله : لم أخذت بهذا أو قلت بهذا فسيقول: يا ربي بلغني آية في كتابك أو حديث عن رسولك أن كذا وكذا مما دلالته عامة فيكون له حجة عند الله سبحانه وتعالى. هذا هو الأقرب في هذه المسألة والله تعالى أعلم.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

والعبد يدخل في الخطاب للأمة والمؤمنين؛ لأنه منهم.

هنا مسألة ثالثة تتعلق بمسائل العموم وهي: هل العبد يعني الرقيق يدخل في الخطابات العامة كالتي يخاطب بها المؤمنون: ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ أو التي تتعلق بالأمة: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾[آل عمران:١١٠] أو حتى التي تتعلق بالناس: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾[النساء:١]، وأمثال ذلك أم لا؟ أولاً: المراد بالعبد يعني الرقيق يعني من وقع عليه الرِّق، والرِّق: نقصٌ حكميٌ سببه الكفر.

وهاهنا وقفة في مسألة الرِّق في الإسلام فإن أعداء الله في هذا العصر يطعنون في الإسلام لأجل مسألة الرِّق وأن الإسلام ظلم الحق الإنساني، وأنه ما أعطى الناس حقوقهم حيث استرقهم، وهذا في الحقيقة حكمٌ جائر على الإسلام ولا يقوله من عرف حقيقة حال الرِّق أولاً، وتشريع الإسلام في الرِّق ثانياً.

أولاً: ينبغي أن نعلم أن الرِّق ليس وليد الإسلام، يعني ليس الإسلام هو الذي أتى بالرق إنما الرِّق كان نظاماً سائداً قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم جاءت الأحكام الشرعية العادلة التي نظمت هذا الأمر بما يعود بالخير والنفع على الرقيق وعلى سيده، وعلى المجتمع.

وأمرٌ ثانٍ ينبغي أن تلاحظه: أنك لو تأملت في أحكام الشريعة لوجدت أن الشريعة تتشوف إلى العتق، يعني إلى إزالة هذا الرِّق عن الناس مهما أمكن، ولذلك نجد في عددٍ كبيرٍ من الكفارات أن الرِّق خصلة من خصالها حتى في أسهل المسائل وأكثرها وقوعاً ككفارة اليمين، الناس يحلفون كثيراً، ويحنثون كثيراً، فقالت الشريعة: من ضمن خصال الكفارة عتق رقبة، وهذا تشوف من الشريعة إلى إزالة الرِّق مهما أمكن.

ثم إنه يقال: إن هذا النقص الحكمي الذي تعلق بهذا الرقيق إنما كان بخطأ من الرقيق

نفسه وإلا كان أمره بيده وكان يستطيع ألا يكون رقيقاً وذلك بأن يدخل في الإسلام، أو أن يقبل بالجزية، فلما لم يقبل ذلك ورفع السيف في وجه الإسلام كان الرِّق عقوبة عليه، بل كان في هذا منفعةً له فبدل أن يقتل يعيش ويحيى، ويكون تحت يد المسلمين، هذا أولاً.

وثانياً: الرِّق نظر إليه الإسلام إلى أنه وسيلة لتحقيق مصالح كثيرة:

أولاً: إلى تحقيق مصلحة شرعية دينية تتعلق بهذا الرقيق فإنه لما يصبح خادماً للمسلمين ويعيش بينهم ويرى الإسلام وأخلاقه وعدله وجماله، فإن هذا يدعوه إلى الدخول في الإسلام وكثيرٌ من الرقيق أسلموا لما عاشوا بين ظهراني المسلمين، أسلموا وتأثروا بهذا الدين العظيم، فكان هذا الرِّق سبباً في إعتاقهم من عذاب الله الأليم، والنار المؤبدة -عافاني الله وإياكم من ذلك-.

وأمرٌ آخر: وهو أن الإسلام دين واقعي، فالله جل وعلا جعل الخلق بعضهم يحتاج بعضاً وبعضهم يخدم بعضاً: ﴿**لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا**﴾[الزخرف:٣٢] فالله جل وعلا من حكمته جعل حياة الناس في هذه الأرض لا تستقيم إلا بوجود من يخدم ومن يُخدم ومن يبيع ومن يشتري ومن ينفق، ومن ينفق عليه وهكذا، فالناس في الماضي وفي الحاضر يحتاجون إلى الخدمة، ولذلك في كل الدنيا يوجد هناك عمّال ويوجد هناك خدم، ويوجد هناك خادمات، فكان الرِّق حلاً لهذه المسألة بحلٍ صحيح، يكون فيه حفظٌ لحقوق الأطراف جميعاً وتحصيل للمصلحة كاملة.

أضف إلى هذا أن الرقيق قد حُفظ حقه في الشريعة كاملاً، ولذلك هو في الإسلام مكفولٌ من سيده، فطعامه وشرابه وكسوته على سيده، التأمين الصحي على سيده ، لا ينفق على نفسه ولا درهماً واحداً كل ذلك على سيده وبالتالي فإن حقه محفوظ .

ولو تأملت يا رعاك الله إلى الحق العظيم الذي كفلته الشريعة للرقيق لوجدت البون الشاسع بين عدل الإسلام وجور غيره من الأنظمة الفاسدة ، يا ليت أن أحكام الرِّق تُطبق

على كثير من الأنظمة الجائرة في حق العمال في بعض دول الكفر التي تتشدق بأنها تحافظ على حقوق الإنسان، خذ مثلاً واحداً ، ثبت في البخاري وغيره من حديث أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إخوانكم خَوَلُكُم**» يعني هم الذين يتخولون أموركم ويحفظون ويقومون على شؤونها «**جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس ولا يكلفه ما لا يطيق، فإن كلفه فليعنه**» تأمل في هذا الحديث فقط:

أولاً: الشريعة تقول: هذا الرقيق أخٌ لك يا أيها السيد ، نصٌ صريح، أهذا يفعله أصحاب الشركات مع العمال الذين يسخرونهم لخدمتهم: «**إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل**» عليه بلفظ الأمر كما في هذا الحديث أن يطعمه مما يأكل، ومن الذي يفعل هذا من أولئك الذين يتشدقون بحقوق الإنسان؟ وعليه أن يكسوه ويلبسه مما يلبس، انظر إلى هذا التعامل العجيب وهذا العدل العجيب تلبسه من الشيء الذي تلبسه.

أضف إلى هذا أمراً رابعاً: عليك أن تتقي الله عز وجل فيه، ولا يجوز لك أن تكلفه ما لا يطيق، إنما تعامله معاملةً فيها رحمة لا يجوز تكليفه فيما لا يطيق.

وأمرٌ خامس: أنك إذا كلفته بشيء فيه شيء من المشقة عليه فعليك أن تعينه، عليك أن تمد يدك معه وأن تساعده ، انظر إلى هذا التعامل الراقي مع الرقيق الذي فقده كثير من الأحرار في كثير من البلدان التي تتشدق بحقوق الإنسان، وترفع عقيرتها بالطعن في الإسلام.

ثم إنه يقال: إن من أراد أن يحكم على الرِّق في الإسلام فعليه أن يستعرض حال الموالي في الإسلام، وكيف كان أمرهم وكيف كان شأنهم، وكيف كانت حالهم، وكيف أنهم ترقوا إلى أعلى المناصب حتى إنه في باب العلم الذي نبحث فيه كان سادة العلم وسادة العلماء في

كثير من الأعصار والبلدان موالي رقيق ، إما أنهم تحرروا أو لا يزالون تحت رق العبودية، ألا نعلم نافعاً مولى ابن عمر ومن هو في العلم، سالم مولى أبي حذيفة، عكرمة مولى ابن عباس، عطاء سلسلة طويلة من الموالي الذين كان الملوك والسلاطين تلاميذاً يطلبون العلم عند أقدامهم، رفعهم الله سبحانه وتعالى، وهذا دليل على أنهم عوملوا معاملةً عظيمة ، معاملة إسلامية هي أرفع وأرقى أنواع التعامل الذي يحصله الإنسان.

أما من الناحية الشرعية: فإنه مسلم ، له من الأحكام ما للمسلم ، وعليه من الأحكام ماعلى المسلم ،إلا في استثناءات معينة يقتضيها الحال، ولذلك انظر إلى هذه المسألة التي بين أيدينا: العبد يدخل في الخطاب للأمة والمؤمنين لأنه منهم هو مسلم، فعليه أن يعمل الصالحات وأن يجتنب السيئات، بل إنه يخفف عنه لما كان عنده بعض النقص خُفف عنه في بعض الأحكام الشرعية رحمةً من الله سبحانه وتعالى به، بل إن جزاءه عند الله عز وجل ربما يكون أرفع من كثير من الأحرار، حتى إنه إذا قام بحق الله عليه وبحق سيده عليه يؤتى أجره يوم القيامة مرتين، أرأيت هذه الأفضال التي تفضل الله سبحانه وتعالى بها على هذا الرقيق.

على كل حال: هذا الموضوع موضوعٌ يحتاج إلى بسط، ويحتاج إلى كلام أوسع، لكنها إشارة دعا إليها وصولنا إلى هذه المسألة الأصولية.

والمشكل هو أن كثيراً من الناس يتكلمون في هذا الموضوع في هذا العصر الذي غاب فيه وجود هذا النوع من التعامل بين الناس، يعني : وعى كثيرٌ من الناس في هذا العصر وهم لا يعرفون وجود هذا الأسلوب في التعامل بين الناس وهو وجود الرقيق ووجود من يملكهم، ولذلك فإنهم يتكلمون عن شيء لا يستوعبونه، وربما تكون الصورة مغلوطة في أذهانهم، وإنما على الإنسان قبل أن يحكم كما ذكرت لك أن ينعم النظر في هذا الموضوع فينظر في أحكام الشريعة وفي واقع التعامل مع هذه الفئة من الناس، ثم بعد ذلك سيخرج

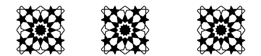
بالتأكيد بصورة صحيحة.

قال رحمه الله : **(والعبد يدخل في الخطاب للأمة والمؤمنين والناس والمكلفين لأنه منهم)** يعني هذا هو الدليل ، ألا يدخل في قول الله جل وعلا: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾[المائدة:١٠٦] ؟ ألا يدخل في قول الله عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾[النساء:١] ؟ يدخل، وبالتالي فإنه تتناول الأحكام الشرعية كافة، إلا ما استثناه الدليل كالحج مثلاً لأن الحج يحتاج إلى نفقة، وهو لا يملك فماله لسيده، فإن أذن له سيده ومكنه من الحج وأعطاه ما يحج به فإنه يحج.

أيضاً الجهاد في كونه مشتغلاً بسيده وبخدمته فإنه لا يلزمه أو لا يجب عليه الجهاد في سبيل الله، إذن هناك أحكام مخصوصة قام الدليل على استثنائه من ذلك.

بعض الأصوليين وهم بعض المالكية والشافعية قالوا: الأصل أن هذا الخطاب لا يتناوله إلا بدليل عكسوا القضية الأصل أن الخطابات العامة لا تتناوله إلا بدليل فإن دل الدليل على دخوله في العموم كالأمر بالصلاة والصوم ونحو ذلك فإنه يدخل وإلا فإنه لا يدخل يعني جعلوا الأصل عدم الدخول وذلك كأنه راجع إلى أنهم رأوا كثرة أو وجود جملة من المستثنيات كالحج والجهاد والجمعة على قول كثير من أهل العلم والإرث وما إلى ذلك فكأنهم رأوا أن لوجود المستثنيات فإنه لا يدخل إلا إذا دل الدليل على دخوله، والصواب: هو قول الجمهور وهو ما ذكره المؤلف هاهنا ولم يذكر غيره، وذلك أن الذي لا شك فيه أن الأحكام الذي يدخل فيها من هذه الخطابات العامة أكثر من الأحكام التي لا يدخل فيها.

والله عز وجل أعلم.



قال رحمه الله:

والإناث في:

-الجمع بالواو والنون.

ومثل: كلوا واشربوا.

عند القاضي وبعض الحنفية وابن داود؛ لغلبة المذكر.

واختار أبو الخطاب والأكثرون عدم دخولهن.

ذكر رحمه الله مسألة دخول الإناث في خطاب المؤمنين فقال: **(والإناثُ)** - يعني: يدخلن - في الجمع بالواو والنون.

حكم النساء في الدخول في الخطابات العامة في الشريعة: فيه طرفان ووسط:

طرفٌ حَصَلَ الاتفاق على دخولهن فيه: وهو الخطاب: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾**[النساء:١٧٠] فالخطاب بـ**﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾** والإنسان إذا أريد به الجنس وما جرى مجرى ذلك فقد اتفق العلماء على دخول النساء في هذا الخطاب، ونقلو أيضاً الاتفاق على دخولهن في **(مَنْ)** الشرطية وما جرى مجراها، والحق أنَّ الخلاف في ذلك واقع: فبعض الحنفية خالفوا في ذلك ، ولكنَّ الجماهير على دخولهن في هذا الخطاب، وهو الصحيح بلا شك، وذلك لثبوت الأدلة على هذا ومن ذلك: قوله تعالى: **﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾**[الأحزاب:٣١]، ويدل على هذا أيضاً: أنَّ هذا ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم فإنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لما قال: **«من جر ثوبه من الخيلاء لم ينظر الله تعالى إليه يوم القيامة»** أو كما قال صلى الله عليه وسلم ، عند ذلك سألته أم سلمةَ رضي الله عنه فقالت: **«ماذا تصنع النساء بذيولهن؟ فقال صلى الله عليه وسلم: يرخين شبراً، ثم قال: يرخين ذراعاً»** الشاهد: أنها لما فهِمت دخول النساء في هذا الخطاب سألت، والخطاب كان فيه **(مَنْ)** الشرطية فدل هذا على أن هذا القول الذي ذكرته مرجوح، وأن الصواب مع قول الجماهير.

الطرف الثاني: متفقٌ على عدم دخولهنَّ فيه، وهو الخطاب للرجال أو الذكور ، يعني الخطاب الذي جاءت فيه كلمة **(رجال)** أو كلمة **(الذكور)** فإن النساء لا يدخلن فيه بالاتفاق، فقول النبي صلى الله عليه وسلم في شأن الحرير والذهب: «**هذان حرام على ذكور أمتي**» لا يدخل فيه بالاتفاق النساء.

كذلك ما جاء من الأدلة في شأن الرجال: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصيبٌ**﴾[النساء:٧] وعَقّبَ بعده بقوله: ﴿**وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ**﴾[النساء:٧] فدل هذا على أن الرجال لا يدخلوا في الخطاب الموجه إليهم النساءُ.

أما الوسط بين هذين فهو محل الخلاف وهو الذي أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى ، وذكر فيه الخلاف ، وهو أن الخطاب الذي تضمن لفظاً فيه جمع المذكر السالم أو فيه ضمائر الرجال الذكور ، كالواو في نحو قوله تعالى: ﴿ **وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ**﴾[الأعراف:٣١] هل يدخل النساء فيه أم لا؟ هذا ما حكى فيه المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف وذكر أنه على قولين:

قال رحمه الله: **(والإناث في الجمع بالواو والنون ومثل: كلوا واشربوا عند القاضي)** يعني أبا يعلى **(وبعض الحنفية)** الواقع أن هذا القول هو قول أكثر الحنابلة وهو قول بعض الحنفية وكذلك قول بعض المالكية، وكذلك قول بعض الشافعية.

قال: **(و ابن داود)** يعني: الظاهري، وكذلك قول ابن حزم كما نص عليه في كتابه ((الإحكام)).

قال: **(لغلبة المذكر)** واختار أبو الخطاب من الحنابلة وغيره أيضاً من الحنابلة كالطوفي **(والأكثرون عدم دخلوهن)** وهذا ما ذهب إليه أيضاً بعض الحنفية وبعض المالكية ورجحه بعض محققيهم كالباجي والقرافي وكذلك أكثر الشافعية ذهبوا إلى عدم دخولهن في هذا الخطاب إلا بدليلٍ منفصل، فإذا جاء دليل منفصل دل على الدخول دخلن، وإلا الأصل : فإن هذا الخطاب لا يتناولهن.

والصواب هو الأول: أنَّ هذا الخطاب يدخل فيه النساء، والدليل على ذلك: أن الشرع قد دل بعضُ أدلته على دخولهن فيه، ومن ذلك ما ثبت في ((صحيح مسلم)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**سبق المفردون، قالوا: ومن المفردون يا رسول الله؟ قال: الذاكرون الله كثيراً والذاكرات**» فكون النبي صلى الله عليه وسلم يذكر في تفسير المفردين وهو جمع مذكر سالم الذاكرات وهن النساء مع الرجال دليل على أنهن يدخلن في خطاب جماعة الذكور، وهذا أيضاً قد جاء في كثير من الأدلة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً**﴾[البقرة:٣٨] فباتفاق العلماء حواء عليها السلام داخلة في هذا الخطاب، ومع ذلك كان الخطاب بهذا الضمير المختص بجماعة الذكور.

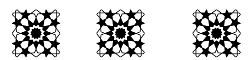
وقل مثل هذا في أدلةٍ أخرى : ﴿**إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِين**﴾[يوسف:٢٩] تلاحظُ أنَّ الأنثى قد دخلت في هذا الخطاب: ﴿**وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِين**﴾[التحريم:١٢] وقس على هذا أدلة كثيرة، هذا من جهة دليل الشرع.

ومن جهة اللغة فإنَّ عادة العرب في مجاري كلامهم أنه متى اجتمع الذكور والإناث خوطب الجميع بخطاب الذكور تغليباً للذكور، فمثلاً: إذا كن نساء فقط والخطاب موجه إليهن فإنه يقال لهن مثلاً: **(ادخلن)** لكن إذا كان الذين بالباب رجالٌ ونساء فماذا يقال؟ **(ادخلوا)** فيعد من عِيِّ الكلام أن يقال: ادخلوا وادخلن، فادخلوا يكفي في خطابهن، فدل هذا على أن النساء إذا اجتمعن مع الرجال فإن الخطاب يتناولهن، واستقراء الشريعة يدل على ذلك ، يدل على أن عامة الخطابات الواردة إنما كانت باللفظ الذي يختص بالذكور ويدخل النساء في ذلك تغليباً، فالله جل وعلا لما قال مثلاً: ﴿**هُدًى لِّلْمُتَّقِين**﴾[البقرة:٢]، ﴿**وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِين**﴾[البقرة:٢٢٣]، ﴿**وَبَشِّرِ الصَّابِرِين**﴾[البقرة:١٥٥] أيقول أحدٌ: إن النساء لا يدخلن في هذا الخطاب؟ لا يقال ذلك ألبتة، فدل هذا على أنَّ العرف الشرعي قد دل على أن النساء يدخلن في الخطاب الموجه للذكور إلا إذا ثبت دليل على خروجهن من هذا

الخطاب.

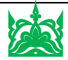
قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«كنتم نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»** ما رأيكم؟ بناءً على ما قررنا ، هل النساء يدخلن في هذا الخطاب؟ لو لم يأت في النصوص إلا هذا الدليل لقلنا: إن النساء يدخلن في هذا الخطاب لكن الواقع أن النبي صلى الله عليه وسلم كما قال هذا الحديث قال: **«لعن الله زُوَّارات القبور»** ونلاحظ هاهنا أنهن بناء على القاعدة السابقة دخلن في الخطاب العام، لكن جاء في حقهن نهيٌ خاص ، سيأتي معنا قريباً إن شاء الله أن الخاص مقدم على العام، وسيأتي بيان وجه ذلك إن شاء الله.

إذن هذا مثال لخروج النساء من هذا الخطاب لوجود دليلٍ خاص يتعلق بهن، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وقول الصحابي: (نهى عن المزابنة) و(قضى بالشفعة) عام.

هذه مسألةٌ ثانية من مسائل العموم وهي المعروفة عند الأصوليين بحكاية الصحابي فعلَ النبي صلى الله عليه وسلم الذي ظاهره العموم ، هل يفيد هذا العموم أم لا؟ قال المؤلف رحمه الله: **(وقول الصحابي: نهى -يعني النبي ﷺ- عن المزابنة)** هذا الحديث يحدث فيه ابن عمر رضي الله عنهما كما في الصحيحين قال: **«نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المزابنة»** المزابنة: بيع التمر أو الرطب على رؤوس النخل بتمرٍ مجدودٍ مِثْلِهِ خَرْصاً ، هذا نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم.

كذلك العنب في شجره بزبيب نحوه خرصاً، فهل هذا له دلالة العموم يعني يأخذ حكم العام؟ حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن المزابنة وهذا لفظٌ يعم كل صور المزابنة من كل أحد في كل زمان، هل هو كذلك أو أنه فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم أو حصل منه أن نهى مرة فظن الصحابي أن هذا عام فحكاه بهذا اللفظ ؟

قال: **(وقضى بالشفعة)** كذلك في حديث جابر وغيره كما في الصحيحين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة، والشفعة: استحقاق الشريك حصة شريكه ممن باعها إليه، يعني إذا كان اثنان شركاء في عقار فباع أحد الشريكين نصيبه من آخر، فإنه يحق لشريكه أن ينتزع ذلك بثمنه الذي استقر العقد عليه، فكون النبي صلى الله عليه وسلم حكم بالشفعة وهذا الذي أدركه ولاحظه صحابي فحكاه لنا بهذا اللفظ الذي يفيد العموم **«قضى بالشفعة»** هل هذا يفيد العموم أم لا؟ المؤلف رحمه الله يقول: هذا عام، وبالتالي هذا الذي اختاره المؤلف رحمه الله لكنه على خلاف عادته لم يذكر الخلاف في هذه المسألة، والواقع أن المسألة فيها خلاف بين الأصوليين أكثرُ العلماء على أن حكاية الصحابي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ يفيد العموم أن هذا اللفظ عام، وأمثلته في الأحاديث كثيرة : كما جاء من

حديث ابن عباس وكذلك من حديث أبي هريرة: «**قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين**» أو «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغرر»، وأمثلة هذا كثيرة ، أكثرُ العلماء على أنَّ هذا اللفظ يفيد العموم، ويدل على ذلك إجماع الصحابة والتابعين وأتباعهم على الاستدلال بمثل هذه الأحاديث التي يحكي فيها الصحابي فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الوقائع التي تمر بهم، وهذا يدل دون ريب على أنهم عاملوا هذه الحكايات من الصحابة معاملة اللفظ العام، وبالتالي فإنَّ هذا هو القول الصحيح.

أما المخالفون فإنهم ذكروا عدة أدلة رأوا أنها تدل على أن هذا اللفظ لا يفيد العموم:

من ذلك قولهم: إن الصحابي يُحتمل أنه وَهِمَ ففهِمَ فعل النبي صلى الله عليه وسلم الخاص فجعله عاماً، يعني رأى أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم في قضية عين في الشفعة فظن أن هذا حكم عام وربما كان هذا حكماً خاصاً لهذا الإنسان، أو أنه مثلاً رأى النبي صلى الله عليه وسلم ينهى إنساناً عن المزابنة والحكم مختصٌ به لحالةٍ تَكْتَنِفُ ذلك فظنه عاماً وذكر هذا اللفظ العام، وبالتالي فوجود هذا الاحتمال لا يمكن أن نجعل هذا الدليل عاماً.

قالوا: والحجة في لفظ المحكي وليس الحاكي، يعني: لفظ الصحابي الذي حكى لنا هذا ليس حجة ، إنما الحجة في المحكي وهو المضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والمضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم فعل، والفعل لا عموم له ، هو فعل مرة صلى الله عليه وسلم ذلك، فمن أين لنا أن نجعل هذا حجة وأنتم جعلتم الحجة إنما هي في لفظ الحاكي، ولاشك أن هذا الذي ذكروه ضعيف لا وجه له، وذلك أن الصحابي عدلٌ مُدركٌ لدلالات الألفاظ عليمٌ بالواقع الذي يُحدّث فيه، فإذا كان حدثنا بلفظٍ عام عن قضيةٍ لا تفيد العموم فإن هذا يكون منه تلبيساً ، والصحابي لا شك أنه ينزه عن ذلك، فالاحتمال الذي ذُكِرَ احتمال عقلي لكن واقع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يرده، فعند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الفقه وعندهم من التقوى والورع ما يجعلهم يتحرّزون ولا

يجازفون فلا يمكن أن يجعلوا قضية عين خاصة قضية عامة هذا لا يمكن أن يكون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فإن هذا الذي ذكروه قول غير صحيح.

بعض أهل العلم رأى أن يتوسط فأتى بقولٍ ثالث : وهو أن الفعل المحكي إن اقترن بـ**«أن»** أفاد العموم، وإن لا لم يفد العموم فقالوا مثلاً في حديث: **«قضى النبي صلى الله عليه وسلم أنَّ الخراج بالضمان»** فوجود **«أن»** هاهنا هي التي أفادت هذا اللفظ العموم، وأما مثل: **«نهى عن الغرر»** وأمثال ذلك لا يفيد العموم، ولكن هذا التفريق لا وجه له، والصواب الذي لا شك فيه هو القول الأول.

وثمرة الخلاف: إن تأملتها يا رعاك الله وجدتها شيئاً لا يكاد يذكر، بل ربما نقول: إنه لا ثمرة للخلاف في هذه المسألة ، وجه ذلك: أن الجمهور يقولون: إن الحوادث التي تقع بعدما حكم النبي صلى الله عليه وسلم داخلةٌ في هذا اللفظ الذي حكاه الصحابي وبالتالي فإنّ فِعْلَ النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحادثة بيان منه لحكم الحادثة ونظائرها، وأما على القول الثاني: فإنهم يُدْخِلون الحوادث التي تكون من بعد في هذا الحكم بطريق القياس الشرعي فيقولون: هذه الحادثة مثل تلك فنقيس هذه على تلك، والنتيجة في الحقيقة واحدة أنهم أخذوا بهذا الحكم إما بجعله داخلاً في عموم حديث الصحابي، وإما من طريق القياس الشرعي ، فكانت النتيجة أنها وهذا من كلا الفريقين قد حكما بالنهي عن المزابنة أو قضى بالشاهد واليمين، أو إلى غير ذلك، فالحقيقة ثمرة الخلاف ربما لا تكون بذلك الظهور والله عز وجل أعلم.



قال رحمه الله:

والمعتبر اللفظ: فيعم وإن اختص السبب.

وقال مالك وبعض الشافعية: يختص بسببه.

هذه مسألة مهمة وهي من المسائل المشهورة في باب العموم وهي: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

والمؤلف رحمه الله ذكر فيها قولين:

الأول: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

والثاني: أن العبرة بخصوص السبب وبالتالي فيحمل النص عليه.

وثمة قول ثالث: وهو القول بالتوقف نظراً لأن هذا مجملٌ محتَمِل، الأمر في هذا يحتمل أن يكون المراد عاماً أو أن المراد خصوص السبب الذي ورد عليه النص، ولكنَّ المشهور عند العلماء هو ما ذكر المؤلف -رحمه الله من هذين القولين.

قال رحمه الله : **(والمعتبر اللفظ فيعم وإن اختص السبب)** يعني وإن كان سبب اللفظ خاصاً، **(وقال مالكٌ وبعض الشافعية يختص لسببه)**.

القول الأول: هو قول كثير من العلماء وهو المذهب الذي عليه أكثر الحنابلة.

والقول الثاني: هو الذي ذكر المؤلف أنه قول مالك، وإن كان مالك رحمه الله له رواية أخرى بأن العموم هو المقدم أو هو المفهوم من هذا النص، وبعضهم يحكي القولين، وبعضهم يحكي له هذا القول وبعضهم يحكي له هذا القول، وهذا الذي ذكره المؤلف عن مالك حكاه غير واحد منهم الباجي في ((إحكام الفصول)) وغيره، وبعض الشافعية ذهب إلى هذا كالمزني والقفال، وغيرهما.

ومحل البحث في هذه المسألة ينبغي أن تتنبه له: هو فيما إذا لم يقترن باللفظ ما يدل على إرادة العموم أو إرادة الخصوص، فإن اقترنا أو قام الدليل على إرادة العموم أو الخصوص

خرجت المسألة عن كون العبرة فيها هل هو عموم اللفظ أو خصوص السبب، مثال ذلك: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[الأحزاب:٥٠] هذا الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم: ﴿**إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ**﴾[الأحزاب:٥٠] إلى آخره.

والقاعدة: أن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم يعم أمته، لكن اقترن هاهنا بهذا اللفظ بهذا الجزء من الآية ما يدل على خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم فخرج هذا الجزء عن أن يكون عاماً.

وهذا الموضوع ينبغي أن يلاحظه طالب العلم بشيء من الدقة وأن يفرق بين الفروق الدقيقة فيه ، فإن أخذ الموضوع بإجمال أو عدم تدقيق ربما يوقع في الخطأ، وهذا ما ينبغي أن يتنبه إليه طالب العلم، خذ مثلاً على ذلك: ثبت في ((الصحيح)) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في سفر فرأى ازدحاماً فعلم أنه صحابي يظلله إخوانه لأنه كان صائماً فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**ليس من البر الصيام في السفر**» هل هذا الحديث مأخوذ على عمومه أو أنه يلاحظ فيه السبب؟

الذي يظهر - والله أعلم- أن الناظر في مجموع الأدلة يدل على أن السبب ملاحظ في هذا الحديث ، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت عنه أنه صام في السفر والنبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل إلا البر، ولا يمكن أن يقال: إنه يفعل غيره، فدل هذا على أن الأدلة والقرائن المتصلة باللفظ أو المنفصلة عنه ينبغي أن يلاحظها طالب العلم عند النظر في هذا الموضوع.

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ذكر في تحرير محل النزاع في هذه المسألة أن البحث فيها ليس في عين السبب، وإنما في نوع السبب، تنبه إلى الفرق يقول: لا أحد من العلماء يقول: إن العبرة بعين السبب، إنما الخلاف في : هل العبرة بنوع السبب أم لا؟ مثال ذلك:

حينما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بئر بُضاعة وهي بئرٌ يلقى فيها النتن والجيف وما إلى ذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم عندئذٍ: **«الماء طَهور لا ينجسه شيء»** لما نأتي على تطبيق هذه القاعدة في هذه المسألة وفي هذا الحديث: لا أحد يقول - هكذا يرى شيخ الإسلام-: إن هذا الحديث مختصٌ ببئر بضاعة فحسب، وبالتالي فإنه يَحْمِلُ هذا الحديث عليه لا غير، إنما يرى -رحمه الله- أن الخلاف في هذه المسألة الأصولية هل نحمل هذا الحديث على خصوص السبب من جهة النوع يعني الحديث يختص بالآبار فكل بئرٍ ليس لها هذا الحكم إلا بئر بضاعة أو يعم هذا وغيره ؟ فنطبق هذا الحديث حتى في البرك والمسابح وما إلى ذلك، هذا هو محل الخلاف.

في قصة بريرة مثلاً حينما شرط أهلها الولاء قال النبي صلى الله عليه وسلم: **«الولاء لمن أعتق»** وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بحكمٍ عام: **«ما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»** فهل هذا مخصوص يعني إذا جئنا نطبق القاعدة: هل هذا الحديث مخصوص بشأن بريرة، أو أن المقصود أن ما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله يعني الشروط الباطلة في شأن العتق أو في شأن اشتراط الولاء في العتق فحسب، يعني أنه يختص بالنوع وليس المراد أنه يختص بالعين، أو أنه عام ، كل شرطٍ مخالف لكتاب الله عز وجل سواء تعلق بموضوع العتق أو تعلق بموضوع البيع أو الإجارة أو النكاح وغير ذلك فهو باطل، هذا هو محل البحث الذي رآه شيخ الإسلام رحمه الله وعامة أهل العلم لا يفرقون هذا التفريق لكن الواقع العملي في تطبيقات العلماء الفقهية تدل على أن كلام شيخ الإسلام رحمه الله وجيه.

على كل حال: الصحيح الذي لا شك فيه والله تعالى أعلم: **أن اللفظ إذا جاء على سبب فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك**، ويشهد على صحة هذا جملة من الأدلة:

أولاً: ما ثبت في ((الصحيحين)) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله: فأنزل الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[هود:١١٤] فقال الرجل: ألي هذه خاصة؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**بل لمن عمل بها من أمتي**». وفي رواية عند ((مسلم)): «**بل للناس كافة**» فهذا نصٌ في أن اللفظ العام لا يُحمل على خصوص السبب، بل هو عام، وبالتالي ليس لأحدٍ أن يحمله على هذا السبب الخاص فيقول: إنه مختص بهذا الصحابي فقط، وهذه الآية تتعلق به، وقس على هذا كثيراً من الأمثلة كما ثبت أيضاً من حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم القمل يتساقطُ من رأسه ووجه فالنبي صلى الله عليه وسلم أشفق عليه وقال: «**ما أظن أنه بلغ الأمر بك ما أرى**» عند ذلك أنزل الله سبحانه وتعالى قوله: ﴿**فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[البقرة:١٩٦] فكان كعبٌ رضي الله عنه يقول: «**نزلت هذه فيّ خاصة وهي لكم عامة**» هكذا كان يقول كعبٌ رضي الله عنه.

فالذي يظهر والله تعالى أعلم: أن مثل هذه الألفاظ التي تأتي على أسبابٍ خاصة: العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ولو تأملت لوجدت كثيراً من الأحكام الشرعية إنما ثبتت بأسباب يعني حوادث إما أن تكون هذه الأسباب طلبية كما يقول شيخ الإسلام أو غير طلبية، يعني أن يكون السبب سؤال وجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو ربما لا يكون سؤالاً، إنما حدثت واقعة، فجاء اللفظ من كلام النبي صلى الله عليه وسلم أو نزل الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في شأنها، وبالتالي فلا يمكن أن يقال: إن هذه النصوص تحمل على خصوص سببها، لا يمكن أن نقول: إن آية اللعان خاصة بهلال بن أمية فحسب، ولا يمكن أن نقول: إن آية الظهار خاصة بأوس بن الصامت رضي الله عنه، ولا يمكن أن نقول: إن قوله صلى الله عليه وسلم: «**الولد للفراش وللعاهر الحَجَر**» أنه خاصٌ بابن وليدة زمعة لا يمكن أن يقال هذا

ولا يقول هذا فقيه، فبالتالي فالصواب الذي لا شك فيه هو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

أضف إلى هذا دليلاً مهماً وهو: كون الشارع يَعْدِلُ عن اللفظ الخاص المسؤول عنه إلى لفظٍ عام دليل على إرادة العموم، يعني كون النبي صلى الله عليه وسلم يُسأل عن شيء معين؛ كبئر بضاعة مثلاً فلا يجيب عن بئر بضاعة فيقول: **«ماؤها طَهور»** إنما يأتي بلفظ عام فيقول: **«الماء»** وقلنا المفرد المحلى بـ(أل) يعم قال: **«الماء طَهور لا ينجسه شيء»** عدول النبي صلى الله عليه وسلم عن الإجابة الخاصة إلى لفظٍ عام دليل على إرادة العموم يعني كأن النبي صلى الله عليه وسلم يريد أن يذكر لنا القاعدة الشرعية في هذه الصورة وأمثالها فالحكم الشرعي في كل ما يتناوله اللفظ من هذه الصورة وغيرها مما يماثلها هو: كذا وكذا، فهذا العدول عن الحكم في مسألة خاصة إلى لفظ عام لا شك أنه دليل على إرادة العموم.

وأضف إلى هذا أيضاً إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباعهم حيث إنهم كانوا يستدلون بالأحاديث والآيات الواردة على أسباب خاصة في كل الحوادث التي تتجدد لهم ولم يقفوا عند السبب الخاص ويقولون: لا يتعداه فكلما مرت بهم حادثة لعان ذكروا حديث هلال، وكلما مرت بهم قضية فيها فراش أو فيها إيلاج في غير الفراش فإنهم يستدلون بحديث ابن وليدة زمعة وهكذا، فهذا إجماع من السلف على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكن لنا في آخر هذه المسألة وقفة عند ثمرة الخلاف في هذه المسألة.

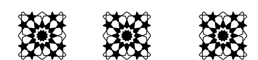
الذي يظهر والله تعالى أعلم: أن ثمرة الخلاف ليست بتلك الواضحة فالأمر فيها كالأمر في المسألة السابقة، فإن أصحاب القول الأول يُدْخِلون ما سوى الصورة الخاصة في هذا اللفظ العام بدلالة النص يعني النص قد دل على هذه الصور.

وأصحاب القول الثاني: يدخلون الصور الأخرى أيضاً ولكن من طريق القياس،

فبالتالي الكل متفق على الأخذ بهذا الدليل، سواء من جهة الأخذ بعموم اللفظ يعني بجعل الصور التي سوى الدليل الخاص أو سوى السبب الخاص أنها داخلة في عموم اللفظ ويدل عليها النص أو أنها كانت من طريق القياس فالنتيجة أن الجميع قد أخذ بهذا اللفظ وبالتالي فهذه المسألة من المسائل التي تُعْلَمُ ويتنبه لها لكن من جهة الثمرة الخلافية فالأمر ليس فيه كبير شيء.

والخلاصة: **أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك.**

والله جل وعلا أعلم.



قال رحمه الله:

فإن تعارض عمومان [٣١]:
وأمكن الجمع بتقديم الأخص أو تأويل المحتمل: فهو أولى من إلغائهما.
وإلا فأحدهما ناسخ إن علم تأخره.
وإلا تساقطا.

فقد ذكر المؤلف رحمه الله في هذا الموضع من رسالته **مسألة تعارض عمومين**، وموضوع التعارض والترجيح من المباحث المهمة في علم أصول الفقه، وقبل شرح ما ذكر المؤلف رحمه الله يحسن التنبيه على أنه لا يمكن أن يقع شيء من التعارض بين دليلين شرعيين ألبتة، هذا مما ينبغي أن يعتقده كل مسلم، وليت أن المؤلف رحمه الله قال: (فإن تعارض عمومان ظاهراً) يعني فيما يظهر للناظر في الدليل قد يظهر له شيء من التعارض بينه وبين غيره، أما في حقيقة الحال: فلا يمكن ألبتة أن يكون ثمة تعارضٌ بين دليلين، بين آية وآية، أو حديث وحديث، أو حديث وآية، هذا أمرٌ مستحيل قال جل وعلا: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢]، لكنَّه لما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تنافر ولا تناقض، قال جل وعلا: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾[الزمر: ٢٣] يعني: يشبه بعضه بعضاً، ويُصدِّقُ بعضه بعضاً.

إذن التعارض الذي يكون والذي يبحثه العلماء إنَّما هو التعارض في نظر العالم أو طالب العلم الذي يبحث وينظر في الأدلة، وبالتالي فإنَّنا نعبر فنقول: فإن تعارض دليلان أو عمومان ظاهراً.

---

[٣١] وليت أن المؤلف –رحمه الله– قال: (**فإن تعارض عموماً** ظاهرا) يعني فيما يظهر للناظر في الدليل قد يظهر له شيء من التعارض بينه وبين غيره أما في حقيقة الحال: فلا يمكن البتة أن يكون ثمة تعارضٌ بين دليلين، بين آية وآية، أو حديث وحديث، أو حديث وآية، هذا أمرٌ مستحيل .

إذن التعارض ليس راجعاً إلى الأدلة من حيث هي ، إنما راجع إلى نظر الناظر وهذا يكون إمَّا؛ لنقصٍ في العلم أو قصورٍ في الفهم، ولذلك كلما قوي علم الإنسان وارتفع كعبه في العلم كلما قلَّت الأمور التي يظهر له فيها التعارض.

فالبحث هنا ليس في التعارض ومباحثه فإنَّ هذا مما خص له المؤلف رحمه الله موضعاً في آخر رسالته: إنما الكلام هنا عن تعارض خاص وهو التعارض الذي يظهر بين عمومين: كيف يصنع طالب العلم أو العالم إن بدا له أن تعارضاً واقعٌ بين دليلين عامين:

قال رحمه الله: **(فإن تعارض عمومان وأمكن الجمع بتقديم الأخص أو تأويل المحتَمِل فهو أولى من إلغائهما وإلا فأحدهما ناسخٌ إن عُلم تأخره وإلا تساقطا).**

ذكر لنا رحمه الله أنَّ التعامل مع ما يظهر من التعارض هو بالمرور على ثلاث مراحل:

١- الجمع.

٢-وإلا فالانتقال إلى النسخ.

٣-وإلا فالتساقط.

وأسقط المؤلف رحمه الله ما يتعلق بالترجيح.

وجمهور العلماء لهم منحى بصورة عامة في التعامل مع التعارض هو ما ذكر المؤلف إضافة إلى الترجيح بمعنى: أنهم يتعاملون مع ما يظهر من التعارض بهذا الترتيب:

١- الجمع.

٢-ثم الترجيح.

٣-ثم النسخ.

٤-ثم التساقط.

هكذا يقرر العلماء بصورة عامة على اختلافات في تفاصيل دقيقة.

لكن في الجملة هذا هو المنهج: الجمع، ثم الترجيح، ثم النسخ، ثم التساقط.

أما الحنفية فجمهورهم على منهجٍ آخر:

فهم أولاً: يعمدون إلى النظر في النسخ.

ثم الترجيح.

ثم الجمع.

ثم بعد ذلك ترك الدليلين والرجوع إلى الأصل العام.

فتلحظ أن الخلاف بينهم وبين الجمهور في أن الجمهور يقدمون الجمع ويجعلون النسخ متأخراً، أما هم فالنسخ عندهم مقدم، والجمع متأخر.

إذن المرحلة الأولى عند الجمهور ومنهجهم هو الصحيح في هذا المقام: أنهم يجمعون بين الدليلين العامين، وهذا ما ذكره المؤلف رحمه الله بقوله: **(وأمكن الجمع بتقديم الأخص أو تأويل المحتمل فهو أولى من إلغائهما)** لا شك أن الجمع أولى من غيره، وذلك لأنه بالجمع يكون إعمالُ الدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمالها أو إهمال أحدهما، هذه قاعدة مُسَلَّمَةٌ عند أهل العلم.

أدلة الكتاب والسنة يجب أن تُصان عن الإهمال ما أمكن، وبالجمع بين الدليلين يمكن العمل بهما معاً، وبالتالي فتتحقق المصلحة العظمى.

إذن متى ما أمكن الجمع بين الدليلين العامين فإن هذا هو المتعين وليس ثمة مندوحة عنه، وذلك بأحد أسبابِ أو وسائلِ الجمع ومنها ما ذكر المؤلف رحمه الله : ألا وهو تقديم الأخص، مثال ذلك: أنَّه إذا ظهر للإنسان شيء من التعارض بين حديثين عن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» مع قوله صلى الله عليه وسلم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك» تلحظ في هذين الحديثين: أن حديث «لا صلاة بعد العصر» فيه عموم النهي عن الصلاة سواء أكانت حاضرة أو فائتة، سواء كانت مكتوبة أو نافلة، وفيه خصوصٌ من

وجه، يعني فيه عموم من وجه وفيه خصوص من وجه بالنسبة للدليل الآخر، الخصوص فيه من جهة الوقت فهو مخصوص بما بعد العصر، وأما الحديث الآخر: فإن فيه عموم الأمر بالصلاة «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها».

والجهة الأخرى: أنه خاصٌ من وجه، وهو أنه خاصٌ بالصلاة الفائتة أو المنسية.

هاهنا يبحث أهل العلم في حمل أحد العمومين على خصوص الآخر لأنه لا سبيل الآن إلا أن نخص أحد العمومين بالآخر، ما عندنا حل إلا هذا، والذي يترجح والله أعلم: أننا نخص عموم النهي في قوله: «لا صلاة بعد العصر» بالحديث الآخر: «فليصلها إذا ذكرها» ومن أوجه هذا الجمع وجَعْلِنَا نرجح حمل العموم في الأول على خصوص الثاني: أن حديث: «لا صلاة بعد العصر» حديث قد خُصَّ بغير ما صورة، والقاعدة عند الأصوليين: أنَّ العام إذا خُص ضعف عمومه، فلم يكن في قوة العموم المحفوظ الذي لم يخص، فمن هاهنا حملنا عموم حديث: «لا صلاة بعد العصر» على حديث: «فليصلها إذا ذكرها».

يمكن أن نمثل بمثال آخر فيه الجمع أيضاً: وهو الجمع بين النهي عن الجمع بين الأختين في قول الله جل وعلا: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] مع عموم إباحة مِلك اليمين في قوله جل وعلا: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُون * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٥-٦].

تلاحظ معي أنَّ الآية الأولى فيها عموم النهي عن الجمع بين الأختين ، أي أختين ، دلت الآية على أنه لا يجوز الجمع بينهما في الاستمتاع وبالتالي فسواء كانتا شقيقتين أو كانتا أختين لأب أو لأم، أو من الرضاعة، وسواء كانت حرتين أو كانتا أمتين، وفي المقابل نجد أنَّ قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٦] فيه عمومٌ من جهة الاستمتاع بالسراري والإماء، سواء كن أخوات أو لم يكنَّ كذلك، وليس عندنا من سبيل الآن إلا أن نخص أحد العمومين بالآخر، والذي يترجح هاهنا والله تعالى أعلم: أننا نخص عموم

قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٦] بخصوص قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] ؛ لأن هذا خاص في الأختين وليس عاماً.

ومن أسباب هذا الجمع: أنَّ آية: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] جاءت في سياق بيان المنهيات من النساء يعني اللاتي نُهِيَ عن نكاحهن، وأما الآية الأخرى فإنها جاءت في سياق بيان فضيلة ومدح والثناء على المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُون﴾[المؤمنون:٥] والأصوليون يرجحون النص الذي يتعلق بالموضوع نفسه وهو به ألصق على غيره ، يقدمون هذا على هذا.

أضف إلى هذا أن آية: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] العموم فيها محفوظ ، لا يُعرف تخصيصٌ لهذا العموم فهو أقوى من العموم الآخر: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٦] فإن هذا قد دخله التخصيص في صور عدة: منها أنه بالإجماع لا يجوز للإنسان أن يستمتع بموطوءَةِ أبيه، وبالتالي فإن هذا مما خُص، كذلك بالإجماع لا يجوز له أن يستمتع بأخته من الرضاعة، هذا أيضاً بالإجماع، فتلاحظ أن هذا العموم قد دخله التخصيص في عدد من الصور فهو أضعف من العموم المحفوظ.

أضف إلى هذا وجهاً ثالثاً: وهو أنَّ هذا الجمع أحوط، والناظر في الشريعة يجد أنها تميل إلى جهة الاحتياط في باب الفروج.

إذن هذه من الأمثلة على طريقة أهل العلم في الجمع بين الأدلة إذا بدا أو ظهر شيء من التعارض يبن دليلين عامين.

قال رحمه الله: **(أو تأويل بتقديم الأخص أو تأويل المحتمل)** يعني تأويل المحتمل للتأويل، وذلك بأن لا يكون اللفظ صريحاً، بل يمكن أن يُحمل على وجهٍ من أوجه اللغة يتوافق مع الدليل الآخر فإن هذا مما ينبغي المصير إليه، خذ مثلاً على هذا: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا رقية إلا من عين أو حُمة» تلاحظ أن هذا الحديث فيه النهي أو فيه عموم

النهي عن الرقى جميعاً، والمستثنى هاهنا حالتان: الرقية في شأن العين، والرقية في شأن الحُمة يعني: في شأن السم أو ذوات السموم كالحية أو العقرب مع أننا نجد النبي صلى الله عليه وسلم كما في ((صحيح مسلم)) جاءه آل عمرو بن حزم فقالوا: يا رسول الله، إنك نهيت عن الرقى وإنه كانت عندنا رقيةٌ من العقرب، الآن هذه صورة ليست راجعة إلى الصورتين المُسْتَثْنَيَتَيْنِ، الصورتان المُسْتَثْنَيَتَان من الحديث السابق : العين والحُمة، والآن يقول: نعم هذا في شأن العقرب إذن تكون داخلة في حديث العقرب يدل على الاستثناء حديث آخر لم أقصد هذا الحديث، إنما قصدت الحديث الآخر: وهو أن في صحيح مسلم أيضاً أن صحابياً صُرع عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذن أحد الصحابة في أن يرقيه قال: أرقيه؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل» وهذا في صحيح مسلم.

فتلحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن هاهنا في صورة جديدة ليست في الصورتين الماضيتين، حينئذٍ جمع العلماء بين ما جاء من النهي عن الرقية ، والنهي هاهنا جاء بصيغة النفي: «لا رقية» وبين ما جاء من إذنه صلى الله عليه وسلم بذلك، والمستثنيات على كل حال في هذا الباب كثيرة، النبي صلى الله عليه وسلم مرض ولم يكن مرضه عن أحد هذين فنزل جبريل عليه السلام وقال: «يا محمد اشتكيت؟ قال: نعم. قال: بسم الله أرقيك من كل شيء يؤذيك من شر كل ذي شر أو عين حاسد بسم الله أرقيك الله يشفيك».ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مصاباً بالعين أو الحُمة، فعلى كل حال: جاءت مستثنيات عدة لهذا النفي الذي يفيد النهي في بادئ الرأي، لكن الجمع بين الأمرين عند أهل العلم: هو أن نحمل قوله صلى الله عليه وسلم: «لا رقية من عين أو حُمة» على أنه لا رقية أنفع من الرقية في العين والحمة، وبالتالي فإنه تجتمع الأدلة الواردة في هذا الموضوع، ويزول ما يظهر من إشكال أو تعارض، وهذا أسلوب عربي سائغ.

قال: **(فهو أولى من إلغائهما وإلا فأحدهما ناسخ)** قبل ذلك الترجيح ، والترجيح قد يكون لنظرٍ في الإسناد، أو نظرٍ في المتن، فإذا لم يمكن الجمع بين الدليلين فإن العلماء يلجؤون إلى الترجيح فإذا كان أحدهما أصح من الآخر من جهة الإسناد قُدم، أو إذا تساويا في الصحة نظروا في المتن فيقدمون النص على الظاهر، أو يقدمون حكاية صاحب القصة كأن يكون حديثٌ فيه قصة يرويها صاحبها فيقدم هذا على رواية من لم يكن صاحب القصة أو غير ذلك من أسباب الترجيح، وسيأتي لها بحث مفصل إن شاء الله، حينئذٍ يقدم أحد الدليلين على الآخر، وهذا مسلك الترجيح ولا يلجأ إليه إلا مع عدم إمكان الجمع.

الحال الثالثة: المصير إلى القول بالنسخ، وهذا شرطه كما ذكر المؤلف رحمه الله : **(إن عُلم تأخره)** يعني إن علم تأخر الناسخ، وهذا شرطٌ لابد من مراعاته ، لا يمكن القول بالنسخ بين دليلين يعني أن أحدهما ناسخ للآخر إلا بعد التحقق من أن الناسخ متأخرٌ من حيث التاريخ عن النص الآخر الذي هو منسوخ.

ومن أمثلة ما وقع في هذا: قول الله جل وعلا: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[البقرة:١٨٤] ثم جاء بعد هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥] فهاهنا عمومان: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وأحدهما يدل على أن صيام رمضان الشأن فيه أنه تطوع ليس بلازم، والآخر أنه واجب ولازم، والجمع بين هذين: ظاهرٌ في أن النسخ هو المتعين، ولاحظ أن تأخر النسخ في الرتبة إنما هو فيما يطلب القول فيه بالنسخ عن طريق الاجتهاد، أما متى ما ثبت بالدليل أن هذا منسوخ فإنه ينبغي أن يقرر هذا ابتداءً ، يعني حينما ينظر المسلم مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾[البقرة:٢٤٠] مع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة:٢٣٤] هاهنا عُلم بالدليل القطعي: أنَّ أحدهما ناسخ

والآخر منسوخ، فيلجأ إلى هذا مباشرة، إنما تأخُرِ مسلك النسخ في هذا الترتيب الذي ذكرته لك هو فيما يُطْلَبُ باجتهاد، يعني ما أمكننا الجمع بين النصين ولا تقديم أحدهما على الآخر بسبب من أسباب الترجيح، فإننا نرجع بعد ذلك إلى هذا المسلك الذي يقرر فيه القول بالنسخ عن طريق الاجتهاد والنظر في التاريخ فيقدم الناسخ بالتأكيد على المنسوخ.

أما الحالة الرابعة: فهي المصير إلى التساقط قال: **(وإلا تساقطاً).**

المقصود بالتساقط هاهنا: هو أن يُنظر إليهما بأنهما غير موجودين، وماذا يكون بعد ذلك ؟ يكون بعد ذلك أن يُطلب الحكم من غيرهما، الآن نظرنا فما وجدنا سبيلاً إلى الجمع ولا إلى الترجيح ولا إلى القول بالنسخ لأننا لم نعرف متقدماً على متأخر، وبالتالي فإننا نعتبر هذين الدليلين كأنهما غير موجودين يتساقطا ونلجأ بعد ذلك إلى دليل آخر سواء كان نصاً أو كان قياساً أو غير ذلك، وهذه الصورة مفروضة ذهنية ولا يُسلَّمُ بحصولها بصورة عامة ، يمكن أن يقع هذا في نظر شخصٍ معين، لكن أن تكون هناك صورة عامة، يعني: أن يكون هناك دليلان لا يمكن الجمع بينهما ولا الترجيح ولا النظر في شأن النسخ لجميع المجتهدين، هذا لا يُسلَّم حصوله، لكن يمكن أن يكون لشخصٍ معين في حالة معينة يضعف أو يقصر نظره فيميل إلى القول بالتساقط.

وإن لم يمكن طلب الحكم من دليلٍ آخر تباينت مواقف العلماء حينئذ فقال بعضهم: بالوقف ، نتوقف، ولا نحكم بالشيء.

وقالت طائفة: نتخير، يعني للناظر أن يتخير من الأقوال ما يشتهي.

والقول الثالث: ولعله الأقرب وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وهو أن الناظر هاهنا يُنَزِّلُ نفسه منزلة العامي فيقلد الأرجح في نظره، الناظر في المسألة حينما أغلق عليه ولم يجد سبيلاً لحل هذا الإشكال فإنه ينزل نفسه منزلة العامي الذي يقلد الأرجح في نظره من العلماء ، وبالتالي يكون هذا أقصى ما يستطيع أن يفعل والله جل وعلا يقول:

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] والله جل وعلا أعلم.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله :

و(الخاص)

يقابل: العام.

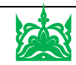
وهو: ما دل على شيء بعينه.

ولهما طرفان وواسطة:

(فعام مطلق) وهو ما لا أعم منه؛ كالمعلوم.

(وخاص مطلق): وهو ما لا أخص منه؛ كزيد.

(وما بينهما) فعام بالنسبة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه؛ كالموجود.

لما انتهى المؤلف رحمه الله من الكلام عن مباحث العام انتقل إلى الكلام عن المباحث المقابلة وهي مباحث الخاص: والخاص: يقابل العام وإذا كان العام هو الشامل، يعني: الذي يدل على أفراده الذين يشملهم اللفظ ، فإن الخاص هو كما ذكر المؤلف: **(ما دل على شيء بعينه)** يعني: هو اللفظ الذي دل على شيء بعينه، فلاحظ الفرق بين قولك: (الرجال) وبين قولك: (زيد) فالرجال لفظ عام يشمل أفراداً متعددين، أما (زيد) فإنه لفظ يدل على شيء معين وهو (زيد) ولا يتناول غيره.

والباب كما علمت هو باب العام والخاص، والعموم والخصوص، ويتبع ذلك أن نعلم أحكام التخصيص كما سيأتي في كلام المؤلف رحمه الله .

ذكر بعد ذلك مراتب العموم والخصوص، وذكر أن عندنا هاهنا طرفين وواسطة بينهما:

عندنا عموم مطلق، وعندنا خصوص مطلق، وعندنا واسطة، وهي العام الإضافي والخاص الإضافي.

أما العام المطلق: قال: **(وهو ما لا أعم منه كالمعلوم)** كلمة (المعلوم) كلمة مغرقة في

العموم؛ لأنها تشمل الموجودات وتشمل المعدومات أيضاً، فكلها يشملها قول: (المعلوم).

يمكن أيضاً أن تقول: (المذكور) فالمذكور يشمل الموجود ويشمل المعلوم.

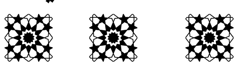
ويمكن أن تقول أيضاً: (المتصَوَّر) وهذا قالوا : إنه من أكثر الألفاظ عموماً يشمل الموجود، ويشمل المعدوم، وكذلك يشمل الواجب ، ويشمل الممكن، وربما أيضاً غير ذلك، فتلاحظ أن هذه الألفاظ مغرقة في العموم.

يقابلها الخاص المطلق الذي لا أخص منه قال: **(كزيد)** زيد مغرقٌ في الخصوصية يعني لا يتناول غيره ألبتة، كذلك حينما تقول: هذا الرجل أو تلك المرأة، فهذا أيضاً خاصٌ مطلق، وما بينهما هو الخاص الإضافي والعام الإضافي.

قال: **(وما بينهما فعام بالنسبة إلى ما تحته ، خاص بالنسبة إلى ما فوقه كالموجود)** فالموجود إذا قارنته بالمعلوم كان أخص، وإذا قارنته بالإنسان كان أعم، وهكذا في أمثلة كثيرة، فالحيوان أعم من الإنسان، لأنه يشمل كل ما فيه حياة، وأخص من النامي؛ لأنه يشمل الحيوان ويشمل النبات أيضاً، فتلاحظوا أن الشيء الواحد إن نظرت إليه باعتبار ما هو أعم منه كان خاصاً، وإذا نظرت إلى باعتبار ما هو أخص منه كان عاماً، وهكذا.

تلاحظ مثلاً أنك إذا جئت إلى النامي الذي جعلناه قبل قليل عاماً فتقول: النامي أعم من الحيوان، وأخص من المخلوق لأن المخلوق قد يكون نامياً وقد لا يكون نامياً.

على كل حال: هذا بحثٌ منطقي ليس فيه كبير شيء يتعلق بالأصول.



قال رحمه الله:

و(التخصيص): إخراج بعض ما يتناوله اللفظ.

فيفارق النسخ:

بأنه رفع لجميعه.

وبجواز مقارنة المخصِّص.

وعدم وجوه مقاومته.

ودخوله على الخبر.

بخلاف النسخ.

ولا خلاف في جواز التخصيص.



إذا علمنا العام وعلمنا الخاص أتينا للمبحث الأهم في هذا الباب وهو مبحث التخصيص، والتخصيص عرفه المؤلف رحمه الله بأنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ فيفارق النسخ **(إخراج بعض ما تناوله اللفظ)** حقيقةً أن هذا التعريف فيه نظر من جهة أن الإخراج يشمل ما كان مراداً، وما لم يكن مراداً، والواقع أن التخصيص مبينٌ أن هذا النص لم يكن يراد به هذه الصورة الخاصة يعني ما دخلت أصلاً في اللفظ العام فهو مبينٌ وذلك أقرب من كونه مُخرجاً، لذلك تعريف التخصيص بأنه بيان أن بعض مدلول اللفظ لم يكن داخلاً في الحكم، هذا أولى من تعريفه ما ذكر المؤلف: من أنه إخراج ما تناوله اللفظ، وإن شئت فقل: قصر العام على بعض أفراده بدليل، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء:١١] قلنا: كلمة ﴿أولادِكم﴾ لفظ عام، فيشمل كل الأولاد: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:١١] لكن جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يخصص هذا العموم وهو: قوله صلى الله عليه وسلم كما في ((الصحيح)): «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» فلو ارتد الولد عياذاً بالله لم نورثه من أبيه؛ لأن اختلاف الدين مانع من

التوريث، تلاحظ أن التخصيص هاهنا بين لنا الدليلُ المخصص: أن هذه الصورة التي هي الولد غير المسلم ليست داخلة أصلاً في قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾[النساء:١١] فصار الدليل المخصِص هذا مبيناً أن الصورة الخاصة غير داخلة أصلاً في الدليل العام، والأمثلة على كل حال في مسائل التخصيص كثيرة وسيمر معنا، يعني مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾[البقرة:٢٢١] جاء في الشرع ما يخصص هذا العموم: ﴿الْمُشْرِكَاتِ﴾ هذا لفظ يعم كل من لم يكن مسلماً، لكن نجد أن الله جل وعلا قال: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾[المائدة:٥] الله جل وعلا أباحهن للمسلم: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلُّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾[المائدة:٥] فتجد أن هذه الآية الثانية بينت لنا أن أهل الكتاب أو أن نساء أهل الكتاب لسن داخلات في قوله: ﴿الْمُشْرِكَاتِ﴾ فصار هذا التخصيص قاصراً للعام على بعض أفراده لا على جميع الأفراد.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى بيان الفرق بين التخصيص والنسخ.

أُقدم على هذا القول بأنه ينبغي التنبه إلى مصطلح النسخ عند الأصوليين والمتأخرين، ومصطلح النسخ في عُرف السلف ، السلف كان لهم اصطلاح في النسخ أوسع من اصطلاح الأصوليين المتأخرين، وذلك أنهم كانوا يطلقون النسخ:

على رفع الحكم الذي هو النسخ الاصطلاحي.

وأيضاً على رفع الظاهر.

أو على رفع ما فيه إشكالٌ في الآية.

هذه ثلاث صور يشملها مصطلح النسخ عندهم :

أولاً:رفع الحكم وهذا هو النسخ الاصطلاحي.

ثانياً:رفع الظاهر وذلك يشمل التخصيص والتقييد، تخصيص العام وتقييد المطلق.

ثالثاً:رفع الإشكال ، ما كان فيه رفع للإشكال فإنهم يسمونه نسخاً، ويسمون الدليل الذي رفع الإشكال ناسخاً.

مثال ذلك: أنه جاء عن السلف أنهم قالوا في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] إنه ناسخٌ لقوله تعالى: ﴿اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[آل عمران:١٠٢] قالوا: (حق تقاته) هذه نَسَخَها قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦].

مرادهم أن قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] أَوْضَحَ وبَيَّنَ المرادَ في قوله: ﴿اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[آل عمران:١٠٢] تلاحظ أنهم ذكروا أن هذا من النسخ وهو رفع للإشكال، فكل ما يرجع إلى الرفع سواء تعلق بالحكم بنفسه أو بمعناه من جهة تخصيص أو تقييد، أو من جهة رفع وإزالة الإشكال، وبيان المجمل، كل هذا يعتبر عندهم من النسخ، وهاهنا يخطئ من لم يفهم هذا الاصطلاح، فيحمل كلمة النسخ كل ما وردت عليه في كلام المتقدمين على اصطلاح المتأخرين باضطراد، وهذا لا شك أنه يوقع في الخلل والخطأ، فتنبه رعاك الله إلى هذا الأمر.

ذكر المؤلف رحمه الله أربعة فروق بين التخصيص والنسخ:

التخصيص والنسخ يجتمعان في قدرٍ مشترك وهو: الرفع، في هذا رفع، وفي هذا رفع، ولكنْ بينهما قدرٌ مميز وفارق.

ذكر المؤلف -رحمه الله- أنه يفارق النسخ بأنه رفعٌ لجميعه، يعني النسخ رفعٌ لجميع مدلول اللفظ.

وأما التخصيص: فإنه رفع لبعض المدلول، وأنا أقول: رفع من باب التجوز وإلا هو في الحقيقة كما قلنا: بيان التخصيص بيان والنسخ رفعٌ لكنني أستعمل ما ذكر المؤلف رحمه الله من أنه إخراج وأنه رفع على سبيل التجوز.

إذن النسخ يرفع الحكم بالكلية، وأما التخصيص فلابد من بقاء شيء من مدلول

اللفظ ، لا يمكن أن يكون التخصيص راجعاً على جميع الأفراد الذين تناولهم العام، بل لابد من بقاء البعض ولو واحد، ولو فرد واحد لابد أن يبقى مدلوله صحيحاً، فهذا أحد الفروق بين النسخ والتخصيص.

قال: **(وبجواز مقارنة المخصِّص)** أما النسخ فلابد أن يتأخر الناسخ ، لا يمكن أن يكون الناسخ متقدماً في التاريخ على المنسوخ، بل لابد أن يكون الدليل الناسخ متأخراً.

أما في التخصيص قال: **(جواز مقارنة المخصص)** يمكن أن يكون متأخراً، ويمكن أن يكون مقارناً ، يعني أن يكون في النص نفسه كالتخصيص بالاستثناء وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله وهو قول أكثر العلماء: أن الاستثناء في النص تخصيص، بل يمكن أن يكون المخصص متقدماً على العام ، متقدماً على المخَصَص، ولا مانع يمنع من ذلك.

فالشاهد: أن هذا أحد الفروق أيضاً بين النسخ التخصيص.

قال: **(وعدم وجوب مقاومته)** يعني لا يلزم التساوي في قوة الدليل في التخصيص، ويلزم ذلك على قول كثير من أهل العلم في النسخ، وبالتالي فإنه يجوز تخصيص المتواتر بالآحاد، ومن هذا المثال الذي بين أيدينا: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾[النساء:١١] مع حديث: «لا يرث المسلم الكافر» أو تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:١١] مع حديث الآحاد وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنا معاشر الأنبياء لا نُورَثُ ما تركناه صدقة» فالنبي صلى الله عليه وسلم وكذا الأنبياء حكمهم هو الاستثناء من هذا الدليل الذي هو: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾ فالأنبياء لا يورثون، وبالتالي جاز التخصيص بالدليل الأضعف، وأكثر الأصوليين على أنه لا يجوز ذلك في النسخ، فلا يُنسخ الدليل المتواتر إلا بدليلٍ متواتر وسيأتي الكلام إن شاء الله عن ذلك.

قال: **(ودخوله على الخبر بخلاف النسخ)** الأخبار لا تنسخ ؛ لأن هذا يستلزم الكذب، والكتاب والسنة يصانان عن الكذب كما هو معلوم بالضرورة.

أما التخصيص فإنه يشمل الأخبار ويشمل أيضاً الإنشاء، فالأوامر والنواهي ومسائل الأحكام يدخلها التخصيص، وكذلك الأخبار.

مثال ذلك: أخبر الله جل وعلا أنه: ﴿ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾[النساء:٤٨] لاحظ معي في قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾ هذا يشمل كل الذنوب حتى التي تيب منها، يعني حتى التي تاب صاحبها منها فالذي يتوب من الذنب بناءً على هذا العموم يمكن أن يعفو الله عز وجل عنه ويمكن أن يعذب، لكن جاء الدليل المخصص لهذا العموم في شأن التائب في أدلةٍ كثيرة ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» وبالتالي فيمكن أن نأخذ قاعدة: أن كل الأخبار المتعلقة بوعيد العصاة فإنها مخصَّصَة في شأن التائبين ، فمن تاب من ذنبٍ وكانت توبته صحيحة وصادقة فإن الله سبحانه وتعالى لا يعذبه على ذلك، وهذا وعد من الله عز وجل والله لا يخلف الميعاد ونحمد الله على هذه النعمة العظيمة منه جل وعلا، فالشاهد: أن التخصيص يدخل الأخبار، وأما النسخ فإنه لا يدخل الأخبار.

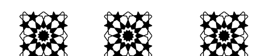
يمكن أيضاً أن نذكر فرقاً أو فرقين آخرين: التخصيص يدل على أن المخصَص لم يدخل في الدليل العام، وأما النسخ: فإنه يدل على دخوله ثم خروجه ورفع الحكم، وهذا ما سبق أن أشرت إليه من أن التخصيص بيان وأن النسخ رفع.

يمكن أن نقول أيضاً: إنَّ التخصيص لا يتناول ما كان فيه الأمر بواحدٍ، وأما النسخ فيمكن أن يؤمر بشيء واحد وينسخ، فمثلاً: استقبال بيت المقدس أمرٌ واحد ونُسِخَ، لكن أن يكون تخصيص لأمرٍ واحد هذا لا يمكن، بل لابد أن يكون التخصيص متناولاً أو داخلاً على أفرادٍ متعددين فأكرم زيداً مثلاً: هل يمكن أن يدخله التخصيص؟ لا يمكن أن يدخله التخصيص؛ لأنه تعلق بواحد، لابد أن يدخل التخصيص على أفرادٍ متعددة.

وأضاف المؤلف رحمه الله بعد ذلك إلى أنه لا خلاف في جواز التخصيص ، إن شئت

أن تجعله فارقاً فاجعله، فإن النسخ قال بعض الشذاذ الضالين بمنعه ونفيه، وأما التخصيص فلا يُعلم أنَّ أحداً نفاه أو خالف في ثبوته، لأنه بيان ولا يمكن أن يخالف أحد بأن بعض الأدلة تبين بعضاً، فهذا مما وقع الإجماع عليه، وهو أن التخصيص ثابت وحاصلٌ في الأدلة.

هذا والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والمخصصات تسعة.

المؤلف رحمه الله يتكلم في هذا الموضع من رسالته عن المخصصات، والمخصص هو: الدليل الدال على التخصيص، يعني: المبين أن الدليل ليس على عمومه، إنما أراد الله سبحانه وتعالى تخصيص فردٍ أو أكثر من أفراد هذا العام من حكمه، والمؤلف رحمه الله يتحدث هاهنا عن المخصصات المنفصلة، والأصوليون درجوا على تقسيم المخصصات إلى:

١-مخصصات متصلة.

٢- مخصصات منفصلة.

والمقصود بالمخصصات المتصلة، يعني: التي هي في النص نفسه أو في الدليل نفسه، يُخصَّصُ بعض الأفراد من الحكم العام لدليل أو قرينة في الدليل نفسه.

والقسم الثاني: المخصصات المنفصلة، يعني: أن يكون دليل آخر دال على أن بعض أفراد العام لا يشملها الحكم، والمؤلف يتكلم عن المخصصات المنفصلة وأشار كما سيأتي معنا إن شاء الله إلى مخصصٍ من المخصصات المتصلة وهو الاستثناء.

والمخصصات المتصلة على وجه الإيجاز خمسة:

أولاً: الاستثناء، وهذا سيأتي عليه كلام بشيء من البسط إن شاء الله لاحقاً، ومنه قوله تعالى: ﴿لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق:١] فقوله: ﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ خَصَّ فرداً من أفراد العموم الذين شملهم قوله: ﴿لاَ تُخْرِجُوهُنَّ﴾، ﴿وَلاَ يَخْرُجْنَ﴾.

كذلك من المخصصات المتصلة: الصفة التي تَرِدُ في الدليل، ولذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: « في الغنم السائمة زكاة» فماذا نستفيد من قوله: «السائمة» أن غير السائمة لا زكاة فيها، أو أن الحكم مخصص بما فيه هذا الوصف وهو كون المحكوم عليه من السائمة

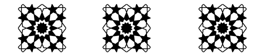
، يعني التي ترعى.

الثالث من المخصصات المتصلة: الشرط، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ فهذا شرط يدل على أن حصول الوالدين على السدس مخصوص بوجود الولد للابن الميت، وبالتالي يصبح حصة الوالدين لكل واحدٍ منهما السدس.

الأمر الرابع: الغاية، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[البقرة:٢٣٥].

وأخيراً وهو الخامس: بدل البعض من الكل، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران:٩٧] فقوله: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ بدلٌ من قوله: (الناس) وبالتالي كأن الحكم هو: ولله على من استطاع إليه، يعني: إلى البيت سبيلاً أن يحج .

فهذه هي المخصصات المتصلة، ويبقى بعد ذلك الكلام عن المخصصات المنفصلة، والمؤلف رحمه الله عد منها تسعة نأخذ تلك المخصصات واحداً واحداً.



قال رحمه الله:

(الحس)

كخروج السماء والأرض من: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:٢٥].

هذا المخصص الأول وهو: أن يكون الحس دالاً على عدم إرادة العموم، والحس يعني الحواس يعني أن تدل الحواس على أن العموم غير مراد، إنما هناك تخصيص لهذا العموم، ومثل لهذا بريح عاد إذ قال الله جل وعلا فيها: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:٢٥] مع أن الحس ومنه المشاهدة قد دلنا على أن هناك أشياء ما دمرت مع أن لفظ قوله: ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ يفيد العموم لكن الجبال لم تدمر، ونرى القمر لم يدمر ونرى الشمس لم تدمر وأشياء عدة لم تدمر، وبالتالي فهي مخصصة بالحس.

وهذا المثال قد نُظِرَ فيه ، نظر فيه بعض الأصوليين، ومنهم الطوفي في شرح ((مختصر الروضة)) نازع في كون هذا الدليل أصلاً فيه عموم، إنما هو دليل خاص، يدل على هذا قوله سبحانه: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ * مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[الذاريات:٤١-٤٢].

فالجمع بين الآيتين يدل على أن هذه الريح دمرت ما أتت عليه، وليس كل شيء، إنما دمرت كل شيء أتت عليه، فلا عموم في النص أصلاً ، إنما هو دليل خاص.

وبعض أهل العلم يورد على هذا أمثلةً أوجه وأوضح من ذلك: قوله تعالى عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣] مع أن أشياء كثيرة لم تؤتها، ومن ذلك ملك سليمان وما كان عنده ما أوتيته، فدل هذا على أن هذه الآية مخصصة، خص الحس هذا العموم الوارد فيها.

كذلك في قوله تعالى عن الحرم: ﴿يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[القصص:٥٧] وبيقين نحن نقطع من خلال المشاهدة والحس: أن ثمة ثمرات في الشرق والغرب لم تُجْبَ إلى الحرم،

فدل هذا على أن الحس مخصص لهذا العموم.

وبعض أهل العلم نازع في كون هذه الأدلة وما جرى مجراها داخلة ضمن العام الذي دخله التخصيص، إنما هذا من العام الذي أريد به الخصوص، وهو شيء آخر، وذلك أن العام يا رعاك الله ينقسم باعتبارات:

من تلك الاعتبارات أن يقسم بحسب المراد به، أو المراد منه، من ذلك: أنه يقسم إلى الآتي:

أولاً: العام المحفوظ الذي ما دخله تخصيص ولا يدخله تخصيص، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا﴾[هود:٦] هذا أمرٌ من العام المحفوظ الذي ما دخله ولا يدخله تخصيص.

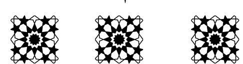
والثاني: هو العام الذي دخله التخصيص، أو العام المخصص، وذلك هو كل الأدلة التي دلت على العموم، وجاء في شأنها تخصيص إما بمخصص متصل أو منفصل، كما مضى وكما سيأتي.

النوع الثالث: هو العام الذي أريد به الخصوص، يعني ليس هناك عموم ثم استثناء في الحكم أو تخصيص من الحكم، إنما العام في الأصل استعمل فيه لفظ العموم والمراد الخصوص، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾[آل عمران:١٧٣] ف(الناس) ، الكلمة الأولى: لا يراد بذلك أنَّ كل الناس قالوا: إن الناس قد جمعوا لكم مع أن اللفظ من ألفاظ العموم، كما أخذنا هذا، لكن المراد هاهنا هو عروة بن مسعود، وهو أسلم رضي الله عنه ، فهذا عامٌ أريد به الخصوص.

كذلك كلمة (الناس) الثانية في قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ﴾ فإن المراد بذلك أبو سفيان أو أهل مكة، وبالتالي لم يفد هذا العموم، إنما هو عام أريد به الخصوص، أطلق اللفظ العام والمراد الخصوص ، وليس أن هناك نصاً أفاد العموم، ثم جاء الاستثناء أو الإخراج

بمخصص متصل أو بمخصصٍ منفصل.

قالوا: أعني هذه الطائفة من أهل العلم قالت: إن هذه الأدلة التي جاءت: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣]، أو: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:٢٥] وما جرى مجراها أنها من العام الذي أريد به الخصوص وليس من العام المخصوص.



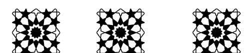
قال رحمه الله :

والعقل:

وبه خرج من لا يفهم من التكاليف.



قال: المخصص الثاني وهو العقل، وذلك أنك إذا نظرت مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران:٩٧] تجد أن الدليلَ أفاد وجوب الحج على جميع الناس: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾[آل عمران:٩٧] لكن العقل دل على أن من لا تكليف عليه لا يجب عليه الحج كالمجنون والصغير، وذلك أن هؤلاء لا يفهمون النص أصلاً، وبالتالي فهم فاقدون للتكليف فلا وجوب للحج عليهم، وهذا مما أفادنا إياه العقل، ولا يمنع أن يكون هناك أكثر من مخصص توارد على مسألة معينة، يعني قد يقول قائل: إننا استفدنا عدم وجوب الحج على الصغير وعلى المجنون من خلال أدلةٍ شرعية، نقول: نعم من خلال أدلة شرعية ومن خلال الدليل العقلي، ولا مانع من توارد أكثر من مخصص على مسألة واحدة أو على عموم واحد، وبالتالي فالعقل هاهنا خصص عموم الأدلة الواردة في الإيجاب في الأحكام، خصص مَنْ لا تكليف عليه، وبعض أهل العلم جعل هذا القسم من العام الذي أريد به الخصوص، وليس هو من العام المخصوص.



قال رحمه الله:

والإجماع

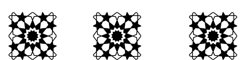
والحق أنه ليس بمخصص، بل دال على وجوده.



المخصص الثالث هو (الإجماع) والإجماع هو المخصص لعمومات عدة في الشريعة، من ذلك مثلاً: ما جاء في أدلة الاستمتاع يعني مثلاً في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:٣]، ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٦] فإن عموم ذلك يشمل كل من كان تحت ملك اليمين ولو كان أختاً من الرضاعة يجوز الاستمتاع بها، لكن بالإجماع لا يجوز الاستمتاع بالأخت من الرضاعة إذا كانت تحت مِلك اليمين، وهذا حكمٌ مخصَص بالإجماع، فدل هذا على أن الإجماع يخصص، لكن نبه المؤلف رحمه الله على أمرٍ مهم: وهو أن قول الأصوليين أو الفقهاء: إن هذا الحكم مخصص بالإجماع فيه تَجَوُّزٌ في التعبير، وإلا فالإجماع ليس هو المخصص، إنما الدليل الذي انبنى الإجماع عليه، وذلك أنه لا إجماع إلا بدليل، يعني: لابد أن يكون هناك دليل للإجماع، وأما إجماعٌ بلا دليل، فهذا غير موجود، لا يمكن أن يكون إجماع بلا دليل.

إذن الحق أن المخصص إنما هو دليل الإجماع وليس الإجماع، لم؟ قال العلماء: هذا الحكم أكان مخصَّصاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أم لا؟ يعني: أكان يجوز الاستمتاع بالإماء من الأخوات بالرضاعة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أم لا؟ لا قطعاً، مع أنه لم يكن هناك إجماع، فلا إجماع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، الإجماع يثبت بعد ذلك.

فدل هذا على أن المخصِص ليس هو الإجماع، إنما هو دليل الإجماع، والإجماع ينبئ ويكشف أو يرشد إلى الحكم وأن هناك تخصيصاً لهذا الحكم.



قال رحمه الله:

والنص الخاص:

كـ: لا قطع إلا في ربع دينار.

ولا يشترط تأخره.

وعنه: بلى فيقدم المتأخر وإن كان عاماً كقول الحنفية.

فيكون نسخاً للخاص كما لو أفرد.

فعلى هذا متى جهل المتقدم تعارضا لاحتمال النسخ بتأخر العام، واحتمال التخصيص بتقدمه.

هذه جملة تتعلق بالمخصص الرابع وهو: (النص الخاص) يأتينا دليل خاص من كتاب أو سنة فيخصص عموماً جاء في دليل آخر.

ومثل له المؤلف رحمه الله بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا قطع إلا في ربع دينار

فصاعداً» هذا الحديث خصص قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨] تلك الآية دلت على أن كل سارقٍ ينبغي أن نقطع يده ؛ لأننا علمنا أن المفرد المحلى بـ(أل) يفيد العموم، لكن جاءنا هذا الحديث، فدلنا على أن: «لا قطع إلا في ربع دينارٍ فصاعداً» وبالتالي ما كان قيمته أقل من ربع دينار فسرق فإنه لا قطع فيه ، مخصص من قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨] وبالتالي فإن الخاص مقدم، فنخصص هذا الدليل العام بهذا الدليل الخاص ؛ لأن الدليل الخاص قطعي الدلالة، وأما الدليل العام فإنه يفيد معناه بظهور، ولا شك أن القطعي مقدم على الظاهر، ما أفاد المراد أو المدلول بقطعية مقدمٌ على ما أفاد المدلول أو المعنى بظهور، ولذلك قدمنا الخاص وقلنا: هذا حكم مستثنى من الدليل العام.

والجمهور: لا يشترطون تأخر الدليل المخصِص من جهة الزمن، يعني: لا يشترط أن يكون الدليل المخصِص متأخراً في التاريخ أو في الوقت أو في الزمن عن الدليل المخَصَص، بل يجوز التخصيص بدليل متقدم ويجوز التخصيص بدليل متأخر ولا فرق.

والحنفية: وهي رواية ذكرها المؤلف رحمه الله عن الإمام أحمد أنه يشترط تأخر الدليل المخصِص زمناً لابد أن يكون متأخراً زمناً، وبالتالي فالحكم للمتأخر متى ما كان المخصِص متأخراً زمناً، فإننا نخصص به العموم، ومتى ما كان العام هو المتأخر فإننا نأخذ بالعموم، ونعتبر الدليل العام ناسخاً للدليل الخاص الذي اعتبرناه أو اعتبره الجمهور مخصصاً.

يقول المؤلف رحمه الله : **(ولا يشترط تأخره)** قلنا متقدماً كان أو متأخراً؛ لأنه قطعي في الدلالة على المراد، فيقدم ولا يشكل علينا شيء من جهة التاريخ.

أما الحنفية ورواية عن الإمام أحمد: فيشترطون أن يكون المخصِص متأخراً قال: **(وعنه بلى)** يعني: يشترط، فيقدم المتأخر وإن كان عاماً كقول الحنفية، الحنفية استدلوا على قولهم هذا بدليلين:

الأول: ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في وصف حال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: إذن الحكم للمتأخر إن كان عاماً حكمنا به، وإن كان خاصاً حكمنا به، وهذا الاستدلال فيه نظر، وذلك أولاً: أن هذه الكلمة ليست عن ابن عباس رضي الله عنهما إنما هي مدرجة من كلام الزهري، وذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما وهذا الأثر في ((الصحيحين)) وصف حال النبي صلى الله عليه وسلم وأنه خرج عام الفتح في رمضان صائماً، واستمر على صيامه إلى أن بلغ موضعاً اسمه الكديد، وأفطر بعد ذلك ثم جاءت هذه الجملة وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي الصحابة أفطروا.

لكنَّ الصواب كما جاء صريحاً في رواية مسلم ونص عليه البخاري أيضاً: أن هذا مدرج من كلام الزهري.

والأمر الثاني: أن الذي يظهر -والله أعلم- أن هذه الكلمة يُراد بها ما يتعلق بالنسخ، فإذا جاء دليل ناسخ متأخر عنه ، وبالتأكيد لابد من التأخر في النسخ فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يأخذون بالدليل الناسخ المتأخر.

أما دليلهم الثاني قالوا فيه: إن الدليل العام كأنه مجموعة أدلة دلت على كل فرد من أفراد هذا العموم ثم اجتمع هذا في لفظٍ واحد؟ قالوا: الدليل العام عبارة أو كأنه عبارة عن أدلة ، دليل خاص بهذه الجزئية ودليل خاص بهذه الجزئية ودليل خاص بهذه الجزئية، وهكذا، يعني في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] هذه الكلمة نابت مناب مجموعة أدلة دلت على أن السارق الفلاني يخصص والذي سرق الشيء الفلاني يقطع، والذي سرق الشيء الفلاني يقطع، وهكذا ، إذن هو كأنه مجموعة أدلة دلت على كل فردٍ بدليل خاص، لكن جُمِعَ هذا في دليل واحدٍ عام، وبالتالي: فإذا جاءنا دليل عام

يخالف ما دل عليه دليل خاص متقدم، فإن هذا الدليل العام فيه ، في داخله دليل دل على جزئية خاصة قابلت الدليل الخاص، وبالتالي فصار هذا في حكم الناسخ لهذا الدليل الخاص ، أصبح دليل خاص يقابل دليلاً خاصاً ، وهذا متأخر فإننا نقدم المتأخر، هذه وجهة نظر هؤلاء العلماء وهم كما علمت الحنفية ورواية عن الإمام أحمد، قال: **(فيقدم المتأخر وإن كان عاماً كقول الحنفية : فيكون نسخاً للخاص كما لو أفرده)** هذا هو مراده يعني كما لو أنه جاء نصٌ خاصٌ مفردٌ متأخر بعد الدليل الخاص المتقدم، فإننا نجعله دليلاً ناسخاً، لكن قول الجمهور أرجح وذلك أن الأخذ بقول الجمهور فيه إعمال لكلا الدليلين، ولا شك أن إعمال الدليل أولى من إهماله، وأدلة الشرع ينبغي أن تصان عن الإهمال ما أمكن.

وأيضاً الذي يظهر –والله أعلم- أنه إذا تعارض نسخ وتخصيص فالتخصيص مقدم، وذلك أنَّ النسخ فيه إبطال وفيه رفع، وأمَّا التخصيص فإنَّ فيه بياناً، وبالتالي فالنص وما دل عليه النص باقٍ في التخصيص، وأما في النسخ فإنه رفعٌ وإزالة للحكم ولا شك أن الإبقاء للنص ودلالته أولى من خلاف ذلك.

ثم إنَّ مما يدلك على أن التخصيص مقدم على النسخ: أنَّ النسخ خلاف الأصل، فالأصل بقاء الحكم ، ومتى ما أمكننا أن نبقى على الأصل كان هذا أولى، وبالتالي القول بالتخصيص أولى، لأن فيه إبقاءً على الأصل، وأما النسخ فهو خلاف الأصل.

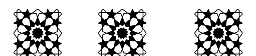
فالأقرب –والله أعلم- أن الدليل إذا كان مخصِصاً فإنه لا يُبالى أكان متقدماً أم متأخراً ولا حاجة بنا إلى البحث في التاريخ؛ لأنَّ أقصى الأمر أن يكون المخصِص متقدماً، وقد علمنا أنه لا فرق بين التقدم أو الدليل المتقدم أو المتأخر في التخصيص، وبالتالي فالأظهر والله أعلم أنه لا يراعى مثل هذا الأمر أو لا يبالى بمسألة التقديم أو التأخير، اللّهم إلا إذا دل دليل واضح على أن هذا الحكم الخاص منسوخ، والجمهور لا ينازعون في هذا، إنما بحثنا في أنه ليس هناك دليلٌ يدل بدلالة واضحة على ثبوت نسخ الدليل الخاص.

قال: **(فعلى هذا متى جُهلَ المتقدم تعارضا لاحتمال النسخ بتأخر العام واحتمال التخصيص بتقدمه).** على قول الجمهور: لا فرق بين أن يكون متقدماً أو مُتأخراً أو يُجهل الأمر ، لا نبالي ولا إشكال عندنا.

أما على القول الثاني: فإنه متى علم أن الدليل المخصِص متأخر فلا إشكال عندهم بتخصيصه ، أن يكون مخصصاً يأخذون به على أنه مخصِص، وأما إذا كان الدليل العام هو المتأخر فإنهم يجعلونه ناسخاً للدليل لخاص.

وأما إذا جهل الأمر ما ندري ، وغالب الأدلة من الصعوبة أن تصل فيها إلى تحديد التاريخ بيقين، الآن عندنا دليل خاص وعندنا دليل عام، وما ندري أيهما المتأخر وأيهما المتقدم.

الحنفية يقولون: نقف، ونبحث عن مرجح خارجي أو دليل خارجي للبحث في الحكم، لم التوقف؟ قالوا: للتعارض مع عدم إمكان الترجيح، ألا يُحتمل أن يكون العام هو المتأخر تكون المسألة مسألة نسخ أو أن يكون الدليل الخاص هو المتأخر فبالتالي يكون مخصصاً وما عندنا شيء يرجح لنا أحد هذين الاحتمالين وبالتالي فترجيح أحدهما بلا دليل تحكم وهو ممنوع، فماذا نصنع؟ نقف، والصواب كما قد علمت: هو قول الجمهور والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وقال بعض الحنفية [٣٢]: الكتاب لا يخصص السنة.

وخرجه ابن حامد رواية لنا.

كلكم عندكم (بعض الحنفية) الحقيقة أن كون هذا القول لبعض الشافعية أمر يقيني، والرازي وغيره نصوا على أن بعض الأصحاب يعني من الشافعية قالوا بهذا القول وهو: أن القرآن لا يخصص السنة.

أما الحنفية فما اطلعت عليه من كتب الحنفية وراجعته في هذه المسألة وجدتهم يجوزون يقولون: يجوز أن يخصِّصَ الكتابُ السنةَ، ولا أدري على أي شيء اعتمد المؤلف -رحمه الله- على أن بعض الحنفية يقولون بهذا القول لا سيما وأن هذه الجملة توارد عليها جملة من الحنابلة ، والمؤلف كما قد علمت إنما ينقل كلام غيره كصاحب الروضة أو مختصر الروضة، أو غيرهما، والذي في مختصر الروضة وغيره: هو أنه قال بعض الشافعية، فعلى كل حال: كون هذا القول لبعض الشافعية هذا أمرٌ يقيني، وأما كونه لبعض الحنفية يحتمل أن يكون المؤلف وقف على شيء، ويحتمل أن يكون هذا وهم وقع فيه المؤلف والله تعالى أعلم.

المقصود: أن الدليل المنفصل أو النص الخاص يكون مخصصاً للدليل العام، وهذا يمكن أن يرجع إلى أحوال أربع:

الحال الأولى: أن يخصص القرآن القرآن، أو أن يخصص الكتاب الكتاب، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾[البقرة:٢٢٨] خُص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:٤] فهنا آية خصصت بآية.

---

[٣٢] أما الحنفية فما اطلعت عليه من كتب الحنفية وراجعته في هذه المسألة وجدتهم يجوزون يقولون: يجوز أن يخصِّصَ الكتابُ السنةَ، ولا أدري على أي شيء اعتمد المؤلف –رحمه الله– على أن بعض الحنفية يقولون بهذا القول لا سيما وأن هذه الجملة توارد عليها جملة من الحنابلة.

الحال الثانية: أن تُخصِّصَ السنةُ السنةَ، ومن أمثلة ذلك مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: «فيما سقت السماء العشر» هذا دليل عام خُص بدليل من السنة آخر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس فيما دون أوسقٍ صدقة» هنا سنة خصصت سنة، أو سنة خُصِصت بسنة.

الحال الثالثة: أن تخصص السنة الكتاب أن يكون دليل من القرآن عاماً جاءت السنة وخصصته، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾[النساء:٢٤] لما ذكر الله جل وعلا المحرمات قال بعد ذلك: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾[النساء:٢٤] وهذا يفيد العموم ، لكن هذا العموم خُص بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها أو المرأة وخالتها، فهذا تخصيص للقرآن بالسنة.

بقينا في هذه المسألة التي نسبها إلى بعض الحنفية وهي: أن الكتاب لا يخصص السنة، هل إذا جاء دليل من السنة عام يمكن أن يكون له مخصص من القرآن؟

الجمهور: على أن هذا جائز وممكن وواقع، والأمثلة عليه كثيرة:

من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أُبين من حي فهو ميت» يعني القطعة التي تقطع من الحيوان الحي فإنها تعتبر في حكم الميتة، يعني: لو أخذنا شاة حية قطعنا رجلها هل يجوز أن نطبخ هذه الرجل ونأكلها؟ الجواب: لا، لأنها في حكم الميتة قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أُبين» يعني: ما قطع «من حي فهو ميت».

لكننا نجد ما يخصص هذا العموم في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾[النحل:٨٠] وبالتالي فإنه يجوز استعمال ما أُبين من الحيوانات الحية إذا كان من الأصواف والأشعار والأظفار وما شاكل ذلك، فهذا مما خُصت فيه السنة بدليل من القرآن.

تأمل مثلاً معي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله» إذا نظرنا في القرآن وجدنا أن هذا الحكم العام قد خصه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُون﴾[التوبة:٢٩]، وبالتالي كانت السنة هاهنا مخصَّصَةً بالقرآن.

أما أصحاب هذا القول إنهم كانوا يرون أن القرآن لا يخصَّصُ بالسنة، قال: (وخرجه ابن حامدٍ رواية لنا) خرج ابن حامد أحد علماء الحنابلة هذا القول رواية عن الإمام أحمد ، يعني ليس هو نص قوله، إنما هذا تخريج ونُسب من باب التخريج إلى الإمام أحمد رحمه الله .

والصحيح الذي لا شك فيه: أن قول الجمهور هو الصواب، أما هذا القول فإنه اعتمد على حجةٍ ضعيفة، وخلاصة تلك الحجة: أنَّ السنة مبينة للقرآن ، دل على هذا قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤] فدل هذا على أنَّ السنة مُبينة للقرآن، وبالتالي (المبيِّنُ) لا يكونَ (مُبَيَّناً)، (المُبين) على زنة اسم الفاعل لا يكون (مُبَيَّناً) على زنة اسم المفعول وبالتالي فإننا نقول: إن القرآن لا يُخصص السنة؛ لأن التخصيص هو من باب البيان، والدليل قد دل على أن السنة مُبَيِّنة، وبالتالي فإنها لا تكون مُبَيَّنة، يعني: لا يجتمع أن تكون مُبَيِّنة ومُبَيَّنة وأوردوا على هذا أنه يلزمه الدور، وذكروا أشياء لا حاجة للتفصيل فيها، واستأنسوا أيضاً ببعض الآثار التي جاء عن بعض السلف كمكحول ويحيى بن أبي كثير والزهري ونحوهم من أهل العلم ذكروا أن السنة تقضي على القرآن ولا يقضي القرآن على السنة، وهذه الكلمة الإمام أحمد رحمه الله توقف فيها ، كأنه استثقلها أن يقال: إن السنة تقضي على القرآن، إنما قال: أقول السنة تبين القرآن، وسكت عن إكمال الجملة لم يثبت ولم ينفِ.

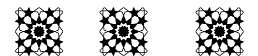
وكلام السلف الذي جاء في هذا المقام يُحمل والله تعالى أعلم على سبيل التغليب الغالب نعم أن السنة هي التي تُبين القرآن وتخصص عمومه أو تقيد مطلقه، أو تبين مجمله،

نعم هذا مُسَلَّم ، لكن ليس هذا أمراً مضطرداً، وعلى كل حال: هذا القول في أصله ليس حجة ، ليس آية ولا حديث ، وبالتالي فإنه ليس حجة.

وأما الاستدلال الذي ذكروه من أن السنة هي المبيِنة فلا تكون مُبَيَّنة فنقول: هذا الاستدلال فيه نظر فإنه معارضٌ بوصف الله عز وجل للقرآن بأنه تبيان لكل شيء، والسنة شيء، فيكون القرآن تبياناً لها، وعلى كل حال: هذه المسألة الضعف ظاهر في القول المخالف فيها فإن الذي لا شك فيه أن السنة وحيٌ كما أن القرآن وحيٌ وبالتالي فوحي خصص وحياً، فما الإشكال في هذا الأمر؟ السنة وحي كالقرآن، القرآن والسنة كلاهما وحي، لكن هذا وحي يتلى، وهذا وحي لا يتلى، وإلا فنحن نقطع وكل المسلمين كذلك بأن سنة النبي صلى الله عليه وسلم وحي: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٣-٤] وبالتالي فلا شك ولا ريب أنَّ السنة تخصص القرآن وتقيده، ولا شك ولا ريب أن القرآن يخصص السنة ويقيدها.

وأما الذي ذكروه من أن هذا مُبَيِّن فلا يكون مُبَيَّناً أو أنه يحصل شيء من التسلسل وما شاكل ذلك هذا كله كلام ظاهر الضعف.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(المفهوم).

كخروج المعلوفة بقوله: ((في سائمة الغنم الزكاة)) من قوله: ((في أربعين شاة شاة)).

هذا هو المخصص الخامس من مخصصات العموم: ومر بنا من قبل أربعة قال: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص.

المفهوم: هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، هكذا عرفه الأصوليون، وينقسم إلى:

١-مفهوم موافقة.

٢-مفهوم مخالفة.

ومراد المؤلف رحمه الله كلا هذين المفهومين: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

أمَّا مفهوم الموافقة: فهو الذي يُسمى أيضاً بفحوى الخطاب أو بتنبيه الخطاب، وهو: إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولوية أو بطريق التساوي، ويمثَّلُ لهذا -أعني تخصيص العموم بمفهوم الموافقة- بحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: «لَيُّ الواجد ظلمٌ يحل عرضه وعقوبته» (لَيُّ الواجد)، ليه: يعني مماطلته، فإذا كان المَدِينُ مماطلاً مع كونه واجداً، يعني: عنده قدرة على السداد عنده مال لكنه يماطل صاحب المال، أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن هذا الفعل يعني المماطلة يحل عرض المدين وعقوبته بمعنى: يجوز لصاحب المال أن يتكلم فيه، فيقول: فلان ظلمني، وفلان أخذ مالي، وفلان فعل كذا وكذا، فهذا مما يجوز له لأنه ظالم ، فيجوز أن يتكلم فيه (لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته).

أيضاً هذا مما يبيح عقوبته لمن بيده الأمر ، صاحب السلطة يجوز وقد يتعين أن يعاقب هذا المماطل حتى يؤدي ما عليه.

فالشاهد أننا إذا نظرنا في هذا الحديث وجدنا فيه عموماً (لي الواجد)، فأي واجد ماطل فإنه تحل عقوبته ويحل أيضاً الطعن فيه فلا غيبة له من هذا الجانب، لكن خُص هذا العموم بمفهوم الموافقة من قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣] بمعنى: لو كان المدين هو الوالد هل يجوز للولد أن يستحل من عرضه أو أن يعاقبه لأنه مماطل؟ لو نظرنا إلى العموم لقلنا: إن الوالد يدخل أيضاً في هذا فيجوز لولده أن يتكلم فيه ويقول: أبي ظلمني ولأمكن أيضاً أن يرفع فيه إلى المسؤولين حتى يعاقبوه، لكن إذا نظرنا إلى قول الله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:٢٣] فإذا كان مجرد التأفف نهى الله سبحانه وتعالى عنه، يعني: نهى الولد عنه فكيف بالطعن فيه والعيب والهمز واللمز أو ما هو أشد من ذلك وهو العقوبة، مفهوم الموافقة من هذه الآية: يدل على أن غير التأفف أيضاً منهيٌ عنه بل بطريق الأولى، إذا كان لا يجوز التأفف فالعقوبة من باب أولى، وبالتالي خُصَّ العموم في حديث الواجد بمفهوم الموافقة من: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] وبالتالي لا يجوز للولد أن يستحل عرض أبيه أو يعاقبه بناءً على هذا التخصيص، بل الصحيح في هذه المسألة: أنَّه لا يجوز له ذلك بل لا تجوز له المطالبة أصلاً بالدَّيْن: إن أعطاه الأب فالحمد لله وإلا فإنه لا تجوز له المطالبة على ما عليه كثير من أهل العلم لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «أنت ومالك لأبيك» فالشاهد: أنَّ مفهوم الموافقة خصَّصنا به عموم الحديث السالف.

وعلى كل حال: مفهوم الموافقة نقل بعض الأصوليين الاتفاق على أنه مما يُخَصُّ به العموم.

أما النوع الثاني من المفهومين: فهو الذي مثل المؤلف رحمه الله له وهو مفهوم المخالفة ويسمى أيضاً عند الأصوليين دليل الخطاب، والغالب أنه إذا أطلق المفهوم عند الأصوليين فإنه المراد، الغالب أن الأصوليين إذا أطلقوا المفهوم وكذلك الغالب عند كثير

من الفقهاء أنهم إذا قالوا : المفهوم من هذه الآية أو المفهوم من هذا الحديث فإنما يريدون مفهوم المخالفة ، غالباً إذا أطلقت كلمة (المفهوم) فالمراد هذا النوع، وهو: إثبات نقيض الحكم المنطوق به للمسكوت عنه.

ويمكن أن نمثل لهذا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل الخبث» مفهوم المخالفة من هذا الحديث: هو أنه إذا كان دون القلتين يحمل الخبث، وبالتالي خَصَّ كثير من أهل العلم بهذا المفهوم عموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الماء طَهور لا ينجسه شيء» حديث: «الماء طهور لا ينجسه شيء» حديث عام: كل ماء فهو طهور لا ينجسه شيء إلا إذا غلب عليه في لونه أو طعمه أو رائحته هذا محل إجماع، لكن تبقى مسألة أنه إذا لاقى نجاسة لم تغير شيء من أوصافه، فهل يجوز التطهر به لعموم قوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء» أو الأمر بخلاف ذلك؟ ذهبت طائفة من أهل العلم إلى أنه إذا لاقى الماءُ نجاسةً لم تغير شيء من أوصافه وكان قلتين فأكثر فإنَّه لا يؤثر: «الماء طهور لا ينجسه شيء».

أما إن كان دون قُلَّتَيْن فإنهم خصوا عموم حديث: «الماء طهور لا ينجسه شيء» بمفهوم المخالفة من حديث: «إذا بلغ الماء القُلَّتَيْن لم يحمل الخبث».

وعلى كل حال: نحنُ قد أشرنا مرات إلى أنَّ بحثنا أصولي لا فقهي، وبالتالي فإن المقصود من التمثيل ليس تحقيق القول في الأمثلة، إنما المقصود هو مجرد تقريب الفهم لاستيعاب المسألة الأصولية.

وَالشَّأْنُ لا يُعْتَرَضُ المِثَالُ إِذْ قَدْ كَفَى الفَرْضُ وَالاحْتِمَالُ

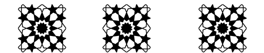
ولذلك ربما نورد أمثلة يكون فيها منازعة وخلافات وترجيحات متفاوتة عند أهل العلم.

مثل المؤلف لهذا أيضاً بقوله: **(كخروج المعلوفة)** المعلوفة يعني: الشاة التي يعلفها

صاحبها وليست سائمة ترعى في المرعى يطلقها صاحبها فترعى، وإنما هو الذي يطعمها والذي يتكلف إطعامها فهل فيها زكاة؟ إذا نظرنا إلى عموم حديث النبي صلى الله عليه وسلم : «في كل أربعين شاةٍ شاة» إذا أخذنا بهذا العموم فإننا نقول: كل الشياه يلزمُ فيها الزكاة كل ما بلغت عند الناس الشياه أربعين فإن عليهم أن يخرجوا من كل أربعين شاة، وبالتالي معلوفة كانت أو سائمة ، لكن نظرنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «في سائمة الغنم الزكاة» مفهوم المخالفة وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه فإن هذا يقتضي أن غير السائمة لها حكم آخر وهو عدم الزكاة.

تأمل معي قال النبي صلى الله عليه وسلم : «في سائمة الغنم الزكاة» لماذا ذكر السائمة هنا؟ لأن الحكم متعلق بها، وإلا كان ذكرها لغواً وكلام النبي صلى الله عليه وسلم يصان عن اللغو فهو بين لنا أن سائمة الغنم هي التي يجب فيها الزكاة، وبالتالي ما مفهوم المخالفة من هذا الحديث؟ أن غير السائمة وهي المعلوفة لا زكاة فيها وبالتالي: مفهوم المخالفة هذا أخذناه وعرضناه على حديث: «في كل أربعين شاة شاة» فكانت النتيجة أنْ خَصَصْنا هذا الحديث بمفهوم المخالفة من الحديث الآخر، وهذا الذي أراده المؤلف رحمه الله وكل من يثبت العمل أو صحة الأخذ بمفهوم المخالفة من الأصوليين فإنه يقول بتخصيص العموم به، ومن لا يقول إنه حجة فإنه لا يخصص به.

إذن هذه المسألة مبنية على مسألة ثبوت صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة، وهذا الذي عليه الجمهور، الجمهور على أن مفهوم المخالفة يؤخذ به ، وبالتالي فيصح التخصيص به والله تعالى أعلم.



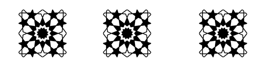
قال رحمه الله :

(وفعله).

(وفعله ﷺ) طائفة من الأصوليين لا تذكر هذا المخصص وهو المخصص السادس في ترتيب كلام المؤلف رحمه الله ، لماذا لا يذكرونه؟ لأن أهل الأصول يذكرون قبل ذلك سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسنته تشمل القول والفعل والتقرير فهم يكتفون بذكر سنة النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم كالمؤلف يزيد الأمر تفصيلاً، فعل النبي صلى الله عليه وسلم يخصص قوله بلا شك، ومن أمثلة ذلك: أن الله تعالى قال في شأن المرأة الحائض: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة:٢٢٢] نهى الله سبحانه وتعالى عن قُربان المرأة الحائض وهذا يشمل قربانها بجماع أو حتى بمباشرة بعناق وتقبيل وضم وما إلى ذلك، والآية بينة في ذلك قال: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة:٢٢٢] لكن وجدنا في فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما يخصص هذا العموم ألا وهو: ما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يباشر أزواجه ففي حديث عائشة رضي الله عنها أنه كان يأمرها فَتَتَّزِرُ ثم يباشرها، والمباشرة: الاستمتاع بها دون الوطء، يعني: بما لا يصل إلى حد الوطء في الفرج، وبالتالي فإن هذه الآية: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ﴾[البقرة:٢٢٢] مخصَّصَة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي: يجوز المباشرة للحائض ولا يجوز الجماع، هكذا نفهم هذه الآية إذا ضممناها إلى الحديث فيكون الحديث مخصِصاً لعموم الآية.

كذلك من أمثلة تخصيص العموم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم: ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في غير ما حديث من نهيه عن استقبال القبلة أو استدبارها ببول أو غائط، يعني ليس لك أن تستقبل القبلة عند قضاء الحاجة وليس لك أيضاً أن تستدبرها، ولكن جاء في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه رقى على بيت حفصة فلاحظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقضي حاجته مستدبراً الكعبة مستقبلاً الشام.

قال طائفة من العلماء: فعل النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا يدل على تخصيص حكم قضاء الحاجة في البنيان من عموم نهيه صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة أو استدبارها عند البول أو الغائط بمعنى: دل فعل النبي صلى الله عليه وسلم على أن هذا الاستقبال أو الاستدبار في البنيان، يعني: ليس في البر ليس في الصحراء إنما في البيوت في داخل الأبنية يجوز لك أن تستقبل القبلة أو أن تستدبرها لفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ظاهر ، ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يخالف فعله قوله إلا لأن ذلك جائز يعني الصورة التي كان فيها الفعل جائزة ومستثناة من عموم قوله صلى الله عليه وسلم والمقصود إذن أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم دل على تخصيص هذه الصورة من عموم نهيه عن استقبال القبلة ببول أو غائط فيجوز في البنيان استقبال القبلة أو استدبارها والله تعالى أعلم.



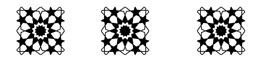
قال رحمه الله:

وتقريره.

(وتقريره) أيضاً هذا هو المخصص السابع إذا أقر النبي صلى الله عليه وسلم أحداً على أمر فإن هذا يدل على أنه ليس بمنكر، وليس بمحرم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على باطل، لا يسكت عن إنكار المنكر، وبالتالي فيستدل بسكوت النبي صلى الله عليه وسلم على سكوته عن الإنكار على أن هذا الفعل الذي سكت عنه ليس بمحرم ولا منكر.

من أمثلة التخصيص بذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس» هذا الحديث فيه عموم النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر إلى أن تطلع الشمس بل إلى أن ترتفع قِيدَ رمح.

ولكن وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم أقر الصحابي الذي قضى سنة الفجر بعد صلاة الفجر، رأى النبي صلى الله عليه وسلم أحد الصحابة يصلي ركعتين بعد صلاة الفجر فقال: «آلفجر أربعاً؟» فأخبره الصحابي بعذره وهو أنه ما صَلَّى سنة الفجر فأحب أن يقضيها الآن فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، على أي شيء يدل إقراره صلى الله عليه وسلم هذا وعدم إنكاره عليه؟ يدل على جواز أن يقضي الإنسان سنة الفجر بعد صلاة الفجر، وبالتالي فيكون هذا الإقرار مخصِصاً لعموم نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد صلاة الفجر.



قال رحمه الله:

(وقول الصحابي)؛ إن كان حجة.

قال: **(وقول الصحابي إن كان حجة)** المؤلف رحمه الله ما خاض في هذا المقام في تفصيل القول في حجية قول الصحابي وإنما علق كون قول الصحابي مخصِصاً على كونه حجة، فمتى ما قلنا: إن قول الصحابي حجة ويستدل به فبالتالي نقول: إنه يخَصَّصُ به عموم الآيات والأحاديث ومتى ما قلنا إنه ليس بحجة فبالتالي لا يخَصَّص به؛ لأنه لا يمكن أن تخصِّص ما هو حجة بغير الحجة لابد أن تخصِّص بحجة؛ لأن هذا التخصيص فيه إخراج لبعض الأفراد التي تناولها اللفظ العام عن أن يتناولها الحكم، وبالتالي لابد أن يكون هذا عن دليل وعن حجة، وبالتالي فمتى قلنا بأن قول الصحابي حجة جاز التخصيص به، وإن قلنا: أنه ليس كذلك لم يجز التخصيص به، والموضع موضع خلاف بين الأصوليين، لكن تنبه إلى أننا لا نريد في هذه الصورة ما إذا قال صحابي قولاً وأقره بقية الأصحاب بعد أن انتشر ، يعني قال الصحابي قولاً وانتشر أو كان الغالب على الظن انتشاره ولم يُنْكر فإن هذا إجماع أو إجماع سكوتي وهو حجة، ولا نريد أيضاً قول الصحابي الذي عارضه غيره لأنه إذا قال صحابي قولاً وعارضه صحابي آخر فخالفه فإن قوله ليس بحجة، إنما نريد القول الذي قاله ولم يُعلم أنه انتشر ولم يُعلم أن أحداً عارضه هذا هو محل البحث عند الأصوليين هل يمكن أن نخصص به عموم آية أو حديث أو لا؟ من أهل العلم من قال: نعم، ومن أهل العلم من قال: لا، ومنهم كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من ذهب إلى أنه إن عُلم أنَّ الصحابي اطلع على الدليل العام فقال بخلافه في صورة معينة فإنه يخَصَّص به العموم، ومتى لم يُعلم ذلك فإنه يتوقف ولا يخَصَّص العموم به.

إذا علمنا أنَّ الصحابي اطلع على الدليل الذي يثبت العموم من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عَدَلَ عن الأخذ بالعموم إلى تخصيص بعض الصور فإنه يكون بذلك قوله

مخصصاً، لم؟ قال: لأن الصحابي وهو عدلٌ لا يمكن أن يخالف عموم قول النبي صلى الله عليه وسلم إلا لحجة ودليل، وبالتالي فإننا نعتبر قوله مخصِّصاً، وإن كنا لا ندري هل اطلع على الحديث العام أو لم يطلع، فما يدرينا ربما لو أنه اطلع على هذا الحديث العام لترك قوله، ولرجع عنه إلى الحديث، فلما كان الأمر حينئذٍ محتملاً قالوا: إنه لا يمكن أن نخصص به، ويمكن أن نمثل للتخصيص بقول الصحابي بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في البخاري وغيره: «ليس على المسلم في عبده وفرسه صدقة» يعني: ليس على الإنسان زكاة في عبده الذي يملكه ولا كذلك في فرسه الذي يملكه.

ثبث عن ابن عباس بإسناد صحيح كما قال الحافظ ابن حجر: أنه خص هذا الحكم بالفرس التي يغزى عليها ، فبالتالي التي لا يغزى عليها يرى أن فيها زكاة، إنما خص هذا الحديث بالفرس التي يغزى عليها فهي التي عفي عن الزكاة فيها وبالتالي فإذا طبقنا هذه المسألة الأصولية على هذه الصورة الفقهية فمن قال: إن قول الصحابي يخصِّص العموم فإنه يقول: إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا هو خاص بالفرس التي يغزى عليها،التي يجاهد في سبيل الله عليها، وأما ما عداها فإنه يلزم فيها الزكاة.

وعلى كل حال: القول بأنَّ اجتهاد الصحابي حجة يمكن أن تقدم على عموم الآية والحديث قول من الصعوبة بمكان فيبقى احتمال أنَّ الصحابي اجتهد وهو ليس معصوماً في اجتهاده ، والنص العام من الآية أو الحديث كلام معصوم، وبالتالي لا ينبغي أن يُتجاوز هذا العموم وأن يقدم عليه غيره إلا بحجة واضحة.

قول الصحابي: أعدل الأقوال أنه مما يُستأنس به، وليس مما يستدل به، اللّهم إلا في الأحوال المتفق على أن قوله فيها حجة إذا قال قولاً مما لا يقال إلا عن توقيف يعني لا يقال بطريق الاجتهاد أو اشتهر ولم ينكر نعم هو حينئذٍ حجة ودليل، لكن إذا كان عن اجتهاد فإن القول بأن قول الصحابي حجة ويخصص به العموم فيه نظر والله تعالى أعلم.

❁ ❁

قال رحمه الله:

(وقياس نص خاص).

في قول أبي بكر والقاضي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

وقال ابن شاقْلَا وجماعة من الفقهاء: لا يُخَصّ.

وقال قوم: بالجلي دون الخفي.

وخصص به عيسى بن أبان: العام المخصوص.

وحكي عن أبي حنيفة.

هذا هو المخصص التاسع والأخير: وهو تخصيص العموم بالقياس، وسيأتي معنا إن شاء الله مبحثٌ خاص بالقياس نفصل القول فيه إن شاء الله.

لكن المقصود أن المؤلف رحمه الله بيّن أن في التخصيص بالقياس أربعة أقوال عند الأصوليين:

القول الأول: هو أن القياس مخصِّصٌ للعموم مطلقاً.

والقول الثاني: أنه ليس مخصِّصاً للعموم مطلقاً.

والقول الثالث: التفصيل من جهة أنه يخصِّصُ القياسُ الجلي دون الخفي.

والرابع: التفصيل من جهة أنه يُخصَّص العام الذي خُصِّصَ بغير القياس ولا يُخصَّصُ بالقياس العمومُ الذي لم يخصَّصْ من قبل ، يعني الذي لم يدخله التخصيص. وتفصيل ذلك: أنه قال رحمه الله: **(وقياس نص خاص)** مثال ذلك: قياس العبد على الأمة في تشطير الحد ، يعني الله سبحانه وتعالى قال في شأن الأمة والإماء: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[النساء:٢٥].

إذن قول الله جل وعلا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢] إذا أخذنا هذه الآية: مع قوله: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[النساء:٢٥] ماذا ينتج؟ أنه إن زنت الأمة فعلينا أن نجلدها خمسين.

الآن هذا من تخصيص القرآن بالقرآن وهذا مر بنا.

ماذا عن العبد الذكر؟ الآية كانت تتكلم عن الأَمَة ولم تتكلم عن العبد يعني الذكر، هل يُخصَّصُ أم لا؟ قال العلماء: نعم نُخصِّصُ عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢] بالقياس على الأَمَة في تشطير الحد لم؟ قالوا: لجامع الرِّق في كلٍّ، لم خصت الأَمَة في هذا الحكم؟ كونها أَمَةً وهذه العلة تنسحب أيضاً على الذكر على العبد ، وبالتالي كما أننا نُنَصِّفُ ونُشَطِّرُ الحد على الأَمَة فإننا أيضاً نُشَطِّرُ ونُنَصِّفُ الحد على العبد وبالتالي فنقول: إنَّ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢] نقول: نخصصه بالقياس ، أي قياس؟ قياس العبد على الأَمَة بجامع الرِّق، هذا قال به طائفة من الأصوليين.

قال: **(في قول أبي بكر)** من أبو بكر؟ أبو بكر عبد العزيز المعروف بغلام الخلال أحد أئمة الحنابلة قال: **(والقاضي)** من القاضي؟ أبو يعلى الحنبلي إذا أُطلق عند الحنابلة فالغالب أنهم يريدون أبا يعلى الحنبلي.

قال: **(والقاضي وجماعةٌ من الفقهاء والمتكلمين)** حقيقة أن هذا قول الأكثر.. الأكثر على إطلاق أن القياس يُخَصُّ به العموم، قالوا: لأن حكم القياس حكم النص الذي انبنى عليه القياس، يعني القياس استند إلى نص خاص ، وبالتالي فإن حكم هذا القياس حكم الأصل أو المستَنَد الذي استند إليه وبالتالي فإن فيه من القوة ما يسمح بتخصيص العموم.

القول الثاني في المسألة: وهو الذي قال به ابن شاقْلا وجماعة من الفقهاء لا يُخص العموم بالقياس وإن شئت فقل: لا يَخُصُّ ، يعني : القياسُ لا يَخُصُّ العموم.

ذهب هؤلاء إلى هذا القول لأنهم رأوا أن النص أصلٌ والقياس فرعٌ فإذا خصصنا النص بالقياس قدمنا الفرع على الأصل، ولا يجوز تقديم الفرع على الأصل هكذا قالوا ،

عللوا قولهم بهذا ، وهذا خُلْفٌ ، ليس لنا أن نفعل ذلك، لكن هذا القول أو هذا التعليل فيه نظر، حقيقةً أنه ليس المراد هاهنا الكلام بالعموم بأن القياس فرع وأن النص هو الأصل، إنما نقول: إن القياس إنما هو مبني على نصٍ خاص قوي، وهذا النص الخاص القوي ليس فرعاً للعموم الذي هو أضعف من النص الخاص وبالتالي كون القياس قد انبنى على دليل خاص قوي أعطاه من القوة بحيث أنه يمكن أن يُخصَّصَ به العام الذي ضَعُفَ عن أن يكون عاماً محفوظاً فهذا التعليل الذي ذكروه ليس بتلك القوة.

القول الثالث: ولم ينسبه لأحد قال: **(وقال قوم بالجلي دون الخفي)** وهذا مما اختاره الطوفي كما في مختصره وكما شرحه في شرحه على ((مختصر الروضة)) وقال به أيضاً غيره من الأصوليين قالوا: بالتفصيل : القياس الجلي هو الذي نخص به العموم، والقياس الخفي أضعف من أن نخص به العموم، لكن ما هو؟ الفرق بين القياس الجلي والقياس الخفي هذا مما اختلفوا فيه وذكروا فيه أقوالاً، وتفاصيل القول كما ذكرت لك في القياس وأقسام القياس هذا كله يحتاج إلى بحث مفرد سيأتي إن شاء الله في محله.

لكن عموماً مما قيل في التفريق قالوا: قياس العلة قياس جلي، وقياس الشبه قياس خفي، وبالتالي فإننا نخص بقياس العلة ولا نخص بقياس الشبه.

قياس العلة يعني أن تكون العلة ظاهرة بينة من الحكم الذي جاء في النص، مثل: تحريم الخمر بعلة الإسكار فيقاس عليه النبيذ إذا كان يسكر والعلة في هذا ظاهرة وهي: الإسكار، هذا قياس علة.

أما قياس الشبه ويسمى أيضاً قياس غلبة الأشباه : فهو أن يتردد الفرع بين أصلين فأكثر فيلحق بأكثرهما شبهاً، يعني: العبد إذا قُتل خطئاً هل نلحقه بالسلعة يعني يكون فيه قيمته، أو نلحقه بالحر باعتبار الآدمية فيكون فيه نصف الدية هذا محل بحث عند العلماء فهذا من أمثلة القياس الخفي وهو قياس الشبه.

وقيل: ما انتفى فيه الفارق بوضوح، وذلك مثل نهي النبي صلى الله عليه وسلم القاضي عن أن يقضي وهو غضبان فلا فرق بين الغضب وبين شدة الجوع أو الألم في الحكم لانتفاء الفارق؛ لأن المقصود في هذا هو أنه حينما يقضي وهو غضبان فإنه مظنة الوقوع في الخطأ ولا فرق حينئذٍ بين الغضب وبين شدة الجوع أو شدة الألم أو شدة العطش.

على كل حال: خذها الآن مجملة والتفصيل إن شاء الله في محله متى ما كان القياس جلياً صح التخصيص به، ومتى كان خفياً لم يصح التخصيص به.

القول الرابع: وهو الذي ذهب إليه عيسى بن أبان من الحنفية من علماء الحنفية، وحكي أيضاً هذا القول عن أبي حنيفة إمام المذهب وهو أنه يُخَصَّصُ بالقياس العام المخصوص، يعني: العام المخصوص بغير القياس بمعنى: إذا كان هناك دليل عامٌ دخله التخصيص خُصَّ بآية أو حديث قالوا: هذا العام قد ضَعُفَ وأخذنا سابقاً: أن العام الذي يدخله التخصيص ، دخول التخصيص فيه يضعف عمومه، وبالتالي فإذا كان هناك عموم خُصَّ بغير هذا القياس فإننا يجوز أن نخصصه بقياس.

وأما إذا كان العموم محفوظاً ما دخله التخصيص فليس لنا أن نخصصه بالقياس.

والأقوال على كل حال في هذه المسألة أكثر مما ذكر المؤلف ، بعض العلماء يرى أن العموم في القرآن لا يخص بالقياس، والعموم في السنة يخص بالقياس، وبعضهم توقف في المسألة.

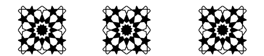
وعلى كل حال: الذي يظهر والله أعلم أنه إذا كان القياس قياساً مستجمعَ شروطه وقياساً جلياً وليس خفياً وهو ما ذهب إليه الطوفي فالذي يظهر والله تعالى أعلم أنه يصح التخصيص به، وبالتالي فمن المسائل المعاصرة الآن: مسألة الأرز هل يدخله حكم الربا قياساً على البُر؛ لأن البر مما يجري فيه الربا، فهل نقيس عليه الأرز أيضاً بجامع الكيل أو بجامع الكيل والطُّعْم فنخصص به عموم قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ

الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] أم لا؟ الذي يظهر والله أعلم أنَّ القياس هاهنا قياس جلي، وبالتالي فإن الحكم حينئذٍ يكون بتخصيص هذا العموم فيُجْرى في الأرز حكم البر والشعير المنصوص عليه والله تعالى أعلم.

على كل حال: هذه المسائل يا أيها الإخوة ليست من قبيل كما يقولون: الرياضيات واحد زائد واحد يساوي اثنين، خذ هذه القواعد وهذه المسائل الأصولية وافهمها، لكن عند التطبيق الأمر ليس بهذه السهولة، بل الأمر يحتاج إلى مزيد من التأمل والنظر والجمع بين الأدلة وتقديم بعضها على بعض عند التعارض يحتاج إلى فقهٍ دقيق فالأمر ليس بالسهولة بمكان، إنما خذ هذه القواعد كقواعد عامة افهمها، لكن عند التطبيق تحتاج إلى كثير من التريث.

وأذكر أن شيخ الإسلام ابن تيمية لما تعرض إلى التخصيص بالمفهوم نبه إلى أن هذا الموضع يخطئ فيه كثير من الناس، يعني تحديد المفهوم الذي يُخص به وأن تكون الدلالة فيه قوية بحيث يمكن أن تخصِّص به عموماً وترفع أو تستثني بعض الأفراد من حكم جاء فيه آية أو حديث ، حقيقةً أنه أمرٌ يحتاج إلى تأمل كثير، كذلك ابن دقيق العيد نبه إلى هذه المسألة في ((شرحه على عمدة الأحكام)) من جهة أن كثيراً يخطئ في هذا المقام وهو التخصيص بالمفهوم ، وبالتالي فإن فهم هذه القواعد الأصولية من الأدوات التي يحتاجها الفقه وطالب علم الفقه، ولكن التطبيق يحتاج إلى قدرٍ كبير من التريث والتأمل والجمع بين أطراف النصوص حتى يصل الإنسان إلى حكم صحيح.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويجوز تخصيص العموم إلى الواحد.

وقال الرازي والقفال والغزالي : إلى أقل الجمع.

لا يزال الكلام متصلاً بمباحث التخصيص وهذه مسألة في هذا الباب وهي: ما القدر الذي يجب أن يبقى من العام بعد التخصيص؟ وتحرير محل النزاع أنّهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون التخصيص مُؤدياً إلى أن لا يبقى شيء من العام، بمعنى: أن يكون التخصيص مستغرقاً للعام جميعه ، هذا باتفاق لا يجوز، لا يجوز مثلاً أن يقول: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا عشرة دراهم، هذا أمرٌ لا يجوز، وهذا التخصيص لغو لا حكم له، وبالتالي فتلزمه العشرة كلها؛ لأنه لا يصح أن يستثنى من العام كل أفراده ، هذا نوع من العبث، واختلفوا في ما عدا ذلك، يعني ما هو القدر إذا استثنينا مسألة الاستغراق ما هو القدر الذي يجب أن يبقى من العام بعد التخصيص؟

أورد المؤلف رحمه الله هاهنا قولين:

القول الأول: أنه يجوز تخصيص العموم إلى الواحد، وهذا هو المذهب عند الحنابلة كما قطع به كثيرٌ منهم، وهو أيضاً مذهب كثير من الحنفية، والشافعية، وبعض المالكية وذلك أنَّ التخصيص فيه إخراجٌ لبعض العام، وهذا البعض لا يتقيد بالشيء، فكما يجوز أن تُخْرِجَ من الحكم واحداً ، يجوز أن تخرج أكثر منه لكنَّ المهم أن يبقى من هذا العام شيء ، والواحد يكفي في هذه البقية التي تبقى من العام، فيتنزل عليها حكم ما بقي من العموم بعد التخصيص، وعليه فإن على هذا القول يجوز أن يقول: لفلان علي عشرة دراهم إلا تسعة إذا قال هذا كان كلامه صحيحاً ويلزمه واحد.

القول الثاني: فقال: **(قال الرازي والقفال والغزالي إلى أقل الجمع)** مراده بالرازي أبو بكر الحنفي وليس الفخر الرازي فقوله سيأتي الكلام عنه، حكى عن هؤلاء ووافقهم أيضاً المجد ابن تيمية من الحنابلة أنه يجوز التخصيص لكن إلى أن يبقى من العام أقل الجمع،

وأقل الجمع مضى الكلام فيه وقلنا: الصحيح إنه ثلاثة.

إذن يجوز أن نخصص من هذا العموم ما شئنا بشرط أن يكون الباقي بعد التخصيص ثلاثة، وبالتالي لو قال لفلان عليّ عشرة دراهم إلا ثمانية إذا قلنا بالقول الصحيح وهو أن أقل الجمع ثلاثة ما الحكم؟ يصبح هذا التخصيص لغواً لا حكم له ويلزمه عشرة، أما إذا قال: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا ثلاثة ما الحكم؟ يلزمه سبعة.

وحكى المؤلف هاهنا عن القفَّال أنه يرى هذا الرأي، لكن الظاهر أن مذهبه فيه تفصيل كما حكاه عنه الآمدي في ((الإحكام)) فإن مذهب القفال هو أن التخصيص إذا كان من لفظ العموم (مَن) أو (ما) فإنه يجوز أن يصل إلى أن يبقى من العام واحد، أما إذا كان العام بغير ذلك فإنه لابد أن يبقى من العام أقل الجمع، هذا التفصيل الذي ذهب إليه هؤلاء العلماء.

وكأن هؤلاء جعلوا الحكم واحداً بين العام والجمع، وهذا في الحقيقة فيه نظر، يعني ليس العام هو اللفظ الشامل لمجموعات ، يعني جمع وجمع وجمع ضم هؤلاء جميعاً لفظ العام، إنما العام: لفظٌ يعم الأفراد، وبالتالي فتنظير العام بالجمع والقول بأنه لا يكون عاماً أو لا يبقى شيء من العموم إلا إذا بقي أقل الجمع هذا فيه نظر بل إذا بقي واحد فإنه بقي شيء من العام، نحن قلنا سابقاً: اللفظ العام هو عبارة عن لفظ يشمل جميع الأفراد الذين يدخلون تحت اللفظ، فإذا قلتَ: (جاء الطلاب) كان هذا اللفظ بدلٌ عن قولك: (جاء محمد وجاء خالد وجاء عبد القادر وجاء عبد الله) إلى أن تنتهي من مائة شخص، إذن عبد الله يدخل حقيقة في اللفظ العام وخالد يدخل حقيقة في اللفظ العام، وبالتالي: فإذا استثنينا من هذا العدد عدداً بحيث لم يبق إلا واحد أو اثنان فإن الواحد أو الاثنان هما في الحقيقة من العام ، داخلون في هذا وداخلون في هذا اللفظ، فالقول بأنه لابد أن يبقى أقل الجمع ليست المسألة في الجمع ، المسألة في العموم ، والعموم شيء والجمع شيء آخر.

حقيقة أن هناك أقوال أخرى في هذه المسألة وأهمها قولان:

القول الأول: أنه يجوز التخصيص إلى أن يبقى طائفة أو كثرةٌ قريبة من اللفظ العام. وهذا الذي ذهب إليه طائفةٌ من العلماء واختاره ابن حامد من الحنابلة. قالوا: إن هذا هو المناسب للتخصيص، فما معنى أن يخصِّص الإنسان؟ كأنه أراد أن يستدرك شيئاً فاته بتقدم لفظ العموم ولأجل احتاج أن يستثني شيئاً فلابد أن يستثني شيئاً قليلاً بحيث إنه يبقى شيء كثير يناسب اللفظ العام وإلا فلماذا أصلاً استخدم اللفظ العام كان ينبغي أن يستخدم اللفظ المناسب إذا كان المستثنى شيء كثير، ولم يبق من العام إلا قليل.

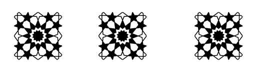
وقول خامس في المسألة: وهو أنه لابد أن يبقى من العام كثرةٌ بدون تقدير لكن أن يقل ذلك حتى لا يبقى إلا واحد أو اثنان أو ما شاكل ذلك قالوا: إن هذا غير مناسب لمعنى التخصيص، وهذا ما ذهب إليه القاضي من الحنابلة ومال إليه الفخر الرازي وغيرهما من الأصوليين، والحقيقة أن كل قولٍ من هذه الأقوال استند إلى تعليل، ولم أجد حجةً من أثر في هذه المسألة يمكن أن يُركن إليه وأن يُعتمد عليه، والناظر في التخصيصات التي جاءت في النصوص لا يجد أن تخصيصاً منها بلغ إلى هذا الحد أنه يأتي التخصيص وارداً على لفظ عام شمل أفراداً ثم ما أبقى إلا فرداً واحداً ربما يكون هذا في كلام الناس واقعاً، لكن في أدلة الكتاب والسنة لم أجد شيئاً يعتمد عليه في ذلك، وما ذكروا مثالاً يصلح لهذا الأمر.

وأما في كلام الناس فالذي يظهر والله أعلم: أنه ينبغي التفريق بين التخصيص في اللفظ المتعمّد، يعني: فيما علم من قبل أنه لا يبقى إلا القليل وفي شيء لم يُعلم كم الذي سيبقى ، فإن هذا يمكن أن يكون مستغرقاً لأكثر ألفاظ العموم حتى لا يبقى إلا شيء قليل يعني إذا قال مثلاً إنسان: (أكرم القبيلةَ الفلانية إلا الجهال) وهو في الغالب لا يدري من العلماء من الجهال فاتضح أن العلماء فيها قليل، وأن الجهال هم الأكثر فإن هذا ممكن أن يتصور فيه أن لا يبقى إلا شيء قليل بل يتصور ألا يبقى شيء أصلاً ربما تكون القبيلة كلها

من الجهال ليس فيها عالم.

أما أن يكون الكلام متعلقاً بلفظٍ متعمد يعلم أن الباقي أقل بكثير من اللفظ الذي خَصَّصَ به فإن الذي يظهر والله أعلم أن هذا لا يتناسب مع المراد بالتخصيص والله تعالى أعلم.

على كل حال: المسألة محتملة ومحل اجتهاد.



قال رحمه الله:

وهو حجةٌ في الباقي.
عند الجمهور.
خلافاً لأبي ثور وعيسى بن أبان.

هذه مسألةٌ أخرى وهي: حكم العام بعد التخصيص، هذه الأفراد الباقية من اللفظ العام بعد أن خُصصت هل هي حجة أو ليست بحجة؟ يعني لما قال الله جل وعلا: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾[النساء:٢٤] أباح الله جل وعلا هاهنا كل النساء بهذا اللفظ سوى ما تقدم.

ثم جاءنا عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً نهيه عن جمع الإنسان بين المرأة وعمتها، أو المرأة وخالتها.

الآن إذا استثنينا هذه الصورة وهي: جمع الإنسان بين المرأة وعمتها يعني العمة والخالة استثنيناها من قوله: ﴿مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾[النساء:٢٤] ما عدا هذه الصورة من النساء ما الحكم فيهن؟ أَهُنَّ حلٌ للإنسان أن يتزوجهن أم لا؟ هذه هي صورة المسألة العام بعد التخصيص، يعني القدر الباقي المتبقي من العام: هل لا يزال اللفظ أو لا يزال الدليل حجةً في هذه الأفراد أم لا؟ الجمهور قالوا: نعم هو حجةٌ فيما بقي وهذا هو الصواب المقطوع الذي لا شك فيه.

أما ما ذهب إليه أبو ثور وهو أحد أصحاب الشافعي المتوفى سنة (٢٤٠هـ) وعيسى بن أبان القاضي الحنفي المتوفى سنة (٢٢١هـ) ذهب هؤلاء إلى أنه ليس حجة في الباقي، قال هذان العالمان: إنَّ العام بعد التخصيص أصبح مجازاً مستعملاً في غير ما وضع له، وبالتالي فإنه يكون مُجملاً لم؟ قالوا: لأنك إذا قلت مثلاً: (أكرم الطلاب إلا زيداً) والطلاب عشرون

مثلاً فأنت استثنيت الآن شخصاً، فالباقي لم يكن هو اللفظ المستغرق لجميع أفراده يعني ما بقي بعد استثناء زيد وهم التسعة عشر ليسوا هم الطلاب، الطلاب الآن لفظ موضوع للاستغراق ، يستغرق جميع الأفراد الداخلين في هذا اللفظ فينبغي أن تكرمهم إذا استثنينا الآن البعض هل لا يزال اللفظ مستغرقاً للباقي؟ قال هؤلاء: لا، والآن أصبح هذا اللفظ يحتمل إكرام التسعة عشر ويحتمل إكرام أقل الجمع الذين ينطبق عليهم لفظ الطلاب وهم أقل الجمع، ويحتمل إكرام ما بين ذلك يعني من ثمانية عشر إلى أربعة يحتمل ما بين ذلك، فلما كان اللفظ متردداً بين إرادة الاحتمال الأول أو الثاني أو الثالث كان مجملاً فنتوقف فيه.

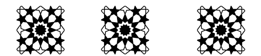
قالوا: لفظ (الطلاب) موضوع للاستغراق ، طيب لما خُص وأصبح ينطبق على بعض الأفراد هل هذا لا يزال اللفظ الموضوع للاستغراق؟ قالوا: لا، لم يعد لفظ الطلاب هو اللفظ الذي يستغرق جميع الأفراد؛ لأنه الآن ما أصبحوا الطلاب ، أصبح بعض الطلاب، وبالتالي خرج عن كونه حقيقةً وصار استعمالاً في غير ما وضع له، قالوا: وهذا هو المجاز.

طيب ما الذي يحتمله اللفظ الآن؟ يحتمل أن الشخص هذا أراد أن نكرم التسعة عشرة أو نكرم أقل الجمع الذين ينطبق عليهم لفظ الطلاب أو نُكرم ما بين هذين، فلما كان الأمر متردداً هذا التردد كان مجملاً وبالتالي لم يكن حجة فيما بقي.

والحقيقة أن هذه الحُجة حجة ضعيفة ليست بصحيحة، وذلك أننا قد علمنا أن لفظ الطلاب هو عبارة عن ماذا؟ يعني حينما يقول: (أكرم الطلاب) يعني كأنه قال: (أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً وأكرم علياً وأكرم محمداً) إلى أن ينتهي من العشرين فاستغنى عن هذا التطويل بهذه الكلمة: (الطلاب) وبالتالي إذا استثنينا الآن زيداً ، ألا يكون البقية داخلين في هذا اللفظ؟ بلى، لأننا قلنا: إن اللفظ العام يستغرق جميع أفراده فما الذي أخرج البقية؟ ونحن ما استثنينا إلا واحداً وهو زيد فالبقية لا يزالون داخلين في إرادة المتكلم والأصل بقاء ما كان على ما كان، وبالتالي فإنَّ اللفظ يكون حُجة فيما بقي جميعاً، وهذا هو الصحيح

المقطوع به، ولولا ذلك للزم بطلان جُل أو كثيرٍ من عمومات الكتاب والسنة، فإن كثيراً من عمومات الكتاب والسنة في مسائل الأحكام أو أكثرها إن شئت أن تقول: قد دخلها التخصيص وبالتالي فسوف تصبح غير حجة ، وهذا مما لا يقول به أحدٌ من الناس ألبتة.

وأضف إلى هذا شيئاً آخر وهو: أنَّ الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم من العلماء لم يزالوا يحتجون باللفظ العام الذي خُصَّ فيما عدا الموضع المخصوص لا يزالون يحتجون به، ولذلك فاطمة رضي الله عنها احتجت في مطالبتها للإرث من أبي بكر رضي الله عنه بعموم قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء:١١] وأبو بكر رضي الله عنه ومن معه من الصحابة بينوا أنَّ هذا مخصَّصٌ بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث مع أنه قد جاء تخصيصات أخرى: فالقاتل لا يرث لو قتل أباه فإنه لا يرث منه، أو ارتد -والعياذ بالله- فإنه لا يرث، وبالتالي ثمة تخصيصات أخرى يعلمها الصحابة ومع ذلك ما ناقشوها في أنَّ هذا اللفظ عام ويمكن الاستدلال به، لكن بينوا أن هذه الصورة مستثناة، وكذلك العلماء من بعدهم فبالاتفاق مثلاً قول الله جل وعلا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢] دلت الأدلة على أن هذا اللفظ العام خُصص فيُخَصُّ من ذلك المُكره، المرأة إذا أُكرهت على الزنا فهل نجلدها ؟ لا ، إذن هذا حكمٌ مستثنى، ولم يزل أهل العلم يستدلون بهذه الآية على وجوب جلد الزانية والزاني في ما عدا الصور المخصوصة فكيف يُقال: إنه إذا دخل التخصيص على العام أصبح مُجملاً وعلينا أن نتوقف فيه، فهذا القول لازمه تعطيل جل الأحكام الشرعية وهذا مما لا يقول به عالم والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

ومنه:

(الاستثناء)

وهو: قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مرادٍ بالقول الأول.



قال رحمه الله : **(ومنه)** ماذا يريد؟ هل يريد من المخصِّص ، يعني من اللفظ المخصِّص، أو يريد ما ابتدأ الحديث به قبل مقاطع من كلامه: **(وهو من اللفظ المفيد)؟**

الظاهر والله أعلم أنه يريد الثاني أنه من اللفظ المفيد: الاستثناء، تكلم عن العام، تكلم عن الخاص، والآن يتكلم عن الاستثناء، وبالتالي هل هو يرى أن الاستثناء ليس من المخصِّصات بدليل أنه جاء بعده بذكر فروق بين التخصيص والاستثناء؟ مناهج العلماء الأصوليين في هذا الموضع تختلف، فمنهم من يقسم المخصصات إلى مخصصات متصلة، ومخصصات منفصلة، وهذا هو الأوضح، وهذا الذي مشينا عليه.

ومنهم: من يخص لفظ المخصِّص بالمنفصل كما فعل المؤلف رحمه الله ويرى أن الاستثناء لا يدخل ضمن كلمة (المخصصات) لكن ليس يعني هذا أنه لا يدخل في معنى التخصيص العام؛ لأنك إذا نظرت تجد أن الحقيقة أنه لا اختلاف بين التخصيص والاستثناء كما سيأتي.

فالاختلاف إنما هو في التعبير على كل حال، وإلا الكل متفق على أن العموم يكون منه إخراج بمخصص منفصل؛ كنصٍ آخر أو إجماع على حسب ما درسنا، ويمكن أن يكون هذا الإخراج عن طريق لفظ متصل كالاستثناء وهذا إن سميته استثناءً أو سميته تخصيصاً لا مشاحة في الاصطلاح.

قال رحمه الله : **(ومنه الاستثناء وهو: قول متصلٌ يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول)** يعني أن الاستثناء هو قولٌ بلفظٍ محدد هو لا يريد أنه كل قول، مراده -

رحمه الله- أدوات الاستثناء، وأدوات الاستثناء معروفة ومشهورة (إلا) وهذا اللفظ هو أم الباب كما يقولون، وكذلك (غير) وكذلك (ليس) وكذلك (خلا) وكذلك (حاشا) وكذلك (عدا) وكذلك (لا يكون) وكذلك (ليس)[1] هذه ثمانيةٌ مشهورة هي أدوات الاستثناء، فهو يريد أنه قول مخصوص هو هذه الأدوات.

(قول متصل) والاتصال سيأتي الكلام فيه عند الفروق بينه وبين التخصيص: **(قول متصل يدل على أن المذكور معه وهو المستثنى غير مراد بالقول الأول وهو المستثنى منه)** يعني إذا قال: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا درهمٌ تلاحظ أن اللفظ الذي جاء بعد (إلا) وهو المستثنى أراد المتكلم بهذا الاستثناء أن يبين أنه غير داخل في العشرة ، يريد أن هذا اللفظ الذي استثناه غير داخل في اللفظ الذي استثنى منه وهو العشرة يريد أن يقول: هو له عليّ تسعة ، وبالتالي هذا الدرهم خرج عن الذي أقر به.

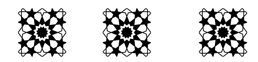
وغالب الأصوليين يستعملون في باب الاستثناء ما أراده النحويون وهو هذا المعنى ، جُل الأصوليين على نهج النحويين في الاستثناء وأنه هذا الذي نتحدث عنه، لكن نبه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وكذلك غيره من العلماء كالقرافي وغيرهما نبهوا على أن استعمال الفقهاء للاستثناء أعم من ذلك، فالاستثناء عندهم يشمل استعمال أدوات الاستثناء، ويشمل أيضاً التعليق بالمشيئة، ويشمل أيضاً التعليق بالصفة، أو الشرط، أو الغاية، كل ذلك يسمى عندهم استثناءً فلو قال: (واللهِ لا أذهب إن شاء الله لفلان) يسمى عندهم استثناء مع أنه ما استعمل أدوات الاستثناء، أو قال مثلاً (لفلانٍ أقر له بهذه الدار ولي منها هذه الحجرة) لاحظ أن الكلام لم يكن فيه شيء من ألفاظ الاستثناء، لكن المعنى فيه إخراج.

إذن الفقهاء نهجهم أن كل ما كان فيه إخراج متصل سواء كان بلفظ الاستثناء أو بغيره فإنه داخلٌ عندهم في حكم الاستثناء، وبالتالي يتضح لك دخول كثير مما يسميه الفقهاء

---

[1] لعله أراد : سوى ؛ لأنه ذكر (ليس) من قبل .

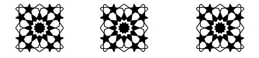
رحمهم الله استثناءً.



قال رحمه الله:

فيفارق التخصيص:

بالاتصال.



الآن ذكر الفروق بين التخصيص والاستثناء، ومراده بالتخصيص يعني بمخصِّصٍ منفصل، قال: **(يفارق التخصيص بالاتصال)** لابد أن يكون الاستثناء متصلاً باللفظ، وسيأتي بحث بعد قليل إن شاء الله، لكن هو يمشي الآن على قول الجمهور، وإلا فيذكر الخلاف بعد ذلك في هذه المسألة الجمهور يقولون: لابد أن يكون الاستثناء متصلاً باللفظ.

أما التخصيص فمر بنا أن المخصِّص لا يلزم أن يكون متصلاً، بل يجوز أن يكون متأخراً متراخياً، بل يجوز أن يكون متقدماً، وبالتالي فهذا فارقٌ بين التخصيص بالمخصِص المنفصل والاستثناء، هذا هو الفارق الأول.

❋ ❋ ❋

قال رحمه الله:

وتطرقه إلى النص؛ كعشرة إلا ثلاثة.



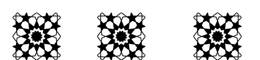
أيضاً هذا فارق آخر: وهو يدل على أن الاستثناء أعم من التخصيص بمعنى: الاستثناء يدخل على النصوص ويدخل على الظواهر، يعني يدخل على النص الذي لا يحتمل غيره، ويدخل أيضاً على الظاهر.

أما التخصيص المنفصل فلا يدخل على النص إنما يدخل على الظاهر، وقلنا: إن ألفاظ العموم هي من قبيل الظاهر، ولذلك يدخلها التخصيص فأمْرُ الله جل وعلا مثلاً: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:٥] ثم يأتي الاستثناء بمن دفع الجزية: ﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُون﴾[التوبة:٢٩] المشركون لفظ عام هو من قبيل الظاهر ليس من قبيل النص، ولذلك دخله التخصيص.

أما في مثل: (كعشرة إلا ثلاثة) قلنا ألفاظ الأعداد نصوص: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة:١٩٦] لفظ يحتمل غيره يحتمل أن يكون تسعة أو أحد عشر؟ لا، هو عشرة، إذن الأعداد نصوص، وبالتالي يكون الاستثناء داخلاً فيها، ولا يكون التخصيص المنفصل داخلاً فيها، وبالتالي قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾[العنكبوت:١٤] تجدُ أنه قد استثني هاهنا بلفظ الاستثناء كان إخراج لبعض السنوات بلفظ الاستثناء، فهذا أيضاً فارق يدلك على أن الاستثناء أعم من التخصيص واتضح مرادنا بكلمة: (التخصيص) هذا فارقٌ ثانٍ.

قلنا الفرق بين التخصيص والاستثناء راجع إلى فرقين.

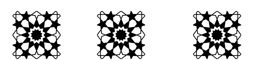
نأتي الآن إلى الفرق بين النسخ والاستثناء.



قال رحمه الله:

ويفارق النسخ:

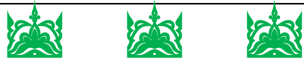
بالاتصال.



يفارق النسخ كما قد علمنا بالاتصال فلابد في الاستثناء من الاتصال، لابد أن يكون الاستثناء في اللفظ نفسه ، في الجملة نفسها، وأما النسخ فلابد أن يكون بدليل متراخٍ متأخر عن اللفظ، فهذا أحد الفروق بين النسخ والاستثناء.

قال رحمه الله:

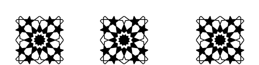
وبأنه (مانعٌ) لدخول ما جاز دخوله، والنسخ (رافع) لما دخل.



هذا فرقٌ آخر: النسخ يرفع حكم ما دخل، وأما الاستثناء فيمنع من دخول ما لم يدخل بمعنى: الاستثناء هو أن يكون هناك لفظ يمنع من دخول شيء لولا وجود هذا اللفظ الذي هو أداة الاستثناء لدخل، يعني لو قلت مثلاً: (أكرم الطلاب إلا زيداً) لو ما جئت بـ(إلا) لكان زيدٌ داخلاً في هذا الإكرام لكان داخلاً في اللفظ، فدل هذا على أن الاستثناء إخراج لشيء لم يدخل أصلاً، بخلاف النسخ فإنه إخراج لشيء قد دخل، يعني: نسخ الله جل وعلا القبلة إلى بيت المقدس هذا حكم كان موجوداً ثم رُفع، وأُبدل باستقبال بيت الله الحرام، ففرقٌ بين رفع ما كان موجوداً، وبين منع دخول ما لم يدخل.

إذن هذا هو الفرق بين الأمرين.



قال رحمه الله:

وبأنه (رفعٌ للبعض) والنسخ: (رفع للجميع).

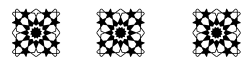
هذا في الغالب أن يكون الاستثناء رفعاً للبعض، وهذا البعض كما قد علمنا التخصيص يبقى إلى كم؟ هذا مما مضى الحديث فيه.

أما النسخ فالغالب يعني الغالبية أردتها بالنسخ وليس بالتخصيص وإلا التخصيص رفع للبعض جزماً، لكن النسخ في الغالب أنه رفع لجميع الحكم كان هناك استقبال قبلة هي بيت المقدس رُفِعَ هذا الحكم بالكلية وأبدل بشيء آخر وهو استقبال الكعبة، أما ما عدا الغالب فإنه يحصل أحياناً أن يكون رفع لبعض الحكم لا لجميعه.

مثال ذلك: كان مما أنزل : عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخ ذلك إلى خمس، فتلاحظ هاهنا أن الرفع كان لبعضه لكن الغالب أن النسخ يكون لجميع الحكم.

إذن اتضح لنا ثلاثة فروق بين النسخ والاستثناء.

ثم أتى الآن المؤلف رحمه الله إلى شرط الاستثناء أو بعبارة أدق: شروط الاستثناء.



قال رحمه الله :

وشرطه:

(الاتصال)

فلا يفصل بينهما سكوت يمكن الكلام فيه.

وحكي عن ابن عباس: عدم اشتراطه.

وعن عطاء والحسن: تعليقه بالمجلس.

وقد أومأ إليه أحمد في اليمين.

هذا هو الشرط الأول: وهو شرط الاتصال، يعني: لابد أن يكون الاستثناء متصلاً بالجملة، وهذه المسألة ذكر فيها المؤلف رحمه الله ثلاثة أقوال:

الأول: اشتراط الاتصال.

والثاني: عدم اشتراط الاتصال.

والثالث: تقييد عدم الاتصال بأن يكون الكلام داخل المجلس ، يعني ما انفض المجلس، والواقع أن الأقوال بهذه المسألة أكثر من ذلك.

نأخذ ما ذكر المؤلف ثم نضيف عليه:

أولاً: قول الجمهور: وهو ما قدمه المؤلف رحمه الله : أنه لابد من الاتصال لفظاً أو حكماً، ما معنى قولنا: (حكماً) المراد بذلك أن يُعلم أن المتكلم ما انتهى من كلامه بمعنى: حصل له عارضٌ وهو لم يتم كلامه ، كأن تأتيه كحةٌ أو يعطس أو يقف ليبلغ ريقه أو يشرب ماءً وما شاكل ذلك فهذا في حكم الكلام المتصل، هذا لا يشكل على الاتصال فهو في حكم المتصل، وهذا هو قول الجمهور.

القول الثاني: قول قريب من قول الجمهور وهو أنه لابد من الاتصال ويعفى عن الانفصال أو الانقطاع اليسير، الانقطاع اليسير الأمر فيه سهل ولا بأس به ولا يكون هذا

قادحاً في صحة الاستثناء وهذا رواية عن الإمام أحمد وهو قول إسحاق بن راهويه وجماعة من السلف وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وجماعةٍ من المحققين.

القول الثالث: هو ما ذكره المؤلف في قوله: **(وحكي عن ابن عباس رضي الله عنهما عدم اشتراطه)**، هؤلاء يقولون: يجوز ويصح الاستثناء مع الفصل الطويل وحكوا هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما واختلف في المنقول عنه فقيل: إنه جَوَّزَ الانفصال أو الانقطاع إلى شهر، وقيل: إنه جَوّز الانقطاع إلى سنة، وقيل: إنه جَوّز الانقطاع أبداً يعني مهما طال الأمر ثم أراد أن يستثني فلا حرج عليه، وبالتالي فإنه إذا حلف يميناً ثم بعد شهر قال: إلا أن يشاء الله أو إن شاء الله فإنه بناءً على هذا لا يحنث إن فعل هذا الشيء الذي منع نفسه منه في اليمين ، لا يحنث لأنه استثنى.

وقل مثل هذا فيما يتعلق بالإقرارات والعقود والعهود، وما إلى ذلك كل ذلك يجوز فيه أن يتأخر الاستثناء إلى ما شاء الله، وعلى كل حال: هذا المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما من أهل العلم من صححه ومنهم من ضعفه، ومنهم من أوّله ، يعني بعضهم ، واختار هذا العلامة الشنقيطي رحمه الله في ((مذكرته في أصول الفقه)) أنه أراد ما يتعلق بالديانة في مثل قول الله جل وعلا: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[الكهف:٢٣-٢٤] فلو أنه نسي ثم قال ذلك بعد فصل فإنه يكون خارجاً عن العهدة عُهدة الإثم، وليس أنه أراد ما يترتب من أحكام على هذا الاستثناء، ما أراد هذا في توجيه الشيخ رحمه الله تعالى .

قال: **(وعن عطاء والحسن تعليقه بالمجلس)** هذا هو القول الرابع في المسألة: وهو أنه يجوز التأخير إذا كان الإنسان أو إذا كان المتكلم في المجلس وما قام من مجلس الكلام، وذلك كأنه -والله أعلم- عند هؤلاء العلماء وحكاه المؤلف عن عطاء بن أبي رباح والحسن البصري كأن هؤلاء رأوا أن كون الإنسان لا يزال في المجلس يعتبر انقطاعاً يسيراً فلأجل

هذا رخصوا في ذلك، والله أعلم.

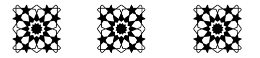
أما القول: بأنه يجوز التأخير ما شاء الإنسان فإنَّ هذا القول ظاهر الضعف لا شك أنه ضعيف، ولا يتأتى القول به، وإلا فما استقر للناس عقودٌ وعهود ومواثيق ، يمكن لكل إنسان أن يتكلم بما يشاء ثم بعد ذلك يستثني، وهذا بالتالي يترتب عليه مفاسد كثيرة ، وهذا هو المعروف عند أهل اللغة ، الاستثناء مع الفصل البعيد معتبرٌ عندهم من قبيل اللغو والكلام القبيح.

أيضاً القول الرابع: وهو أنه يجوز التأخير ما دام الإنسان في مجلسه ، أيضاً هذا لا يمكن أن يكون منضبطاً ربما يطول المجلس ربما يجلس الإنسان قرابة يوم أو أكثر وهو في مجلسه ما خرج وما تحرك، وبالتالي لا يمكن أن نضبط ذلك بالمجلس، أما القولان القويان في المسألة فهما القول الأول والثاني.

القول الأول: استدلوا على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير أو فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» ولو كان الاستثناء المتأخر نافعاً لكان هذا أرفق بالمسلم ، يعني كونه يستثني ، يعني حلف ألا يذهب إلى المكان الفلاني ثم بعد يوم ظهر له أن يذهب، الأسهل أن يُرَخَّصَ له ، يعني كان الأسهل أن يرخِّصَ النبي صلى الله عليه وسلم فيقول: إن شاء الله وبالتالي يصبح لا كفارة عليه إذا حنث هذا أسهل من أن يحنث ويكفر، ولذلك الله جل وعلا أمر أيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾[ص:٤٤] مع أن الاستثناء بالمشيئة أسهل، مع ذلك ما أمره الله سبحانه وتعالى به، فالذي يظهر والله أعلم أن القول بالفصل الطويل بناءً على هذا يخالف هذه النصوص وهذا الذي كما علمت يعرفه أهل اللغة ويعدونه استثناءً صحيحاً، أما الاستثناء المتأخر فهو عندهم قبيح أو من قبيل العبث، أو من قبيل الكلام اللغو.

لكن الذي يظهر -والله أعلم- أن القول الثاني أرجح الأقوال وفيه من التخفيف على الناس ما فيه وهذا المناسب لمقاصد الشريعة وهذا ما تعضده الأدلة أيضاً: وهو أنه إذا كان الانقطاع يسيراً فإنه لا يؤثر إن شاء الله ولا بأس، ويكون الاستثناء صحيحاً، ويدل على هذا ما ثبت عند ((البخاري)) وغيره من قول النبي صلى الله عليه وسلم في شأن مكة: أنه لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها، قال: (ولا يختلى خلاها) قال حينئذٍ العباس رضي الله عنه : إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لِقَيْنِهِمْ وبيوتهم وفي رواية: وقبورهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إلا الإذخر» ولاحظ أن هنا برهة من الزمن ووقت وهو كلام العباس، ثم النبي صلى الله عليه وسلم استثنى، فالذي يظهر -والله أعلم- أن مثل هذا يدل على أن الاستثناء اليسير لا بأس به، ويشهد لهذا أيضاً ما ثبت عند ((البخاري)) وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر عن سليمان بن داود عليه السلام أنه قال: «واللهِ لأطوفن الليلة على سبعين امرأة كل امرأة تحمل غلاماً يجاهد في سبيل الله» هنا قال المَلَكُ له: «قل إن شاء الله» فما قال إن شاء الله ولو قالها لكان هذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «دَرَكاً لمطلوبه» فلاحظ أن سليمان عليه السلام لو قال: هذه الكلمة لأصبح هذا استثناءً صحيحاً وكان هذا مبلغاً له حاجته مع أنه وُجد انقطاع يسير وهو كلام المَلَك يعني هذا أخذ وقت: «قل إن شاء الله» ثم بعد ذلك لو قالها فإنه كان ينفعه فدل هذا على أن الانقطاع اليسير لا يؤثر إن شاء الله، وهذا الراجح في هذه المسألة.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(أن يكون من الجنس)

وبه قال بعض الشافعية.

وقال مالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين: ليس بشرط.

لا يزال المؤلف يتحدثُ عن شروط التخصيص بالاستثناء، أو شروط عمل الاستثناء، وذكر في ما سبق شرطاً : وهو شرط الاتصال، والآن يذكر المؤلف أنه يشترط أن يكون من الجنس، يعني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وبعده يذكر شرطاً ثالثاً: وهو أن يكون المستثنى أقل من نصف المستثنى منه.

إذن هذه شروطٌ ثلاثة ذكرها المؤلف رحمه الله للاستثناء.

قال رحمه الله : **(وأن يكون من الجنس وبه قال بعض الشافعية)** يعني هذا هو الذي قطع به كثير من الحنابلة وهو أنه يُشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وذلك أننا قد علمنا أن الاستثناء هو: إخراج ما لم يكن الاستثناء لكان داخلاً في الحكم، لولا وجود الاستثناء لكان هذا المستثنى داخلاً في الحكم، فإذا كان من غير الجنس فهو لم يدخل حتى يخرج، هو لم يدخل أصلاً حتى يُخرج، وبالتالي فإنه إذا قال مثلاً (لفلان عليّ مائة درهم إلا ثوباً)، المستثنى الآن من غير جنس المستثنى منه، وبالتالي فإن هذا الاستثناء لا يصح ، على القول بأنه لابد أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه لا يصح هذا الاستثناء ، وبالتالي فإنه يُلزم بمائة درهم، وهذا الذي ذهب إليه المؤلف رحمه الله وما نقله عن المذهب وهو ما قال به كما ذكر بعض الشافعية، وهذا النوع من الاستثناء هو المسمى: بالاستثناء المنقطع، والاستثناء المنقطع عرفه كثير من العلماء بأنه الاستثناء من غير الجنس، تأمل مثلاً قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُون * إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾[الحجر:٣٠-٣١] والصحيح أن إبليس ليس من الملائكة بل هو من الجن بنص القرآن: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ

رَبِّهِ﴾[الكهف:٥٠] إذن هذا الاستثناء استثناءٌ منقطع ليس استثناءً متصلاً، الاستثناء المتصل هو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه، وهذا الاستثناء المنقطع (إلا) بمعنى: (لكن) يعني: ﴿فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُون * إِلاَّ إِبْلِيسَ أبى﴾ [الحجر:٣٠-٣١]، هذه (إلا) بمعنى: (لكن أبى أن يكون مع الساجدين)، وذلك أن (إلا، ولكن) يدلان في الجملة على معنى الاستدراك فقامت (إلا) مقام (لكن) الخفيفة وهذا الذي ذكره سيبويه وهو مذهب البصريين : أن (إلا) في الاستثناء المنقطع بمعنى (لكن) وعند الكوفيين هي بمعنى (سِوى).

والذي حققه القرافي رحمه الله في كتابه ((الاستغناء في أحكام الاستثناء)) وهذا كتاب حافل ولا يستغني طالب العلم في بحث مسائل الاستثناء عن هذا الكتاب، ومن أهم الكتب التي بحثت موضوع الاستثناء، موضوع الاستثناء موضوع مهم ، طالب العلم بحاجة إلى أن يحقق مسائله وذلك لكثرة المسائل والأحكام المتعلقة بهذا الموضوع، فهذا الكتاب لا يستغني عنه طالب العلم في تحقيق هذه المسائل وهو كتاب كبير فيه أكثر من سبعمائة صفحة، حقق القرافي رحمه الله في هذا الكتاب أن هذا الحد ليس بجامع يعني أن نقول: إن الاستثناء المنقطع هو ما كان من غير الجنس ، نعم هذا استثناء منقطع ولكنه ليس الجامع هذا الحد ليس الجامع، بل متى ما كان الاستثناء من غير الجنس أو كان الحكم فيه بغير نقيض حكم المستثنى منه فإنه يكون استثناءً منقطعاً بمعنى: إذا قلت: (جاء القوم إلا زيداً) كان هذا استثناءً متصلاً إذا قلت: (جاء القوم إلا حصاناً) كان استثناءً منقطعاً ؛ لأن المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه، والمعنى: (لكن جاء حصان) ، ما جاء القوم مثلاً إلا حصاناً كأنك تقول: لكن جاء حصانٌ، قد تقول: (ما جاء القومُ إلا زيداً سافر) هذا في الحقيقة استثناء منقطع لماذا؟ قد تقول : المستثنى فيه من جنس المستثنى منه نقول: نعم، ولكن الحكم هاهنا لم يكن نقيض الحكم الذي حُكم به على المستثنى منه، فإنَّ المطلوب في

المستثنى في الاستثناء المتصل أن يُحكم على ما بعد (إلا) بنقيض ما حكمنا به على ما قبل (إلا) ، هذا هو ضابط الاستثناء المتصل: أن تحكم على ما بعد (إلا) بنقيض ما حكمت به على ما قبل (إلا) فإذا قلت: (ما قام القوم إلا زيداً) الذي حكمت به على القوم هو نفي القيام ، هؤلاء ما قاموا، ولكن زيدٌ قام، إذن هما أمران نقيضان، ولكن هنا إذا قلت: (ما جاء القوم إلا زيداً سافر) أنت ما حكمت الآن على زيد بنقيض حكم المستثنى منه، وإلا لو حكمت بنقيض حكم المستثنى منه لقلت: (إلا زيداً قام) ، أو (إلا زيداً) وسكت والمعنى واضح، لكن لما قلتَ: سافر حكمت على المستثنى بحكم آخر، فكان هذا استثناءً منقطعاً.

ولذلك مثلاً: تأمل في قول الله جل وعلا: ﴿لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلاَّ سَلاَمًا﴾ [مريم:٦٢] لو كان استثناءً متصلاً لكان الذي ينبغي أن يكون بعد الاستثناء أنهم يسمعون لغواً، لكن هنا قال: ﴿إِلاَّ سَلاَمًا﴾[مريم:٦٢] فكان المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

وتأمل مثلاً في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء:٢٩].

الحقيقة أنك إذا تأملت وجدت أن التجارة من جنس الأموال، ولكن هاهنا الحكم ليس هو نقيض حكم المستثنى منه ، لا تأكلوا أموالكم بالباطل : كلوا أموالكم بالباطل، هذا إذا كان الاستثناء متصلاً، لكن هاهنا كان الحكم مسألة أخرى، ولكن تاجروا فالتجارة يجوز أن تأكل منها، فأصبح الاستثناء المنقطع (إلا) بمعنى: (لكن).

إذن باختصار أقول: إن الاستثناء المنقطع هو ما كان فيه واحد من أمرين:

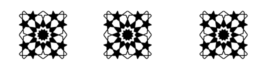
أولاً: من غير جنس المستثنى منه.

ثانياً: بغير حكم نقيض المستثنى منه.

بعض العلماء رأى صحة الاستثناء من غير الجنس يعني الاستثناء المنقطع قال: **(وقال مالك و أبو حنيفة وبعض المتكلمين)** وهذا القول منسوب عند الأصوليين إلى قول الأكثر

من أهل العلم ماذا قال هؤلاء؟ قالوا: ليس بشرط لم؟ قالوا: لكثرة الاستثناء من غير الجنس في القرآن والسنة، وبالتالي فإن هذا الاستثناء استثناء صحيح كما قلنا في الأمثلة السابقة وغيرها نجد أنه قد حصل استثناءٌ كثير من غير الجنس، وبالتالي فإن هذا الاستثناء استثناء صحيح وله حكمه.

وبالتالي إذا قال: (لفلان عليّ مائة ريال إلا ثوباً) فإننا نستثني قيمة الثوب فيكون له ما بقي من المائة ريال، هذا على قول الأكثر، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(أن يكون المستثنى أقل من النصف)
وفي النصف وجهان.
وأجاز الأكثرون الأكثر.

هذه إلماحة من المؤلف رحمه الله إلى مسألة مهمة وهي أيضاً الشرط الثالث من شروط الاستثناء.

الشرط الأول: الاتصال.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من نصف المستثنى منه.

وهذه المسألة فيها موضع اتفاق وفيها موضع خلاف.

أما موضع الاتفاق فهو أن يكون الاستثناء مستغرقاً، وذلك بأن يقول مثلاً: (لفلان علي مائة ريال إلا مائة ريال) هذا استثناء مستغرق، وهذا بالاتفاق أنَّه لغو ولا حكم له، ونُسب الخلاف في ذلك إلى شذوذ لبعضهم، لكن الأقرب والله أعلم أنه محل اتفاق بين أهل العلم أنه متى ما كان الاستثناء مستغرقاً فإن هذا الكلام لغوٌ ولا حكم له، وبالتالي فإذا قال: (لفلان عليّ مائة ريال إلا مائة ريال) كان الاستثناء لا حكم له، وبالتالي فإنه يُلزم بمائة ريال، إذن هذا موضع اتفاق وهذا الذي ما أشار إليه المؤلف كأنه رأى أن المسألة من الوضوح بحيث يستغنى عن الإشارة إليها.

موضع الخلاف هو في غير الاستغراق، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة إلى أقوال أشهرها ثلاثة:

القول الأول: هو ما ذكر المؤلف رحمه الله من أنه لابد أن يكون المستثنى أقل من نصف المستثنى منه، وهذا الذي عليه المذهب عند الحنابلة، ووافقهم غيرهم من أهل العلم

أيضاً، ورأى هؤلاء العلماء أن العرب إنما تعرف في لغتها الاستثناء بمعنى: إخراج القليل من الكثير، ولذلك يقول الزجاج: وهو أحد أئمة اللغة المشهورين يقول: (الاستثناء عند العرب إخراج القليل من الكثير)، وبهذا المعنى قال غيره أيضاً من أئمة اللغة، ولذلك يعد عند العرب من العِيّ والعيب في الكلام أن يقول إنسان مثلاً: (صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً) فيستثني الأكثر هذا عي عندهم وغير مناسب، ولا يليق، ما معنى أن تستثني بهذه الصورة، بل الذي تعرفه العرب أن تقول: (صمت الشهر إلا يوماً، صمت الشهر إلا يومين، صمت الشهر إلا عشرة أيام) هذا المناسب، أما أن تعكس القضية فيكون الذي استثني أكثر فهذا في الحقيقة من العي ومن البعيد عن سَنَنِ كلام العرب.

وذهب الجمهور إلى جواز أن يكون الاستثناء أكثر من النصف، ورواية عن الإمام أحمد قال بها بعض العلماء: أنه يجوز أن يكون الاستثناء من النصف فما دون.

إذن عندنا في هذه المسألة ثلاثة أقوال: والأقرب والله تعالى أعلم: أن القول الأول هو الراجح وأن الاستثناء لابد أن يكون فيه المستثنى أقل من المستثنى منه، وهذا هو الجاري على سَنَنِ كلام العرب، وبناءً عليه فإنه إذا قال : (لفلان علي مائة ريال إلا تسعين أو إلا ثمانين) فإن هذا الاستثناء لغو ولا يُلتفت إليه، ويلزم أن يدفع لمن أقر له مائة ريال.

أما على قول الجمهور: فإنه إذا قال: (لفلان علي مائة إلا ثمانين ريالاً) يلزم بعشرين.

اُعترض على القول الأول في هذه المسألة: بقول لله سبحانه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِين﴾[الحجر:٤٢] قال أصحاب هذا الإيراد: إننا نعلم أن الذين اتبعوا الشيطان وخالفوا الحق هم الأكثر من بني آدم والأقل هم أهل الإيمان والطاعة: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُور﴾[سبأ:١٣] وبالتالي فإن هذا يدل على أن المستثنى يمكن أن يكون أكثر من المستثنى منه، ولكن الاستدلال بهذه الآية فيه نظر:

أولاً: قيل: إنَّ الاستثناء هاهنا منقطع، وذلك إذا قلنا: إن كلمة (عبادي) هي في الآية

على المعنى الغالب في القرآن وهو أن يراد بالعباد إذا أضيفوا إلى الله سبحانه وتعالى أن يراد المتقون أن يراد الصالحون، وبالتالي فإن المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، فالذين اتبعوه يعني الشيطان من الغاوين ليسوا هم عباد الله المذكورون أولاً، وبالتالي فهو استثناء منقطع.

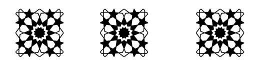
والوجه الثاني: أن نقول: سلَّمنا أنه استثناء متصل، وأن العباد هاهنا هم كل العباد يعني فاجرهم وصالحهم، فإننا نقول: عباد الله جل وعلا لفظٌ يعم كل عباد الله جل وعلا ويدخل في ضمن ذلك الملائكة ، والملائكة أكثر بكثير من بني آدم كلهم، وبالتالي كان المستثنى منه أكثر من المستثنى فما خرجنا عن القاعدة، ولكن هذا فيه نظر، وذلك أن السياق يدل على أنَّ المقصودين في هذه الآية هم الذين يتمكن الشيطان من إغوائهم، والملائكة ليسوا من هؤلاء ، وبالتالي قرينة السياق تدل على أن المقصود هم بنو آدم الذين يتسلط عليهم أو يمكن أن يستلط عليهم الشيطان، وبالتالي فهذا الجواب فيه نظر.

الجواب الثالث: وهو أقوى من الجواب الثاني أن يقال: انتبه إلى محل البحث في القاعدة ، محل البحث في القاعدة حينما يذكر العدد، يعني حينما يذكر عدد المستثنى منه.

أما إذا كان المذكور هو الوصف فإنه لا ينظر حينئذٍ إلى كون المستثنى أقل أو إلى كون المستثنى أكثر، بل ربما يكون المستثنى منه لا شيء ، ربما يكون صفراً، مثال ذلك: إذا قلت لك: (أكرم بني فلان إلا الجهال) كان كلاماً صحيحاً ولو أنك حينما ذهبت وفتشت في هذه القبيلة لم تجد فيهم عالماً، هذا الكلام صحيح، لأن الاستثناء هاهنا هذا السياق هذه الجملة إنما ذُكر فيها وصف ولم يُذكر فيها عدد، ومحل البحث في القاعدة إنما هو في العدد.

كذلك إذا قلت لك مثلاً: (خذ ما في هذا الكيس من الدراهم إلا الزيوف) ما كان زائفاً ليس أصلياً فلا تأخذه فكان الأكثر في هذا الكيس هو الزيوف فإن هذا الكلام كلام صحيح ومستقيم ، وبالتالي فإن هذا الاستدلال بهذه الآية خارجٌ عن محل النزاع، ولذلك تنبه إلى محل البحث في هذه القاعدة محل البحث في هذه القاعدة هو: عندما يذكر العدد

وليس الوصف، وهذا من الدقائق المهمة التي ينبغي أن يتنبه إليها ونبه عليها حُذاق الأصوليين.



قال رحمه الله :

فإن تعقب جُملاً: عاد إلى جميعها.
وقال الحنفية: إلى الأقرب.

هذه مسألة مهمة عند الأصوليين في مسائل الاستثناء وهي ما إذا كان الاستثناء عقيب جملٍ متعددة والجملة هاهنا أعم من الجملة التي عند النحويين ، ليست هي الجملة المكونة من مبتدأ وخبر أو فعل وفعل، بل ما هو أعم من ذلك حتى لو ذُكر أفراد أو مفردات فإن هذا داخلٌ في معنى الجملة في هذا البحث، إذا قال قائل مثلاً: (أكرم الطلاب والطالبات والمسافرين والغرباء إلا الجهال) هل الاستثناء هاهنا عائدٌ على كل ما سبق، أو هو عائد على الغرباء الذين هم آخر ما ذُكر؟ الجمهور يقولون: إن الاستثناء يتعلق بكل الجمل التي تعاقبت هذه، فالاستثناء الذي يأتي يشمل حكمه كل ما سبق.

وأما الحنفية: فإنهم يرون أن الاستثناء إنما يتعلق بالجملة الأخيرة فقط ولا ينسحب على ما قبلها.

لكن تنبه هنا إلى أن محل البحث وموضع الخلاف بين الجمهور والحنفية في هذه المسألة إنما هو عند تجرد الحال عن وجود دليلٍ أو قرينة لإرادة الجمل كلها أو إرادة جملة واحدة منها، بمعنى: إذا وجد دليلٌ أو قرينة على أن المتكلم أراد استثناء جملة معينة فإنه حينئذٍ يُعمل بهذه القرينة، لكن بحثنا هنا في ما إذا تجردت المسألة أو تجرد الكلام عن وجود دليل أو قرينة بمعنى في مثالنا السابق إذا قال مثلاً: (أكرم الطلاب والطالبات والمسافرين والغرباء إلا الحُيَّض) هل الاستثناء ينسحب على كل الجمل المذكورة هنا وهي أربعة؟ الجواب: لا، قرينة ظاهرة؛ لأن المراد الآن الطالبات فقط، وبالتالي فإن الذي ينبغي أن تتنبه إليه حين النظر في الخلاف بين العلماء في هذه المسألة: هو أن البحث إنما هو في حال التجرد من القرائن.

الجمهور كما قد علمت: ذهبوا إلى هذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله قال: (فإن

تعقب) يعني الاستثناءُ **(جُملاً عاد إلى جميعها)** طبعاً إلا إذا دل الدليل على إرادة جملة معينة.

وقال الحنفية: **(إلى الأقرب)** يعني عاد إلى الأقرب إلى حرفٍ أو إلى لفظ الاستثناء.

والجمهور رأوا أن هذا القول هو الصحيح لأنه يستند إلى عِدة دلائل:

أولاً: أن استقراء الكتاب والسنة وكلام العرب يدل على أن الغالب فيها هو أن يكون الاستثناء الوارد بعد الجمل عائداً إلى جميع ما ذُكر، هذا هو الغالب فيما جاء في الكتاب والسنة وفي كلام العرب، وبالتالي فإن هذا يؤيد أن يكون ذلك هو القاعدة، وما سِواه يعتبر استثناءً من القاعدة.

وأيضاً قالوا: إن العطف بين هذه الجمل يوجبُ نوع اتحادٍ في المعنى، وهذه قرينةٌ على إرادة الجميع، فأنت تقول: أكرم كذا وكذا وكذا، هذا العطف يدل على أن هناك شيئاً مشتركاً، وأن هناك اتحاداً في المعنى بين هذه الأمور وإلا ما حصل هذا العطف، فهذه قرينة على إرادة الجميع عند الاستثناء وهذا أيضاً وجهٌ له من الوجاهة ما له.

أضف إلى هذا وجهاً ثالثاً: وهو أن العرب تعد من العِيِّ تكرار الاستثناء عند إرادة جميع الجُمل، ففي مثل قول الله عز وجل مثلاً: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾[الفرقان:٦٨-٦٩] قال: ﴿إِلاَّ مَن تَابَ﴾[الفرقان:٧٠] لو كان المطلوب أن يكون في الاستثناء عند الجُمل المتتابعة أن يستثنى عند كل جملة لكان السياق: (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر إلا من تاب، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق إلا من تاب، ولا يزنون إلا من تاب) وهذا عند العرب شيء قبيح.

كذلك أن تقول مثلاً: (أكرم الطلاب إلا الجهال و أكرم الطالبات إلا الجاهلات و

أكرم الضيوف إلا الجهال و أكرم كذا إلا كذا) هذا عندهم عي وهذا عندهم من قبيح القول، فبناءً على هذا على سنن كلام العرب: أن الأصل هو أن يكون الاستثناء منسحباً على جميع هذه الجمل المتتابعة إلا ما دل الدليل فيه على عدم إرادة الجميع.

ينبني على هذا الخلاف فروع ومسائل وأحكام منها: ما جاء في كفارة القتل الخطأ قال الله جل وعلا: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾ [النساء:٩٢] هذا مثال يَصْلُحُ على ما خرج الحكم فيه بدليل، هل هنا الاستثناء عائد إلى الحكمين أو عائد إلى حكم واحد؟ (إلا أن يصدقوا) يعني: أهل الميت، هل الحكم عائد على تحرير الرقبة أو على دفع الدية؟ الذي يظهر والله أعلم بل هذا المقطوع به: أنه عائد إلى الدية فقط لأنها هي التي يملك أهل الميت أن يتصدقوا بها، إذا قالوا خلاص تصدقنا بها عليك سامحناك بها فإنها تسقط عن القاتل، لكن ليس لهم أن يقولوا: عتق الرقبة نحن سامحناك تصدقنا بذلك عليك لو قالوا له هذا فإن هذا لا يُبَرِّئُ القاتل من الواجب، وبالتالي فإنه يلزمه ذلك، لكن في مثل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء﴾ لاحظ : ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾[النور:٤] رتب الله سبحانه وتعالى على هذا الخطأ أو هذا الذنب ثلاثة أحكام: وهي:

أولاً: الجلد.

ثانياً: أن لا تقبل لهذا القاذف شهادة.

ثالثاً: أنه يُحكم عليه بالفسق.

الآن الأمر الأول: هذا بالاتفاق إلا من تاب التوبة، التوبة لا تُسْقِطُ الجلد، فلو أنه تاب نقول: لابد من الجلد.

لكن بقينا في الأمر الثاني والثالث: أن تقبل له شهادة أو لا تقبل، لأنه قال: ﴿إلا من تاب﴾ وكونه فاسقاً يُحكم له بالفسق وتسقط عدالته، هل الحكم معلقٌ بالثالث وهو الحكم

بالفسق أو معلق بالأمرين: الحنفية بناءً على تأصيلهم في هذه المسألة قالوا: إن الذي يسقط بتوبته إنما هو الحكم عليه بالفسق، فتعود له عدالته، أما الشهادة فإننا لا نقبلها منه أبداً. طيب قوله تعالى: ﴿إلا من تاب﴾؟ قالوا: هذا عائدٌ إلى الأقرب إلى الاستثناء ، إلى أقرب ما ذُكِرَ إلى الاستثناء.

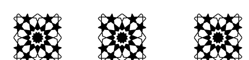
أما عند الجمهور فإن الإنسان الذي وقع في هذا الخطأ قذف ثم تاب إلى الله جل وعلا فإنه يسقط عنه الأمران، وبالتالي تعود إليه عدالته ويزول عنه حكم الفسق كما أنه تقبل شهادته بناءً على أن الاستثناء الذي يأتي عقيب جمل متتابعة فإنه يكون حكمه متعلقاً بجميع هذه الجمل.

في قول الله جل وعلا: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾[المائدة:٣٣-٣٤] طيب هذا الحكم الآن الذي فيه أربعة أشياء: هل إذا تاب يُنفى أو يسقط عنه أو يكون الحكم مستثنى في الأمر الرابع فقط أو في جميع ما سبق؟ الصحيح: أنه عائد إلى جميع ما سبق.

في قول النبي صلى الله عليه وسلم الذي خرجه الإمام مسلم قال صلى الله عليه وسلم : (لا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يجلس على تَكْرِمَتِهِ إلا بإذنه) هل قوله: (إلا بإذنه) عائد على الجلوس على التكرمة- التكرمة يعني: الإنسان له في بيته مكان مخصص يعني يُفرش له فراش معين أو له مكان معين يعتاد أن يجلس فيه، والعادة أن يكون هذا أفضل مكان في المجلس-، فهل إذا دخل الضيف يجلس في تكرمة أو في محل صاحب البيت الذي هو معَدٌ له، أو ليس له ذلك إلا بإذن صاحب البيت ؟ فيكون الاستثناء عائداً بهذا فقط أو هو عائدٌ إليه وعائدٌ أيضاً إلى كونه يجوز له أن يصلي إماماً بصاحب البيت إذا أذن صاحب

البيت، وإلا الأصل أن الأحق بالإمامة هو صاحب البيت؟ يعود إلى الأمرين بناءً على القول الصحيح وهو قول الجمهور، فقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه) يعود هاهنا هذا الاستثناء بالإذن على الأمرين فيجوز أن يجلس على تكرمته إن أذن ، يجوز أن يصلي به إماماً إن أذن، وإلا الأصل أن الحق لصاحب البيت.

والأمثلة على كل حال: في هذا الباب كثيرة، وقد علمت القاعدة فيها وبالتالي فإنك أولاً: عليك أن تتأمل في هذا الدليل: هل تعلق بإحدى الجمل ما يدل على أن الاستثناء خاصٌ بهذه الجملة فإن لم تجد شيئاً فالأصل أن الاستثناء عائد على جميع هذه الجمل، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وهو من الإثبات نفيٌ، ومن النفي إثبات.



هذه المسألة الأخيرة التي أوردها المؤلف رحمه الله في مسائل الاستثناء بل في مسائل العام والخاص والتخصيص، لأنه انتقل بعدها إلى الكلام عن مسائل الإطلاق والتقييد.

قال: **(وهو)** يعني الاستثناء **(من الإثبات نفيٌ ومن النفي إثبات)** هذه قاعدة حسنة تضبط لك مسائل الاستثناء، الاستثناء من الإثبات نفيٌ، يعني: للمستثنى، ومن النفي إثباتٌ، يعني: للمستثنى، فأنت إذا قلت مثلاً: (لفلانٌ علي عشرة دراهم إلا درهماً) هذا الاستثناء دخل على إثبات وبالتالي فيكون المستثنى هاهنا منفياً، الاستثناء من الإثبات نفيٌ، وبالتالي فهذا الإقرار نفيت منه درهماً، وبالتالي يلزمك تسعة.

أما إذا قلت: (ليس لفلان عليّ شيء إلا درهمٌ) الآن الاستثناء تسلط على نفي ، فيكون المستثنى هاهنا مثبتاً وبالتالي أنت مطالبٌ بدرهم؛ لأنك أقررت به.

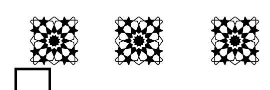
إذن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

في قول المسلم: (لا إله إلا الله) ماذا نستفيد؟ هذا إثبات الألوهية الحقة لله عز وجل ، لم نقول هذا؟ لأنَّ الاستثناء هاهنا دخل على نفيٍ ، وبالتالي أفادنا الإثبات.

مثلاً في قول الله جل وعلا : ﴿فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلاَّ عَذَابًا﴾[النبأ:٣٠] نعوذ بالله من عذابه، ونسأله رحمته.

هذا من أي النوعين؟ هذا إثبات زيادة العذاب؛ لأنه دخل على نفي.

فهذه قاعدة حسنة تضبط لك مسائل الاستثناء.



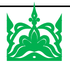
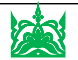
قال رحمه الله:

ومنه:

(المطلق)

وهو: ما تناول واحد لا بعينه باعتباره حقيقة شاملة لجنس.

وقيل: لفظ يدل على معنى مبهم في جنسه.

بعد أن أنهى المؤلف رحمه الله ما يتعلق بمباحث العام والخاص والتخصيص انتقل للكلام عن صنو ذاك الموضوع ألا وهو موضوع المطلق، والمقيد، والإطلاق، والتقييد، وبين مبحثي العموم والخصوص والإطلاق والتقييد تقارب في مسائل شتى، كما سيأتي التنبيه على ذلك إن شاء الله.

قال المؤلف رحمه الله: **(ومنه)** يعني: من الكلام المفيد، فلا يزال المؤلف يفصل لنا ما يندرج تحت قوله: (الكلام المفيد).

قال: **(ومنه المطلق)** وعرفه بأنه **(ما تناول واحدٍ لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)**، وهذا هو تعريف الموفق -رحمه الله- في ((الروضة)) قال: **(ما تناول واحداً لا بعينه)** يعني تناول واحداً مبهماً فخرج بذلك قولك: (زيد) فزيدٌ يدل على معين.

قال: **(باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)** يعني يدل على واحدٍ مبهم بالنظر إلى الحقيقة الشاملة لجنس ما يعود إليه هذا اللفظ، وعليه فيخرج من ذلك ما دل على واحد لا بعينه باعتبار حقائق مختلفة، ومنه المشترَك، ومنه الواجب المخير فالواجب المخير المطلوب فيه: واحد لا بعينه، لكن هل الحقيقة واحدة أو هي حقائق مختلفة ؟ يعني: في قول الله جل وعلا: ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾ يعني اليمين: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الواجب هاهنا واجب مخير، والمطلوب واحد من هذه الأمور، لكن هل هي متفقة في الحقيقة والجنس؟ لا، هذه حقائق مختلفة، أو المشترَك مثلاً حينما تقول:

(رأيت عيناً) فالعين لفظٌ مشترَك هل تريد أنك رأيت عيناً في إنسان أو عيناً جارية أو أنك رأيت جاسوساً، أو رأيت نقداً ذهباً أو فضة تلاحظ أنك أردت واحداً لا بعينه لكن بالنظر إلى حقائق مختلفة.

إذن المطلق يراد به واحدٌ لا بعينه بالنظر إلى جنس ما يرجع إليه هذا اللفظ، فالمطلوب واحد من هذا الجنس أياً كان هذا الواحد، فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾[المجادلة:٣] في كفارة الظهار، هل المطلوب أن تعتق جميع الرقاب؟ الجواب: لا، المطلوب أن تعتق رقبةً واحدة.

هل هذه الرقبة الواحدة تختلف من حيث جنسها عن غيرها من الرقاب أو الحقيقة واحدة؟ الحقيقة واحدة، وبالتالي فالمطلوب منك أن تأخذ أي فردٍ من أفراد هذه الحقيقة، ويتأدى المطلوب بذلك.

وهاهنا مسألة يُسأل عنها دائماً: ما هو الفرق بين المطلق والعام؟

الجواب: الفرق بينهما أن العام عمومه شمولي، وأما المطلق: فعمومه بدلي، بمعنى: العام فيه تعميم لجميع الأفراد، فإذا أطلقت لفظاً عاماً فالمراد جميع ما يدخلُ في أفراد أو في هذا اللفظ من الأفراد.

أما المطلق فإنه يُراد ما هو شيء شائع ،عامٌّ : نعم ، ولكن باعتبار البدلية.. البدلية هنا كلية أو كما يقول المناطقة: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بمعنى المطلوب واحدٌ لا معين من مجموع هذه الأفراد التي تدخل تحت هذا اللفظ.

مثال ذلك: إذا قلت لك: أكرم الطلاب ، ماذا تفهم من هذا اللفظ؟ أنك تكرم جميع الطلاب، إذا كان عندك عشرون طالباً فإنك تكون ممتثلاً إذا أكرمت العشرين كلهم، أما إذا قلت لك: (أكرم طالباً) فأي واحدٍ من هؤلاء العشرين يكون قريباً منك أخذته فأكرمته تكون امتثلت الأمر، ولذلك تأمل الفرق مثلاً بين قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ

الرِّقَابِ﴾[محمد:٤] وبين قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة:٣]، ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ يكون المسلمون ممتثلين إذا ضربوا الرقاب جميعاً، أما في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ المطلوب واحدة لكن ما هي؟ هل هذه الرقبة: زيد أو عمرو أو علي أو خالد أو عبد الله؟ المطلوب أي واحد من هذه ، وبالتالي العام أنا أسهل لك المسألة بكلمة يسيرة أقول:

العام: ما أمكنك أن تضع قبله (كل).

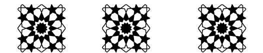
والمطلق: ما أمكنك أن تضع قبله (أيّ).

ففي قوله تعالى مثلاً: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧] هل تضع قبل كلمة ﴿بقرة﴾ (كل) حتى تفهم فهماً صحيحاً أو (أي)؟ إذا قلت : (كل) أصبح اللفظ عاماً وبالتالي يلزمك أن تذبح جميع البقر، وهذا غير مراد قطعاً، إنما تضع قبل هذه الكلمة (أي)، وبالتالي فالمطلوب الآن أي بقرةٍ تتيسر لك سواء أخذتها من هنا أو أخذتها من هناك، أو أخذتها من المكان البعيد ، لونها أسود ، لونها أحمر ، لونها أصفر ، أي بقرةٍ تتيسر تكون يا أيها المخاطب ممتثلاً بذبحها.

إذن اتضح لنا الفرق الآن بين العام والمطلق.

ثم أتى بتعريف آخر فقال رحمه الله: **(وقيل: لفظٌ يدل على معنى مبهمٍ في جنسه)**

هذا كالتعريف السابق: (لفظٌ يدل على معنى مبهمٍ في جنسه) المطلوب فرد ولكنه غير معين، وبالتالي فيخرج العام، العام المطلوب : الأفراد ، وليس فرداً ، يخرج أيضاً ألفاظ الأعداد فإنها ليست مبهمة، إنما هي معينة، المطلوب اثنان ، المطلوب ثلاثة، وليس الأمر راجعاً إلى أي فردٍ من الأفراد.



قال رحمه الله:

ويقابله:

(المقيَّد[٣٣])

وهو: المتناول لموصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه كـ(رقبة مؤمنة).

المطلق: يقابله المقيد، كما أن العام يقابله: الخاص، فالمطلق على وزان العام، والمقيد على وزان الخاص.

قال: **(هو المتناول لموصوف بأمرٍ زائدٍ على الحقيقة الشاملة)** باختصار هو: ما كان فيه وصف زائد على المطلق، فحينما تقرأ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧] هذه الآن لفظة مطلقة المراد: أي بقرة، لكن حينما سألوه عن لونها؟ قال: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء﴾[البقرة:٦٩] الآن أصبح عندنا وصف مضاف إلى اللفظ المطلق، بقرة لفظ مطلق، ثم أضيف إليه وصفٌ أضعف هذا الإطلاق لم يعد المسألة فيها إبهام بالنسبة إلى جنس المذكور إنما أصبحت الدائرة ضيقة الآن، أضفنا وصفاً ، إذا كانت الأبقار مائة فكان اللفظ في قوله: ﴿يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧] يتناول أي واحدةٍ من هذه المائة، لكن حينما قال: ﴿بقرة صفراء﴾ ضاقت الدائرة فأصبحت مطالباً بشريحة أو مجموعة معينة من الأبقار لا جميع لا أن تأخذ من أي واحدة، وأنت مغمض العينين كان يمكن أن تأخذ بقرة الآن تحتاج أن تنظر وتفتش حتى تنتقي واحدةً صفراء.

إذن أضفنا وصفاً زائداً على الحقيقة المطلقة أصبح اللفظ هاهنا مقيداً.

ومَثّل له المؤلف رحمه الله بقوله: **(رقبة مؤمنة)** كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:٩٢] لو كانت

---

[٣٣] المقيد على زنة اسم المفعول.

الآية ليس فيها إلا هذا اللفظ فقط لكان الذي يجب أن يحرر أي عبد، لكنه قيد سبحانه وتعالى هاهنا فقال: **(رقبة مؤمنة)** فأصبح المطلوب فرد ولكنه مقيدٌ بوصف أصبح فرداً مقيداً بوصف، وبالتالي نفهم من هذا أنه لا يجوز أن يُعتِق الإنسان في كفارة قتل الخطأ غير مؤمنة؛ لأنك مطالب برقبة مؤمنة.

خذ مثلاً في قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة:٤] تجد أن اللفظ هاهنا (شهرين) لو كان اللفظ هكذا فقط لكان الواجب أن يصوم الإنسان أي شهرين مهما يتيسر له سواء كان هذا الشهران متتاليين أو كانا مفرقين، لكن لما قال سبحانه وتعالى: ﴿متتابعين﴾ صار المطلوب هذا الوضع المقيد.

وخذ مثلاً قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيداً﴾ لو كان اللفظ هكذا: ﴿صعيداً﴾ أولاً: كلمة (صعيداً) هنا من المطلق أو من العام؟ من المطلق، لماذا؟ نكرة في سياق الإثبات، وقلنا سابقاً النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام هذه تفيد العموم، أما النكرة في سياق الإثبات فتفيد الإطلاق، ولذلك أنت لست مطالباً ، لو كان اللفظ عاماً هنا لكنت مطالباً بأن تتيمم من كل الأصعدة، ولكن الله جل وعلا أمرنا بشيء مطلق أي صعيدٍ يتيسر لك، والصعيد: ما صعد وظهر على وجه الأرض من جنسها تراب رمل حجر، أي شيء من جنس الأرض فإنه صعيد لك أن تتيمم به.

والله جل وعلا هاهنا أضاف وصفاً فقال: ﴿صعيداً طيباً﴾، وبالتالي لو كان التراب نجساً بال إنسان على تراب فجئتُ إلى هذا التراب أريد أن أتيمم يصح؟ نقول: لا، لأن الله قال: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ إذن هذا هو المطلق وهذا هو المقيد.

لكن أود أن تتنبه إلى مسألة: وهي أن قضية الإطلاق والتقييد أو المطلق والمقيد قضية نسبية بمعنى: قد ينظر إلى اللفظ باعتباره مطلقاً من جهة وباعتباره مقيداً من جهة أخرى.

مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ بالنظر إلى جنس الرقاب هذا اللفظ مقيد،

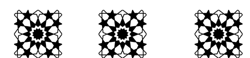
لكن بالنسبة إلى الرقاب المؤمنة هذا اللفظ مطلق بمعنى: هل المطلوب اعتاق زيد الذي هو عبد مؤمن أو عمرو أو خالد أو علي أو محمد ما المطلوب الآن؟ أي فردٍ من هذه الأفراد فأصبح النظر إلى هذا اللفظ من جهة باعتباره مطلقاً، ومن هذه الجهة باعتباره مقيداً، إذن القضية في الإطلاق والتقييد قضية نسبية، قد يصل الأمر إلى درجة من الإطلاق بحيث إنه لا شيء بعد هذا الإطلاق ككلمة (المعلوم)، وقد نصل في التقييد إلى درجة لا يمكن أن يكون فيها إطلاق كقولك: (زيدٌ) وما بين ذلك تجده أنه ينظر له من وجهين فهو مطلق باعتبار ومقيدٌ باعتبار آخر.

هنا قاعدة مهمة: لابد من التنبه لها وهي: أن الواجب شرعاً أن يبقى الإطلاق على ما هو عليه وأن يبقى التقييد على ما هو عليه، بعبارة أخرى: يجب الأخذ بالمطلق على إطلاقه ولا يجوز تقييده إلا بدليل، ويجب الأخذ بالمقيد على تقييده ولا يجوز أخذه مطلقاً، تلاحظ يا رعاك الله أنه جاء في الشريعة أحكام مطلقة دون أن تقيد بقيد، وبالتالي لا يجوز لإنسان أن يحمل تلك الأحكام على صور مقيدة إلا إذا كان هناك دليل.

مثلاً: أَمَرَ الله جل وعلا بالوضوء والاغتسال بالماء مطلقاً، وبالتالي فإنه يجب إبقاء دلالة هذه النصوص على ما هي عليه من الإطلاق، وعليه فلو قال لنا إنسان مثلاً: لا يجوز الوضوء من هذه البئر هذه لا يجوز لكم أن تتوضؤوا منها ماذا نقول؟ الدليل جاء مطلقاً، وبالتالي كونك تقيد هذه البئر فتخرجها من هذا الإطلاق نقول: هذا لا يجوز ؛ لأن الواجب حمل المطلق على إطلاقه إلا بدليل، الله جل وعلا أراد هذا ولو أراد التقييد لبينه سبحانه، الله جل وعلا يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[النساء:٢٦] فالله لما ذكر هذا الحكم مطلقاً فليس لنا أن نفتات على الله عز وجل ونقيد ما أطلق، هذا افتراء على الله جل وعلا، وبالتالي فالأحكام التي تتعلق بالمياه، الأحكام التي تتعلق بالسفر، الأحكام التي تتعلق بالمسح على الخفين، الله أباح المسح على كل خف، وبالتالي فمن قال: إن الخُف إذا كان فيه شق أو كان

فيه رقع أو كان فيه شيء من هذا القبيل إذا قال: لا يجوز المسح عليه نقول: الله أمر بالمسح أو أذن أو شرع المسح على الخفين بإطلاق، وبالتالي إذا جئت بتقييد قلت: إلا هذه الصورة فإننا نحتاج إلى دليل.

كذلك الشأن في الأدلة المقيدة ، إذا جاء الدليل بدلالة مقيدة فالواجب أن نبقي هذه الدلالة على ما هي عليها، فإذا أمر الله جل وعلا في كفارة القتل الخطأ أو في كفارة الظهار بصيام شهرين متتابعين أفيجوز لأحدٍ أن يفتي بأنه يجوز أن تصوم شهرين غير متتابعين يقول: يا أخي لا بأس ! الدين يسر ! صم أي شهرين إن تيسر لك صم محرم وصم شوال ! يجوز؟! لا يجوز، الواجب إبقاء دلالة المقيد على ما هي عليه حمل الدليل على تقييده كما ورد فلا يجوز لك أن تفتري على الله جل وعلا ، فالله أراد حكماً مقيداً فكيف لك أن تقول: إنه يجوز أن يكون الحكم مطلقاً، وقس على هذا نظائر ذلك.



قال رحمه الله:

فإن ورد مطلقٌ ومقيد:
فإن (اتحد الحكم والسبب)
كـ«لا نكاح إلا بولي» مع «لا نكاح إلا بولي مرشدٍ»
حُمل المطلق على المقيد.
وقال أبو حنيفة: زيادةٌ؛ فهي نسخ.

هذه المسألة هي لب مبحث الإطلاق والتقييد وهي: مسألة حمل المطلق على المقيد أو تقييد المطلق بمقيِّد.

مرادنا بقولنا: (حمل المطلق على المقيد) أن نفهم المطلق بدلالة تقييدية بمعنى: إذا حملنا المطلق على المقيد بالتالي فإنه يتبين لنا أن المطلق الذي فهمناه بأنه فرد شائع في جنسه لم يكن كذلك ، إنما أراد الله عز وجل شيئاً مقيداً جاء بيانه في دليل آخر، وبالتالي فالتقييد للإطلاق هو من باب البيان، يعني: جاء الدليل مقيد ليقول لنا: اعلموا أن ذاك اللفظ الذي فهمتموه مطلقاً لم يكن مطلقاً، إنما كان المراد شيء مقيد، مثال ذلك: ذكر المؤلف رحمه الله مثالاً: وهو حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا نكاح إلا بولي» على التقييد الوارد في الحديث المروي الآخر: « لا نكاح إلا بولي مرشد».

أولاً: هذا الحديث رَفْعُهُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم ضعيف، يعني: لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن أخذنا هذه القاعدة مرات:

وَالشَّأْنُ لا يُعْتَرَضُ المِثَالُ   إِذْ قَدْ كَفَى الفَرْضُ وَالاحْتِمَالُ

المراد ليس تحقيق المثال إنما المراد فقط تصور المسألة.

النص الأول: جاء فيه «بولِي» والسؤال: هل هذا اللفظ من قبيل المطلق أو من قبيل المقيد؟ من قبيل المطلق ؛ لأنه تبين لنا أنه يجب أن يجري العقد أي ولي كان مرشداً كان يعني

تقياً صالحاً أو حتى فاسقاً ، المطلوب أن يكون في العقد ولي دون أن يقيد هذا بوصف، ثم جاء حديث آخر فيه تقييد هذا الولي بأن يكون مرشداً ، يعني لابد أن يكون صالحاً لا فاسقاً، وبالتالي لما جاء الدليل الثاني بين لنا أن الدليل الأول ليس على ما فهمنا من الإطلاق لا، الله أراد في الحديث الأول: ولياً بوصفٍ خاص وهو أن يكون صالحاً لا فاسقاً.

خذ مثلاً: في قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[النساء:١١] أي وصية كانت ولو كانت زائدة على ثلث المال حتى لو استغرقت المال كله، لكن نجد في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه تقييد هذا الحكم بالثلث قال: «الثلث والثلث كثير»، وبالتالي فإننا نحمل الدليل المطلق على الدليل المقيد، والآن يصح أن تقول: (المقيِّد).

يصح أن تقول: (المقيَّد) باعتباره قد أضيف إليه وصف فأصبح مقيداً.

ولك أن تقول: (مقيِّداً) باعتباره اسم فاعل ، باعتباره قَيَّدَ الدليلَ المطلق ، يصح الوجهان.

إذن هذه هي الحال الأولى: وهو أن يتحد الحكم والسبب، وبالتالي فيجب علينا أن نحمل المطلق على المقيد ، لاحظ معي أننا نقول: (حكم) ونقول: (سبب) .

الحكم: وجود الولي أو وجوب أن يعقد الولي.

والسبب: عقد النكاح.

هاهنا السبب وهاهنا السبب واحد، كذلك الحكم في الحديث الأول والثاني واحد، اتحد الحكم واتحد السبب.

كذلك الشأن في الوصية والوصية بالثلث الحكم: واحد، وهو الإذن بالوصية، والسبب واحد: وهو موت المورث، وبالتالي لما اتحد الحكم والسبب حملنا المطلق على المقيد في قول جمهور العلماء باستثناء الحنفية كما سيأتي.

ولكن تنبه رعاك الله إلى أن هذا المقام يحتاج إلى فقه ونحن قلنا سابقاً: إن هذه القواعد

التي ندرسها في علم أصول الفقه ليست كما يقولون: من باب الرياضيات واحد زائد واحد يساوي اثنان، وبالتالي تأخذ القاعدة وتطبقها مباشرة، ليس الأمر كذلك ، الأمر يحتاج إلى فقه وتدقيق، ولذلك علم أصول الفقه من الذي يستفيد منه الاستفادة المثلى؟ شخص جمع أمرين:

أولاً: أن يدرس علم أصول الفقه كاملاً، ولا يتذوق بمعنى: يأخذ طرفاً من علم الأصول ومسألة من هناك، ومسألة ثالثة من هناك، ثم يقول: أنا أستطيع أن أتعامل مع النصوص وأن أرجح، وأن أجمع ، لا، لابد أن تدرس الأصول كاملاً؛ لأن مسائل الأصول كثيرٌ منها يأخذ بعضها برقاب بعض، وبعضها قد يقيِّد بعضاً، فلابد من أن تأخذ علم الأصول كاملاً.

الأمر الآخر: لابد أن يكون للناظر في هذا العلم حتى يستفيد منه أن يكون عنده قدر من علم الفقه لابد أن يكون عنده ممارسة، لابد أن يكون عنده دربة في الفقه لابد أن يكون عنده إشراف على كلام أهل العلم حتى يتصور أقوالهم في المسائل فلا يخرج عنها ولا يشذ عنها.

نأتي إلى هذه المسألة وهي: أن مسألة الإطلاق والتقييد ، نعم هذه هي القاعدة ولكن تطبيقها شيء آخر يحتاج إلى قدر من الفهم والفقه.

مثال ذلك: تلاحظ في خبر ابن عمر رضي الله عنهما في شأن المحرم ولبسه الخف، النبي صلى الله عليه وسلم أذن لمن لم يجد النعلين أن يلبس الخفين بشرط أن يقطعهما أسفل من الكعبين، هذا الحديث كان في المدينة كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب في المدينة فأخبر بهذا الخبر يجوز لك يا أيها المحرم إذا لم تجد نعلين أن تلبس خفين بشرط أن تقطعهما أسفل من الكعبين، لكن إذا نظرنا إلى حديث ابن عباس وفيه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «فمن لم يجد النعلين فليلبس الخفين» ولم يقيد هاهنا النبي صلى الله عليه وسلم الحكم

بالقطع، كثير من أهل العلم ذهبوا إلى أن المطلق في حديث ابن عباس محمول على المقيد في حديث ابن عمر وبالتالي فيقولون: إن حديث ابن عباس ليس على إطلاقه ، نفهمه في ضوء حديث ابن عمر فتلبس الخفين بشرط قطع ما هو أسفل الكعبين، لكن الإمام أحمد رحمه الله وجمهور أصحابه رأوا أن هذا غير صحيح وذلك لأن حديث ابن عباس كان بمكة والذين حضروا بمكة هذا الكلام ليسوا هم فقط الذين حضروا في المدينة، بل كان مع النبي صلى الله عليه وسلم بمكة أناس من الأعراب والبوادي وأهل الآفاق وأهل مكة لم يسمعوا قوله في المدينة: «وليقطعهما أسفل من الكعبين» والقاعدة: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وبالتالي ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليترك البيان مع مسيس الحاجة إليه فيجعلَ اللفظ مطلقاً؛ لأن السامعين سيأخذون الكلام أو بعضهم سيأخذون الحديث على إطلاقه، لو كان المراد المعنى المقيد لما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتأخر عن البيان.

إذن الأقرب -والله أعلم- وهذا فيما يبدو والله أعلم من الفقه الحسن الأقرب -والله أعلم- أن حديث ابن عباس ناسخ لحديث ابن عمر وليس أن حديث ابن عمر مقيِّدٌ لحديث ابن عباس.

إذن هنا تلاحظ أن إمكانية تطبيق القاعدة واردة الحكم واحد والسبب واحد، ولكن هاهنا عارض الشأن قاعدة أخرى لا يمكننا إغفالها فهذا الذي أردت بقولي: إن تطبيق القواعد الأصولية يحتاج إلى قدرٍ من التدبر والتأمل والفقه.

أبو حنيفة رحمه الله لم يكن يرى في هذه الصورة وهي: اتحاد الحكم والسبب لم يكن يرى أنه يُحمل اللفظ المطلق على المقيد، بل يرى أن هذه زيادةٌ على النص والقاعدة في مذهبه: أن الزيادة على النص نسخٌ، وبالتالي فإن اللفظ المقيد ناسخٌ للفظ المطلق.

مرجع هذا القول عنده هو: أنه يرى أن المطلق من قبيل النص، والجمهور يرون أن المطلق من قبيل الظاهر، وبالتالي لما كان عند الجمهور ظاهراً أمكن تقييده، كما أن العام ،

قلنا : إنه من قبيل الظاهر ، نعم يدل على معناه برجحان، لكن احتمال إرادة معنى آخر موجودة، لكن بمرجوحية وبالتالي أمكن التخصيص وأمكن التقييد.

أما عنده فالمقام مقام نصي، العام: نص في إفادة معناه، والمطلق: نص في إفادة معناه، وبالتالي لا يدخل هاهنا تخصيصٌ أو تقييد، وبالتالي حكم بالنسخ.

قد يقول قائل: وما هي الثمرة العملية للخلاف؟ المهم العمل بدليل مقيد ، الأخذ بحكم مقيد، فالنتيجة واحدة، نعم لأول وهلة الأمر كذلك، ولكن إذا نظرت إلى أن للنسخ عنده شروطا، يصبح الأمر لا، الأمر مختلف فإذا كانت المسألة مسألة تقييد فعلى قول الجماهير: يجوز أن تقيَد أدلة الكتاب بالسنة فلا يلزم التساوي في القوة على قول الجمهور لأن المقام مقام بيان وليس مقام نسخ.

وأما إذا قلنا: بالنسخ فإن هاهنا مسألة أخرى: الأكثر يرى أنه لا يجوز نسخ دليل القرآن بحديث الآحاد، وإن كان الراجح كما سيأتي خلاف ذلك إن شاء الله.

لكن المقصود أن هناك عند التطبيق هناك فرقاً بين القول بالنسخ والقول والتقييد.



قال رحمه الله:

وإن (اختلف السبب)

كالعتق في كفارة اليمين[٣٤] قيد بالإيمان وأطلق في الظهار.

فالمنصوص: لا يحمل.

واختاره ابن شاقلا وهو قول أكثر الحنفية.

خلافاً للقاضي والمالكية وبعض الشافعية.



هذه صورة ثانية لأن الصور التي يرجع إليها موضوع حمل المطلق على المقيد:

١-اتحاد الحكم والسبب.

٢-اختلاف الحكم والسبب.

٣-أن يتفق الحكم ويختلف السبب.

٤-أن يتفق السبب ويختلف الحكم.

عندنا أربع صور:

هذه الصورة الثانية التي أوردها المؤلف: وهي أن يختلف السبب كالعتق في كفارة اليمين قُيد بالإيمان، يبدو كلمة (اليمين) وهم من المؤلف أو من الناسخ الصواب: (القتل) لأنَّ التقييد بالإيمان ما جاء في كفارة اليمين ، جاء في كفارة القتل، وبالتالي فهذه الكلمة وهم ، والله أعلم من أين جاء هذا الوهم.

قال: (قيد بالإيمان) لأنه قال: (فتحرير رقبة مؤمنة) وأطلق في الظهار: (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا)، فقال رحمه الله: **(المنصوص)** يعني عن الإمام أحمد هذا نصه: أننا لا

---

[٣٤] يبدو كلمة **(اليمين)** وهم من المؤلف أو من الناسخ الصواب: **(القتل)** لأن التقييد بالإيمان ما جاء في كفارة اليمين ، جاء في كفارة القتل، وبالتالي فهذه الكلمة وهم ، والله أعلم من أين جاء هذا الوهم.

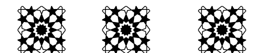
نحمل المطلق هاهنا على المقيد، **(واختاره ابن شاقلا وهو قول أكثر الحنفية خلافاً للقاضي والمالكية)** يعني المالكية بإطلاق ، والصواب: بعض المالكية وليسوا كلهم، كثير من المالكية على الأول، **(وبعض الشافعية)** لما قال **(خلافاً)** إذن هؤلاء قالوا: يحمل المطلق على المقيد، إذن هذه المسألة الثانية وهي: ما إذا اختلف السبب واتفق الحكم الآن السبب في قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢] ما السبب؟ القتل الخطأ، والسبب في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:٩٢]؟ الظهار، والحكم واحد : وجوب الاعتاق لكن هنا يجب أن نعتق للقتل الخطأ، وهنا يجب أن نعتق للظهار.

هل نحمل المطلق هاهنا على المقيد هناك؟ الذي ذهب إليه الإمام أحمد والجمهور وأكثر أصحابه على أنه لا يُحمل، وأما القول الثاني: وذهب إليه بعض الحنابلة كالقاضي أبو يعلى وبعض المالكية وبعض الشافعية قالوا: إنه يُحمل وبالتالي يشترط أصحاب القول الثاني أن تكون الرقبة في كفارة الظهار مؤمنة، وأما أصحاب القول الأول فيقولون: يجوز أن تُعْتَقَ رقبة كافرة؛ لأن هذا شيء وهذا شيء ، هنا سبب وهنا سبب مختلف فليس لنا أن نحمل هذه على هذه.

ما هو الراجح في هذه المسألة؟ الأقرب والله تعالى أعلم هو القول الأول وذلك عملاً بالقاعدة وهي: أن المطلق يبقى على إطلاقه إلا بدليل، وما يدرينا لعل الله عز وجل أراد أن يكون للقتل الخطأ حكم وللظهار حكم آخر فمن أين لنا أن الله أراد هذا اللفظ المقيد ! ربما أراد أن يخفف سبحانه وتعالى في قضية الظهار ما لا يخفف في قضية القتل الخطأ.

وبالتالي فالأقرب والله أعلم هو القول الأول.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

وإن (اختلف السبب):

كالعتق في كفارة اليمين[٣٥] قيد بالإيمان وأطلق في الظهار.

فالمنصوص: لا يحمل.

واختاره ابن شاقلا، وهو قول أكثر الحنفية.

خلافاً للقاضي، والمالكية، وبعض الشافعية.

وقال أبو الخطاب: تقييد المطلق كتخصيص العموم؛ وهو جائز بالقياس الخاص، فهاهنا مثله.

موضوع حمل المطلق على المقيد له أحوال أربع:

الحالة الأولى: أن يتفق الحكم والسبب، وهاهنا قال الجمهور: إنه يُحمل المطلق على المقيد خلافاً لمذهب الحنفية القائلين بأنه لا يُحمل؛ لأنه زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ.

ولا شك أن مذهب الجمهور أرجح؛ لأن مذهب الجمهور فيه إعمالٌ للدليلين، والقاعدة: أن إعمال الدليل أولى من إهماله.

والحالة الثانية: قلنا: أن يتفق الحكم ويختلف السبب، وهذه المسألة التي توقفنا عندها وما أكملناها.

قال رحمه الله: (إن المنصوص) يعني: عن الإمام أحمد (أنه لا يُحمل المطلق على المقيد) وذلك كما جاء في تقييد قول ربنا سبحانه وتعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢]، يُقيِّدُ هذا المطلق في قوله سبحانه وتعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ

[٣٥] يبدو كلمة (**اليمين**) وهم من المؤلف أو من الناسخ الصواب: (**القتل**) لأن التقييد بالإيمان ما جاء في كفارة اليمين، جاء في كفارة القتل، وبالتالي فهذه الكلمة وهم، والله أعلم من أين جاء هذا الوهم.

رَقَبَةٍ﴾[المجادلة:٣]، هذا الذي يتعلق بهذه المسألة، وأحمد رحمه الله ومن معه يرون أنه لا يُحمل المطلق على المقيد في هذه الحال، وذهبت طائفة من أهل العلم وهم بعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية أيضاً ذهبوا إلى أنه يُحمل المطلق على المُقيد.

أورد بعد ذلك قول أبي الخطاب، وهذا ذكره قولاً ثالثاً، قال: **(قال أبو الخطاب** - وهو محفوظ الكلوذاني الحنبلي- **قال: تقييد المطلق كتخصيص العموم وهو جائز بالقياس الخاص فهاهنا مثله)**، يعني: أن أبا الخطاب يرى أن المُطلق لا يُحمل على المقيد من جهة اللغة، لكن يُمكن أن يُحمل عليه من جهة القياس، أما من جهة اللغة فلا، لكن يمكن أن يُحمل المطلق على المقيد من جهة القياس، نقيس هذه المسألة على تلك.

وهذه المقدمة هي فقط لأجل بيان تنظير هذه بهذه، يعني: هو يقول: إن تقييد الإطلاق كتخصيص العموم، هذا على وزان هذا، وبالتالي فكما جاز تخصيص العموم بالقياس فإنه يجوز تقييد المطلق بالقياس، هذا الذي يُريد أن يقوله المؤلف رحمه الله، وإن كانت العبارة التي جاء بها ليست بذاك الوضوح، يعني: هو يقول: **(تقييد المطلق كتخصيص العموم وهو جائز بالقياس الخاص فهاهنا مثله)**، مع أن عبارة أو كلمة أبي الخطاب في كتابه ((التمهيد)) وكتابه ((التمهيد في أصول الفقه)) من أهم المصادر في بيان المذهب الحنبلي في أصول الفقه، عبارته واضحة ورشيقة نقلتها لك.

يقول فيها: (ويقوى عندي أنه لا يُبنى المُطلق على المقيد من جهة اللغة) يعني: يترجح عنده إلى حد ما.

قال: (ويقوى عندي أنه لا يُبنى المطلق على المقيد بمن جهة اللغة ويبنى عليه من جهة القياس)، تلاحظ أن عبارة أبي الخطاب واضحة، فليت أن المؤلف رحمه الله أوردها، وأنت إذا تأملت في هذا القول ماذا تجد؟ إلى أي القولين السابقين هو أقرب؟ إلى الثاني أنه يُحمل أو إلى الأول؟ الذي يظهر والله أعلم أنه لا يخرج عن القول الأول، لماذا؟ هل أصحاب القول

الأول ينازعون في صحة القياس إن أمكن إن استجمعت المسألة شروط القياس؟ لا.

إذن هو في الحقيقة يقول: لا يُحمل المطلق على المقيد، لكن إن أمكن القياس فلا مانع، وهذا ما لا يُنازِع فيه أصحاب القول الأول، نحن لا نبحث الآن في أنه هل يجوز قياس هذه المسألة على تلك، نحن هذا ليس موضوعنا، نحن موضوعنا هل بالوضع اللغوي يصح أن نحمل المطلق هاهنا على المقيد هاهنا أم لا، هذا هو الذي نبحث فيه، وإلا فموضوع القياس موضوعٌ آخر.

وبالتالي نحنُ وصلنا إلى نتيجة لكن ليس من خلال التقييد والإطلاق، ولكن من خلال دليلٍ آخر وهو دليل القياس، وهذا شأن آخر.

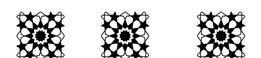
فالظاهر والله أعلم أن هذا القول لا يختلف عن قول أصحاب القول الأول في أنه لا يُحمل المطلق على المقيد.

وبالتالي فيمكن أن نحصر الخلاف في هذه المسألة في قولين: أن نقول:

إنه يُحمل المطلق على المقيد.

أو لا يُحمل المطلق على المقيد فقط.

والقياس لا شك أنه إذا أمكن القياس بشروطه فلا مانع، والقياس: إلحاق فرع بأصل في حكم لعلةٍ جامعة، وسيأتي البيان والتفصيل في مسائله فيما هو قابل إن شاء الله من الكتاب.



قال رحمه الله:

فإن كان ثَمَّ مقيدان: حُمل على أقربهما شبهاً به.

هذه مسألة أُخرى، وليت أن المؤلف رحمه الله أتى بتتمة القسمة ثم ذكر هذه المسألة لأنها مسألةٌ جديدة، يعني: هو أقحم الآن مسألةً بين الأحوال الأربع، لأنه سيأتي معنا، **(وإن اختلف الحكم فلا عمل اتحد السبب أو اختلف)**، وهذه مسألة مُقحمة فيما بين ذلك.

على كل حال يقول: **(إن كان ثم)** يعني: إن كان هناك مُقيدان وليس أنه مقيد واحد، كل ما مضى كان الحديث فيه في مقيد واحد، عندنا دليل مطلق، وبحثنا ووجدنا دليلاً آخر مُقيَّداً يصلح أن يكون مُقيِّداً لهذا الإطلاق، هل يصح أن نحمل هذا على هذا أو لا، هذا الذي نبحث فيه.

الآن هو يقول لك: ماذا إذا وقفنا أمام دليلين يمكن أن يكون كل واحدٍ منهما مُقيداً للدليل المطلق، فماذا نصنع؟ قال: **(إن كان ثَمَّ مقيدان حُمل على أقربهما شبهاً به)**.

لاحظ معي في كفارة اليمين الله جل وعلا قال: ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾ ماذا؟ ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾[المائدة:٨٩].

وهنا أنبه! بعض الناس إذا حلف وحَنِثَ فإنه يقول: أصوم ثلاثة أيام هكذا مُباشرة، هذا غلط، متى يكون الصيام؟ عند العجز عن الأمور الثلاثة السابقة كلها، وإلا مباشرة يقفز إلى أن يصوم ثلاثة أيام! يعني: إذا حلف مثلاً أن لا يذهب إلى فلان ثم بدا له أن يذهب، أو حلف أن لا تذهب زوجته إلى السوق ثم بدا له أن تذهب زوجته، ماذا نقول له؟ نقول له: افعل ما هو أصلح، فإن كان لك أو بدا لك أن الأصلح هو الذهاب فاذهب ولا يمنعك حلفك.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «واللهِ إني إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفّرت عن يميني وأتيت الذي هو خير»، فإذن افعل ما هو الأصلح ، فإن خالفت يمينك كفّر، كفارة اليمين ترفع عنك الحرج وترفع عنك الإثم.

طيب! ماذا أصنع؟ نقول: أنت مُخيّر بين ثلاثة أمور:

الأول: أن تُطعم عشرة مساكين من أوسط ما تُطعم أهلك، ليس بالرفيع، وليس بالشيء الذي ليس من أوسط الطعام إنما هو أقله قدراً، إنما الوسط.

الثاني: أو تكسو عشرة مساكين، تكسوهم ثوباً، أو الكسوة التي تُعتبر في بلدك كسوة.

الثالث: أو تُحرّر رقبة إن كان تيسر ذلك، يعني: إذا وجد العبيد والإماء فإنك تُحرّر رقبة، ما عندك قدرة، قال: أنا فقير ما عندي مال، نقول: انتقل بعد ذلك إلى أن تصوم ثلاثة أيام، فأما أن تصوم مُباشرة فلا يجوز، ولا يُعتبر هذا كفارة، إن كان عنده مال فصام ماذا نقول؟ نقول: أنت ما كفّرت يمينك عليك أن تطعم أو تكسو أو تعتق.

الشاهد: أنك تلاحظ أن الله جل وعلا قال هاهنا: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾[المائدة:٨٩].

والسؤال: هل هذه الأيام لابد أن تكون مُتتابعة أن تصوم سبت وأحد واثنين؟ أو يمكن أن تصوم مفرّقة تصوم اليوم وتصوم بعد أسبوع يوماً، وتصوم بعد أسبوعين مثلاً يوماً؟ هذه المسألة تلاحظ أن الصيام فيها مُطلق، فصيام ثلاثة أيام، لكن نظرنا في دليلين في كتاب الله فوجدنا أحدهما فيه التنصيص على صيام مُتتابع وذلك في كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[المجادلة:٤]، ونظرنا في دليلٍ آخر فوجدنا صياماً مُفرقاً وذلك في صيام التمتع: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ لاحظ أنه لا تتابع هنا، في تفريق، ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[البقرة:١٩٦]، لم تكن الأيام هاهنا التي تُصام مُتتابعة.

فهل نحمل المطلق في صيام كفارة اليمين على المُقيد في كفارة الظهار أو في صيام التمتع؟

يقول المؤلف رحمه الله: إن وقفنا أمام مثل هذه المسألة **(حُمل على أقربهما شبهاً)** وأنت إذا تأملت -يا رعاك الله- ماذا تجد الأقرب؟ تجد أن الأقرب هو كفارة الظهار ؛ لأن هذه كفارة وتلك كفارة، فكانت أقرب من صيام التمتع، لأن صيام التمتع ليس كفارة إنما هو بدل عن النسيكة، بدل عن الذبيحة التي يُطالب بذبحها المتمتع الذي جمع بين عمرةٍ وحجٍ في سفرة واحدة، الله جل وعلا جعل من رحمته بدلاً للذي لا يجد أو ليس عنده قدرة على أن يذبح جعل له بدلاً وهو أن يصوم، فيقوم الصيام مقام الذبح.

فإن كان ولابد من حمل المُطلق على المقيد في هذه المسألة فلا شك أن حمل المُطلق في صيام كفارة اليمين على المُقيد في كفارة الظهار أقرب، وإن كان الصحيح في ذلك أنه لا يُحمل وذلك لأن الصواب فيما أخذنا سابقاً وهو اختلاف السبب مع اتفاق الحكم، الصواب: أنه لا يُحمل المطلق على المقيد، وما يُدرينا، فإن الله -جل وعلا- أطلق ولعله أراد سبحانه وتعالى أن يُخفف على عباده، فأنا أذكر هذا المثال على القول بصحة حمل المطلق على المقيد في مسألة اتفاق الحكم واختلاف السبب.

فإن لم يكن يعني: هو ذكر المؤلف رحمه الله أنه يُلحق بأقربهما شبهاً، طيب! إن لم يكن هناك شبه ماذا نصنع؟ يبقى المطلق على إطلاقه، إذن لابد من ذكر أو لابد من أن تكون هذه المسألة واضحة.

الآن عندنا احتمال أن نجد ما هو أقرب شبهاً، لكن ما وجدنا ما هو أقرب شبهاً حينئذ يبقى المطلق على إطلاقه باتفاق العلماء.

تلاحظ مثلاً في قضاء رمضان من جاءه رمضان واضطر للإفطار لسفر أو لمرض ما الحكم في ذلك؟ نقول: الله جل وعلا يقول: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، وكانت

الآية فيها إطلاق، هل هذه الأيام الأخر مُتتابعة أو مُفرقة؟ الأمر مُطلق، لكن تلاحظ -نُعود الآن إلى مثالينا السابقين- أن هناك تتابعاً في كفارة الظهار، وتفريقاً في صيام التمتع، فنلحق قضاء رمضان بأيهما؟ هذه كفارة، وهذه بدلٌ عن الذبح؟

الصواب: -بارك الله فيكم- أنه ليست شبيهةً لا بهذه ولا بهذه، المسألة التي معنا وهي قضاء الصيام ليست شبيهةً بهذه ولا شبيهةً بهذه، لأن الصيام -كما قلنا- في كفارة الظهار هو كفارة، والصيام في التمتع -صيام التمتع لفاقد القدرة على الذبح- هو صيام بدل، أما هاهنا هذا صيام قضاء، فهو لا يشبه هذا ولا يشبه هذا، وبالتالي فيبقى الحكم على إطلاقه فمن شاء تابع ومن شاء فرق، نقول لمن عليه صيامٌ من رمضان: أنت حر، إن شئت أن تصوم هذا القضاء الذي عليك مُتتابعاً فصُم، وإن شئت أن تصومه مُفرقاً فصُم عملاً بالإطلاق الذي في الآية: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤].

وبالمناسبة ما بقي على رمضان شيءٌ كثير، يعني: شهر ونصف تقريباً، أسأل الله عز وجل أن يُحيينا وإياكم حياةً طيبة، وأن يبلغنا وإياكم رمضان، وأن يتقبله منا سبحانه -جل في علاه.

من كان عليه قضاءٌ من رمضان فإنه ينبغي عليه أن يُبكّر ولا يجوز له أن ينقضي شعبان وما قضى صوم رمضان أو ما أتم صوم رمضان كاملاً الذي وجب عليه، بعض الناس يتساهل ، اليوم أصوم، غداً أصوم، الشهر القادم أصوم، ولاسيما النساء لأنها في الغالب يكون عليها قضاء وربما كان قضاءً طويلاً سبعة، ثمانية، تسعة، عشرة أيام، فتتساهل أو تنسى أو تغفل، فتؤخر إلى أن يضيق الوقت عليها وإذا بها ما قضت الواجب عليها في رمضان الماضي، يدخل عليها رمضان الجديد وهي ما قضت رمضان الماضي، نقول: هذا يا أَمَةَ الله وهذا يا عبد الله لا يجوز، فواجب المبادرة إلى ذلك قبل دخول رمضان.



قال رحمه الله:

وإن (اختلف الحكم):

فلا حمل، اتحد السبب أو اختلف.



هذه تتمة الأحوال أو الصور في حمل المطلق على المقيد، ذكرنا صورتين: أن يتحد الحكم والسبب، أن يتحد الحكم ويختلف السبب، الآن عندنا صورتان جمعهما في جملة واحدة، الصورة الثالثة عكس الصورة الثانية وهي أن يختلف الحكم ويتفق السبب.

مثال ذلك: في قوله تعالى في كفارة اليمين قال: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾

[المائدة:٨٩]، هذا حكم مقيد، لأنه قال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[المائدة:٨٩]، يعني: ليست المسألة لك بالخيار أن تطعم أفخر أنواع الطعام، أو تُطعم أردئ أنواع الطعام، أنت مقيد بأن تطعم الوسط، أوسط ما تُطعم أهلك ، الشيء المعتاد الذي تطعمه أهلك هو الذي يجب عليك أن تطعم هؤلاء المساكين.

انظر الواجب الثاني، الآن عندنا واجبات مُخيرة، هذا من الواجب المخير عندنا خصال في واجب المخير، قال: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾[المائدة:٨٩]، هل الكسوة هاهنا من أوسط ما تكسو أهلك أو الأمر مُطلق؟ بمعنى: هل هذا الإطلاق نحمله على التقييد الذي سبق أم لا؟ هذه هي مسألتنا.

الآن اختلف الحكم لكن السبب واحد، ما هو السبب؟ كفارة يمين، وما الحكم؟ أولاً: عندنا وجوب الصيام، والثاني: وجوب الإكساء، أو وجوب دفع الكسوة، فهل نحمل المطلق في مسألة الكسوة على المقيد في مسألة الإطعام؟ هذه هي مسألتنا.

المؤلف رحمه الله ومعه كثيرٌ من أهل العلم وهو المذهب عند الحنابلة يرون أنه إذا اختلف الحكم واتفق السبب فإنه لا حمل للمطلق على المقيد، وذلك لأن حمل المطلق على المقيد إنما ألجأ إليه هو الجمع بين النصوص ودفع ما قد يظهر أو ما قد يُفهم، أو ما قد يُتوهم من التعارض بين النصين، أما لما كان هذا حكمٌ وهذا حكم فلا وجه للجمع بينهما؛ لأنهما مسألتان منفصلتان، لكن لما كان الحكم واحداً أمكن أن نقول: إن هذا محمولٌ على هذا، لكن لما كان الوضع أو الحال أن هاهنا أكثر من حكم فإنه لا وجه حينئذ لحمل المطلق على المقيد.

وبعض أهل العلم ذهب إلى حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أيضاً، والأقرب والله تعالى أعلم أنه لا يُحمل المطلق على المقيد هاهنا، وذلك أن الله جل وعلا أطلق ولو شاء لقيد، فيبقى الإطلاق على ما هو عليه؛ لأن عندنا قاعدة ذكرناها سابقاً وهو أن المُطلق

يبقى على إطلاقه، والمقيد يبقى على تقييده إلا بدليل.

يعني مثلاً: الله جل وعلا ذكر لنا في صيام أو في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة:٣]، فمن لم يستطيع ماذا يصنع؟ ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[المجادلة:٤]، هذا مثال آخر.

في الصيام ذُكر التتابع، هل يلزم التتابع أيضاً في إطعام الستين مسكيناً؟ يعني: لابد أن تُطعم الستين مسكيناً بتسلسل ، مسكين وراء مسكين وراء مسكين وراء مسكين، أو تطعمهم في وقت واحد، أو يجوز أن تفرق، فاليوم تُطعم مسكيناً، وبعد يومين تُطعم مسكيناً ثانياً، وإذا نزل الراتب في آخر الشهر أطعمت خمسة، وهكذا حتى تتم الستين، أو لابد أن يكون هناك تتابع كما كان هناك تتابع في الصيام، هذه صورة المسألة أيضاً.

الله جل وعلا ذكر الحكم في الإطعام مُطلقاً، وذكر الحكم في الصيام مُقيداً، فهل نحمل هذا على هذا؟ نقول: هذه هي مسألتنا اختلف الحكم واتحد السبب، والصحيح: أنه لا يُحمل المُطلق على المقيد، وحينئذ فمن شاء أن يُطعم دفعةً واحدةً أو بتسلسل أو فرق ذلك على أوقات متباعدة، أو متقاربة، كل ذلك لا حرج عليه فيه، والله تعالى أعلم.

أما إذا اختلف الحكم والسبب فباتفاق لا يُحمل المطلق على المُقيد وإن خالف أو وجد شذوذ في هذه المسألة، فالذي عليه جماهير أهل العلم بل يكاد أن يكون اتفاقاً أنه لا يحمل المطلق على المقيد متى ما إذا اختلف الحكم والسبب.

قال: **(اتحد السبب أو اختلف)** مثال ذلك: الله جل وعلا أمر في الوضوء بغسل اليدين إلى المرفقين، لكن مثلاً: في قطع يد السارق قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]، وتلاحظ أن الآية جاء فيها هاهنا إطلاق، فهل يصح أن نحمل الإطلاق في هذه الآية على التقييد في آية الوضوء فنقول: إنه تُقطع يد السارق من المرفق؟

انظر معي! ما هو السبب في الوضوء؟ رفع الحدث، وما هو السبب في حد السرقة؟ السرقة، الوقوع في هذا الإثم، وما الحكم هنا؟ وجوب الغسل، وما الحكم هنا؟ وجوب القطع، هل اتفق الحكم؟ لا، هل اتفق السبب؟ لا، فما وجه أن نحمل المطلق هاهنا على المُقيد هاهنا؟ هذا لا شك أنه أمرٌ لا يمكن أن يُقال به.

فالصواب إذن: أنه إذا اختلف الحكم والسبب فهما مسألتان مستقلتان لا وجه للربط بينهما بحال، فنقول: هذا المطلق يبقى على إطلاقه، وهذا المقيد يبقى على تقييده، ولا ربط بين هذا وهذا، نحنُ نضرب أمثلة تقرب الصورة وإلا فربما كان في الصورة التي نذكرها لها متعلقات أو لها قرائن، ولها أحوال، ولها مقيدات أخرى، وإلا فقطع يد السارق قام الإجماع على أنه يكون من مفصل الكف، يعني: من الكوع، وجاء في هذا بعض الأحاديث كما درسنا هذا فيما مضى.

فنحن لا نتكلم الآن على تحقيق القول في الصورة، لكن نذكرها لمجرد فقط التمثيل (والشأن لا يُعترض المثال).

كتلخيص لموضوعنا: الآن عندنا أربع أحوال:

١-اتفاق الحكم والسبب.

٢- اختلاف الحكم والسبب.

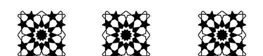
٣- اتفاق الحكم واختلاف السبب.

٤- اتفاق السبب واختلاف الحكم.

الصحيح أنه لا يُحمل المطلق على المقيد إلا في الحال الأولى.

والحال الثالثة هي التي فيها خلاف قوي، وهي أن يتفق الحكم ويختلف السبب، لكن الراجح: أنه لا يُحمل المطلق على المقيد في كل الصور إلا في حال اتفاق الحكم والسبب.

والله أعلم.



قال رحمه الله :

و(الأمر)

استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

انتهى المؤلف رحمه الله من الكلام عن مباحث العموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، وانتقل الآن إلى مبحث الأمر، ويتبعه مبحث النهي.

بدأ رحمه الله بتعريف الأمر، وهذه هي العادة في المباحث الأصولية أن يبدأ الأصوليون بالتعريف، وفي الكتب الموسعة يعرفون التعريف اللغوي ثم يتبعونه بالاصطلاحي ولكن المؤلف رحمه الله جرت عادته في هذا المختصر أن يذكر التعريف الاصطلاحي فقط غالباً، ولا شك أنَّ مبحث الأمر والنهي من أهم مباحث علم أصول الفقه، فإنَّ الشريعة في مجملها إنما هي أوامر ونواهٍ وأخبار، وبالتالي شَطْرُ شريعة النبي صلى الله عليه وسلم بل شرائع الرسل الأوامر والنواهي ، فكان المسلم مُطالباً بفقه هذه الأوامر والنواهي.

قال رحمه الله في تعريف الأمر: **(استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)**، وهذا أخذه المؤلف رحمه الله من تعريف الموفق ابن قدامة في ((الروضة))، ونص عليه كثيرٌ من الأصوليين، وهو من أشهر تعريفات الأمر، وارتضاه جمع من المحققين؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيره من أهل العلم.

قال: **(استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)**، الاستدعاء هو: الطلب، إذن الأمر طلبٌ، ولكن هذا الطلب جنس يدخل تحته استدعاء الفعل واستدعاء غيره، فأتى بعده بقوله: **(استدعاء الفعل)**، والفعل يقابله: الكف، وبالتالي فاستدعاء الكف ليس داخلاً في حد الأمر الذي هو النهي، استدعاء الكف هذا هو النهي، فخرج بقوله: **(استدعاء الفعل)** لأن الفعل إيجاد للشيء، والكف تركٌ للشيء.

قال: **(استدعاء الفعل بالقول)** لابد أن يكون الأمر بالقول، وبالتالي فلو استدعى الفعل بالإشارة، فأشار إشارةً تُفْهِم الطلب فإن هذا لا يُعد أمراً اصطلاحاً، وإن كان قد يؤدي ما يؤديه الأمر من حيث الدِلالة، لكنَّه لا يُعد أمراً اصطلاحاً، فلابد في الأمر أن يكون لفظاً، لابد أن يكون قولاً، لابد أن يكون كلاماً.

قال: **(استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)** يشترط كثيرٌ من الأصوليين في الأمر أن يكون على وجه الاستعلاء، المقصود بذلك: أن يكون على وجه الترفع، وهذه هيئةٌ للأمر أن يكون فيه هذه الصفة، وهي: أن يكون على جهة ترفع ، يُنَزِلُ الآمر في الأمر نفسه منزلةً أعلى من منزلة المأمور حتى يُعد ذلك أمراً، فهذه هيئة وكيفية يتكيف بها من يأمر، وهو أن يكون مُتكيفاً بصفة الاستعلاء، يعني: الترفع على المأمور به، أن يجعل نفسه في رتبةٍ أعلى من رتبة من توجه له الطلب، يعني: المأمور، وهذا يشترطه كما ذكرت لك كثيرٌ من الأصوليين، وفيه بحث طويل، هل يشترط الاستعلاء، أو يشترط العلو، أو لا يشترط شيءٌ من ذلك، خلاف طويلٌ بين الأصوليين في هذا.

المقصود: أن هذا القيد أخرج الطلب الذي لا يُعد أمراً كالسؤال، والدعاء، وكالالتماس، كما قال الأخضري في سُلّمه:

أمرٌ مع استعلا وعكسه دُعا وفي التساوي فالتماس وقعا

فإذا كان صاحَبَ الأمر ترفع من جهة الآمر أو ترفعٌ من جهة الطالب فإن هذا يُعتبر أمراً، (وعكسه دُعاء)، وهو: أن يكون الطالب دون منزلة المطلوب، وهذا يُسمى دُعاءً، وكذلك يُسمى سؤالاً، أما إذا كان الطلب من إنسانٍ إلى نظيره فهذا يُسمى: التماساً، (وفي التساوي فالتماس وقعا).

وبحث الأصوليون ما يتعلق بهذا التعريف، أعني: من جهة هذا القيد وهو قيد الاستعلاء مع ما حكاه الله -جل وعلا- عن فرعون قال: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾

[الأعراف:١١٠]، مع أن فرعون أعلى رتبةً في الواقع، وأيضاً يُنزّل نفسه منزلة المترفع على من حوله، فإن هذا قد يُشْكِل على هذا التعريف فاعتبر ما يقوله من حوله أمراً بالنسبة له مع كونه هو المترفع.

والجواب عن هذا: أن قوله: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، فيه تجوّز، وإلا فهو يريد قطعاً المشورة، ماذا تُشيرون؟ فأراد المشورة، على أنه يُقال أيضاً: إن كلامه ليس بحجة، يعني: هذا فرعون وإن قال هذا، فَقَلَبَ الحقيقة للأمر، فقوله ليس بحجة، لاسيما وقد دخله الأمر العظيم من دعوة موسى عليه السلام وما أجرى الله تعالى على يديه لعله أصابه من الهول والارتباك ما جعله يقع في هذا اللفظ، والله -جل وعلا- أعلم.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

ولهُ صيغةٌ تدل على بمجردها عليه، وهي: (افعل) للحاضر، و(ليفعل) للغائب، عند الجمهور.

هذه المسألة الثانية في مباحث الأمر عند المؤلف، وهي أن للأمر صيغةً، قال: (وله) يعني: الأمر، (له صيغة) يعني: أن الأمر لا يكون أمراً إلا إذا كان بصيغة، فالمقصود بالصيغة: أن يكون بلفظ ، أن يكون بكلام، وهذا الكلام يدل بمجرده بدون قرينةٍ أُخرى تُضاف إليه على الطلب، يعني: على الاستدعاء، الأمر له صيغةٌ تدل بمجردها عليه، يعني: على الطلب والاستعلاء، وهذا هو الحق الذي لا شك فيه، وهو ما عليه السلف الصالح وما عليه جمهور الأصوليين أنَّ للأمر صيغةً تدل عليه.

ويُقابل هذا الذين نفوا أن يكون الكلام هو اللفظ والمعنى، وإنَّما خصوا الكلام بالمعنى النفسي فقط، وأما هذه الألفاظ فإنها دليلٌ عليه، هذا مذهب المُتكلمين من الأشاعرة وغيرهم وهو مذهبٌ باطل غير صحيح، وكان له أثرٌ في مسائل عقدية عدة، ومنها ما يتعلق بكلام الله سبحانه وتعالى حيث جعل هؤلاء كلام الله تبارك وتعالى إنما هو المعنى الذي قام بنفسه جل وعلا.

وبالتالي فالقرآن الذي بين أيدينا ليس كلام الله إنما هو عبارة عن كلامِ الله، وأما كلامُ الله فما قام بنفسه من المعاني وهو شيءٌ واحدٌ لا يتبعض، كل كلام الله جل وعلا شيءٌ واحد، فالتبعض والتَّجَزّي إنما هو في التعبير عنه، فيعبر عنه فيكون قرآناً، ويعبر عنه فيكون توراةً، ويُعبر عنه فيكون إنجيلاً، إلى غير ذلك، ولا شك أن هذا كله باطل، والكلام فيه محله درس العقيدة.

الشاهد: أن الصواب الذي لا شك فيه أن الأمر لابد فيه من كلام، وأن الكلام هو صيغةُ الأمر، والكلام هو الحروف والمعاني معاً، ليست الحروف والألفاظ وحدها كلاماً،

وليست المعاني وحدها كلاماً، إنما هو مجموع الأمرين، وهذا الذي أجمع عليه السلف، وهذا الذي اتفق عليه كل العُقلاء، كما أن الإنسان مجموعٌ من الروح والجسد فلا يكون أحد الأمرين إنساناً، كذلك الكلام مجموعُ اللفظ والمعنى، والأمر نوع من أنواع الكلام، فلابد أن يكون فيه صيغة.

ويدل على أن الأمر على وجه الخصوص لابد له من صيغة ما أخبر الله سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾[مريم:١٠]، ثم قال: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم:١١]، فلم تُعد إشارته عليه الصلاة والسلام كلاماً مع أنه أشار، والإشارة تستدعي وجود معنىً في نفسه، فلم يُعد مُتكلماً بذلك عليه الصلاة والسلام.

قُل مثل هذا في شأن مريم عليها السلام قالت: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[مريم:٢٦]، مع أنها بعد قليل قال الله عنها: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾[مريم:٢٩]، فدل هذا على أن الإشارة وهي مسبوقة بمعنى قائم في النفس لم يُعد هذا في حقها كلاماً.

وكذلك في سنة النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على هذا، ومن ذلك ما ثبت في الصحيحين من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل»، فهذا معنى قام بنفس الإنسان ومع ذلك لم يُعد كلاماً إنما صار قسيماً للكلام ما لم تتكلم أو تعمل، وبالتالي فما قام في النفس لا يُعد كلاماً مُطلقاً، يعني: الكلام عند الإطلاق لابد فيه من لفظ.

ويدل على هذا أيضاً: إجماع أهل العلم على أن من حدث نفسه بحلف، يعني: أقسم في نفسه ، حدث في نفسه بالمعنى دون أن يتلفظ أقسم، ثم فعل خلاف ما أقسم عليه هل يحنث؟ بالإجماع لا يحنث ؛ لأنه لم يتكلم مع كونه قد قام بقلبه معنى، فدل هذا على أن المعنى ليس هو الكلام عند الإطلاق، إنما قد يُسمى قولا بالتقييد، قد يُسمى حديثاً بالتقييد، «إن

الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها» قد يُسمى قولاً أو حديثاً لكن مع التقييد، أما مع الكلام بإطلاق هكذا فإنه لا يُعد كلاماً، ولا يُعد حديثاً، ولا يُعد قولاً.

وقال رحمه الله: **(وهي (افعل) للحاضر، وليفعل للغائب عند الجمهور)**، صيغةُ الأمر هو يقول: (للأمر صيغة)، فما هي هذه الصيغة؟ قال: **(هي افعل للحاضر)**، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾[هود:١١٤]، و ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[النور:٥٦]، هذه صيغة أمر، ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[الحج:٧٧]، صيغة أمر.

إذن ما كان على صيغة (افعل) فإن هذا يُعتبر هو صيغة الأمر.

أو قال: **(ليفعل للغائب)** يعني: المضارع المجزوم بلام الأمر،﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[النور:٦٣]، (ليبلّغ الشاهد الغائب)، هذه صيغة أمر ويُعتبر المُخاطب هاهنا مأموراً.

والغالب أنَّ العلماء رحمهم الله ينصون على افعل وليفعل فقط لأنها الأصل في الباب ولأن الأكثر وروداً في الأوامر هو هذه الصيغة، وإلا فالأمر له صيغٌ أخرى، (افعل)، (وليفعل)، وكذلك (اسم فعل الأمر)، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[المائدة:١٠٥]، فقوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ بمعنى: الزموا، والزموا فعل أمر، فكانت هذه صيغةً للأمر، وكل ما كان على اسم فعل الأمر فإنه يُعتبر من صيغ الأمر، يعني: (صه) اسم فعل أمر بمعنى: اسكت، أو (هِه) يعني: زِد، وأمثال ذلك من هذا الكلام الذي يرجع إلى هذه الصيغة.

كذلك يدخل في صيغ الأمر رابعاً: (المصدر النائب عن فعله)، كقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[محمد:٤]، هذا مصدر يقوم مقام فعل الأمر، يعني: اضربوا الرقاب، قل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة:٣]، يعني: حرّروا رقبة، ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]، ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ﴾[البقرة:١٩٦]، فدية يعني: افدوا،

فهذه كلها راجعةٌ إلى صيغ الأمر.

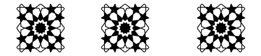
أضف إلى هذا أمراً خامساً: وهو الدليل الذي يشتمل على معنى الأمر كلفظ (أمر)، أو لفظ (كتب)، أو لفظ (فرض)، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[النساء:٥٨]، فهذا يُعتبر أمراً.

كذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[البقرة:١٨٣]، يعني: آمركم بالصيام، أو أمركم الله بالصيام، أو صوموا، كلها تقوم مقام بعض من حيث الدلالة على الأمر.

كذلك لفظ الفرض كما ثبت في ((الصحيحين)): «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من طعام»، يعني: أمر بذلك، كأنه قال: أخرجوا صاعاً من طعام، أو تصدقوا بصاعٍ من طعام، فهذه صيغ الأمر التي جاءت في النصوص، ذكرنا خمس صيغ وهي أوسع من ذلك.

يدخل في ذلك أيضاً ويمكن أن نضيفه سادساً: ما جاء من الأفعال بمعنى الأمر وإن لم يكن على صيغة فعل الأمر، فقوله تعالى مثلاً: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:٢٢٨]، (يتربصن) تقوم مقام: (تربّصوا)، يجب على المرأة أن تتربّص ثلاثة قروء، فتلاحظ أن فعل المضارع هاهنا أفاد معنى الأمر.

وبالتالي صيغُ الأمر كثيرة لكن العلماء إنما يعتنون بالتنبيه على الصيغ الأصلية أو الأهم أو الأكثر وروداً في النصوص مع عدم نفي ما عداها من الصيغ، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ومن يجعل الكلام معنىً قائماً بالنفس: أنكر الصيغة.
وليس بشيء.

هذا المذهب الذي أشرت إليه قبل قليل هو مذهب المتكلمين الذين نفوا أن يكون الكلام هو اللفظ والمعنى، أو الحروف والمعاني، وإنما هو المعنى القائم بالنفس، فمثل هؤلاء أنكروا الصيغة في الأمر، الأمر في الحقيقة هو ما قام بنفس الآمر.

هذا القول (افعل) قالوا: هذا نُسميه أمراً مجازاً، لمِ؟ لأنه دليلُ الأمر، وإلا هو ليس الأمر، الأمر الشيء الذي سبق ذلك في قلبك في نفسك لأنك قبل أن تأمر وقع في نفسك شيء، هذا الشيء هو الأمر في الحقيقة، لكن لما كان المأمور لا سبيل له إلى الاطلاع على ما في قلبك قام اللفظ مقام ما في قلبك، أو دل على ما في قلبك هذا اللفظ، فسميناه: الأمر اللفظي ليس هو الأمر الحقيقي، وهذا تجوز، وإلا فالأمر في الحقيقية: هو ما قام بالنفس.

وقلنا: إن هذا ليس بشيء كما قال المؤلف رحمه الله، هذا مذهبٌ ليس بصحيح، بل الكلام والأمر من الكلام هو نوع من أنواعه لابد أن يكون فيه لفظ، وأما المعنى الذي قام بالقلب فليس وحده كلاماً، إنما مجموع الأمرين هو الكلام.

إذن اللفظ وحده كلام؟ لا، المعنى وحده كلام؟ لا، ما الكلام؟ مجموع الأمرين، هذا الذي اتفق عليه مذهب السلف، بل هذا مذهب العقلاء جميعاً كما ذكرت لك، والبحث بحثٌ عقدي، وهذا من المواضع التي يكثر فيها الخطأ في كتب الأصوليين التي لم تمشِ على مذهب السلف الصالح، فعلى طالب العلم أن يتنبه لها مبحث صيغة الأمر، يعني: تجد النفثات الكلامية فيه كثيراً في كتب أصول الفقه، فعلى طالب العلم أن يكون مُتنبهاً لذلك، والمؤلف جزاه الله خيراً من محاسن رسالته: أنه كان يُنبه على مثل هذه الأمور في بعض الأحيان، وهو في هذا قد تابع ما ذكره أبو محمد الموفق ابن قدامة رحمه الله في ((الروضة)).

وعلى كل يعني: الرسالة تقريباً جلها إنما هي مُستفادة من روضة ابن قدامة، تكاد أن تكون مختصراً لرسالة الموفق إلا في مواضع كان منفرداً فيها، وأتى فيها بشيء لم يوجد في روضة الموفق، وإلا فعامة ما ذكر حتى التعريفات والتقسيمات وأحياناً الترتيب تابع فيه روضة الموفق رحمه الله.



قال رحمه الله:

والإرادة ليست شرطاً.
عند الأكثرين.
خلافاً للمعتزلة.

هذه مسألة نعُدها ثالثة، وهي اشتراط الإرادة في الأمر، وهذا مذهب المُعتزلة، يُشترط في الأمر الإرادة، لابد أن يكون في الأمر إرادةٌ من الآمر لوقوع المأمور به، لا يكون الأمر أمراً حتى يكون الآمر مُريداً لوقوع المأمور به من الأمور وإلا ليس أمراً.

وهذا مذهبٌ غير صحيح، هذا الإطلاق ليس بصحيح، والصواب وما عليه مذهب أهل السنة والجماعة باتفاق: هو أن المقام يحتاج إلى تفصيل، فالأوامر الشرعية تستلزم الإرادة الشرعية لا الإرادة الكونية، الأمر الشرعي يستلزم الإرادة الشرعية لا الإرادة الكونية، وتفصيل ذلك: أن الإرادة في كتاب الله وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم جاءت على نوعين، ومن لم يَعِ الفرق بينهما وقع في الخطأ.

فالإرادة قد تأتي بمعنى المحبة، يُريد يعني: يُحب، ومن ذلك ما جاء في نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[البقرة:١٨٥]، يعني: يُحبه لكم.

وأما النوع الثاني: فالإرادة الكونية وهي التي بمعنى: المشيئة، هذه الإرادة جاءت في نحو قول الله جل وعلا: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾[هود:٣٤]، هذه الإرادة بمعنى: المشيئة، وبالتالي ما أراده الله عز وجل كوناً فلابد من وقوعه، كل ما أراده كوناً يعني: كل ما شاءه الله وأرده بإرادته الكونية فإنه لابد من وقوعه، فإنه لا أحد يُعارض الله عز وجل في خلقه، فما شاء الله كان، يعني: حصل، وما لم يشأ لم يكن.

وأما الإرادة الشرعية فإنَّ المراد فيها ليس ملازماً للوقوع، قد يُريد الله الشيء شرعاً ولا يقع، وقد يريده سبحانه شرعاً فيقع بحسب حكمة ربنا جل وعلا، أما ما أراده كوناً

فلابد من وقوعه، في مقابل هذا : الذي أراده الله شرعاً فهو مُلازمٌ للمحبة لابد أن يكون محبوباً إلى الله، وأما ما أراده كوناً فقد يكون محبوباً لله، وقد لا يكون محبوباً لله بحسب الحال، وهذه من المسائل المهمة التي لابد أن يتنبه لها المسلم.

وبالتالي معصية العاصي التي وقعت يعني: وقع أمس في المكان الفلاني سرقة، السؤال الآن: هل هذه السرقة أرادها الله أو لم يردها الله؟ إن قلتَ: أرادها الله وسكت، قلتُ: غلط، وإن قلت: لم يردها الله وسكت، قلتُ: غلط، والصواب: التفصيل: أرادها الله كوناً ولم يُردها شرعاً، ما معنى هذا الكلام؟ أراد الله تلك السرقة التي وقعت بدليل أنها وقعت، فلا يمكن أن يقع شيءٌ في هذا الكون إطلاقاً إلا والله -عز وجل- قد شاءه، يعني: أراده كوناً، لأننا قلنا: إرادة كوناً بمعنى: شاء، ولا يمكن أن يقع شيءٌ إلا بمشيئة الله -جل وعلا-، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:٣٠]، كل شيءٍ لابد أن يكون وقوعه تابعاً لمشيئة الله تبارك وتعالى، وهذه قضية مُسلّمة، وهذه سرقة وقعت، إذن لابد أن تكون بمشيئة الله تبارك وتعالى.

وأرادها الله شرعاً؟ الجواب: لا ؛ لأن الله لا يُحب المعاصي، والسرقة معصية، الله -جل وعلا- يتنزه عن أن يُحب الكفر والمعاصي، بل هو يُبغضها ويكرهها سبحانه وتعالى.

فإذن لابد من التنبه لهذا الأمر، وإذا فهمنا هذا الفرق اتضح لنا أن الأحوال أربعة:

قد تجتمع الإرادتان، وقد توجد الإرادة الكونية فقط، وقد توجد الإرادة الشرعية فقط، وقد ترتفع الإرادتان.

تجتمع الإرادتان في ما وقع من الطاعات، الطاعة التي وقعت كصلاة الفجر التي صليناها قبل قليل هذه أرادها الله كوناً؟ نعم، ما الدليل؟ أنها وقعت، ولا يمكن أن يقع شيءٌ إلا بمشيئة الله وإرادته الكونية.

وأرادها الله شرعاً؟ نعم، لأنها طاعةٌ يُحبها الله سبحانه وتعالى.

إذن وُجد في هذه الحال الإرادتان، أراد الله هذا الشيء كوناً وشرعاً.

توجد الإرادة الكونية، وتنفرد الإرادة الكونية فقط في ما وُجد من المعاصي، المعصية التي وقعت كالسرقة التي قلنا إنها وقعت أمس في المكان الفلاني نقول: هذه أرادها الله كوناً؟ نعم، لأنها وقعت.

ثانياً: أرادها الله شرعاً؟ لا، لأن الله لا يُحبها، مُباشرة إذا سمعت إرادة شرعية اجعل ذهنك يُفكر في المحبة، هل يُحب الله هذا الشيء أو لا يُحبه؟ إن كان لا يُحبه إذن لا يريده شرعاً.

قد توجد الإرادة الشرعية فقط، يعني: تنفرد الإرادة الشرعية فقط في الطاعة التي لم تقع، صلاة الفجر من فلان اليهودي أو من النصارى أو من البوذيين هل هذه أرادها الله كوناً؟ لا.

فلان الفلاني النصراني أو البوذي أو المُلحد أراد الله منه صلاة الفجر هذه التي صليناها؟ لا، ما الدليل؟ أنها لم تقع، انقضى وقت صلاة الفجر وهذا الرجل ما صلى، وهو لم يُصل لأن الله لم يُرد منه الصلاة، ولو أراد كوناً أن يُصلي لصلى، فإن الله لا مُدافع له، ولا راد لمشيئته تبارك وتعالى.

أراد الله من ذلك الإنسان صلاة الفجر شرعا؟ نعم ؛ لأن الله أمر العباد جميعاً بطاعته، والله جل وعلا يُحب طاعته، فالمأمورات الشرعية مُلازمة للإرادة الشرعية، كل أحد، فالله جل وعلا أمره بطاعة الله، قال جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢١]، (الناس) لفظ يشمل الجميع المُسلم والكافر، هذا نداء لجميع الناس، وبالتالي فالطاعة التي ما شاء الله وقوعها من شخص مُعين، أو من طائفة معينة فإن هذه مُرادةٌ شرعاً وليست مُرادةً كوناً.

اجعلها قاعدة عندك: كل الأوامر الشرعية أرادها الله شرعاً.

الحال الرابعة والأخيرة: هي أن لا توجد إرادةٌ شرعية ولا كونية، ترتفع الإرادتان، وهذه في المعصية التي لم تقع، معصية ما وقعت، الآن ونحن في هذه الدقيقة التي مضت أو الساعة التي مضت هل وقع منا نحنُ سرقة؟ لا ما وقع ولله الحمد، وأسأل الله أن يعصمنا عن المعاصي جميعاً.

السؤال: هل السرقة منا خلال الساعة الماضية أو الدقيقة الماضي أرادها الله كوناً؟ لا، بدليل؟ : ما وقعت، أرادها الله منا شرعاً؟ الجواب: لا، لأن الله لا يُحب السرقة ولا يُحب أي شيء من المعاصي، فهاهنا ارتفع الإرادتان.

وبالتالي يُمكن أن نمثل للأحوال الأربعة بمثال يُسّهل عليك فهم المقام.

قال العلماء: اجتمعت الإرادات في إيمان أبي بكر، إيمان أبي بكر رضي الله عنه وُجد فيه الإرادة الكونية ووجد فيه الإرادة الشرعية، وجد فيه الإرادة الكونية لأنه آمن وقع، ووجدت الإرادة الشرعية؛ لأن الله يُحب من أبي بكر رضي الله عنه أن يُؤمن.

ثانياً: وجدت الإرادة الكونية فقط في كفر أبي جهل، كفر أبي جهل أراده الله كوناً؟ نعم، ولا نقول كما قال أهل البدع: أراد الله شيئاً وأراد العبد شيئاً فغلبت إرادةُ العبد إرادة الله، تعالى الله عن ذلك، فالله جل وعلا مشيئته نافذة، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، قضية قطعية، كل ما شاءه الله فإنه سيقع عقيب مشيئة الله مُباشرة لا يتخلف.

إذن كفر الكافر ومعصية العاصي وكل شيء في هذا الكون إنما كان لمشيئة الله تبارك وتعالى.

وقد يقول قائل: كيف يشاء الله شيئاً لا يُحبه؟ الجواب: أراد الله ذلك كونا وشاءه كوناً لأنه يترتب على وجوده ما يُحب، فهو مُراد لغيره لا لذاته، وهذه مسألة مُهمة.

مثلاً: الله لا يُحب إبليس لكنه شاء وجوده وخلقه ؛ لأنه يترتب على وجود إبليس شيءٌ يُحبه الله، فكان مراداً لغيره لا لذاته، لما وُجد إبليس وُجد تزيين المعاصي فوقع العبد في

المعصية ثم تاب إلى الله والله يُحب التوابين، لما وُجد إبليس وُجد الجهاد في سبيل الله والله يُحبه، لما وُجد إبليس غفر الله عز وجل ذنوب من شاء من عباده والله يُحب مقتضيات صفاته تبارك وتعالى؛ لأن اسمه الغفور سبحانه، ولأن اسمه الغفار.

إذن تلاحظ أنه قد يوجد على الشيء المبغوض شيءٌ محبوب، أنا أقرب لك فهم الشيء، قد تفعل الشيء الذي لا تُحب لأجل أنه يترتب عليه شيءٌ تحبه، وهذا شيء معقول، يعني: الدواء مذاقه كريه، أنا أكرهه لكنني أفعله مع كرهي له ؛ لأنه يترتب عليه شيءٌ أحبه، فهو مرادٌ لغيره لا لذاته، هذه فقط لتقريب المعنى.

إذن قد يشاء الله ما لا يُحب لأنه يُفضي إلى ما يُحب فتقتضي الحكمة إذن وجوده، ولله الحكمة البالغة، والعباد جميعاً لم يُحيطوا من حكمة الله سبحانه وتعالى العليم الحكيم جل جلاله إلا بمثل قطرة من بحر، وإلا فحكمة الله عز وجل أوسع من عقولنا.

الشاهد: أن الإرادة الكونية فقط وجدت في كفر أبي جهل.

وُجدت الإرادة الشرعية فقط في إيمان أبي جهل، إيمانُ أبي جهلٍ أراده الله شرعاً؟ نعم، لأنه أحبه وأمر به، وكل ما أمره به فهو مُرادٌ شرعاً، إذن وجدت الإرادة الشرعية، وجدت الإرادة الكونية في إيمان أبي جهل؟ لا، بدليل؟ عدم الوقوع، ولو أن الله أراد ذلك كوناً لوقع، فإن الله لا مُغالب له، ولا مُعارض له سبحانه وتعالى في أمره الكوني.

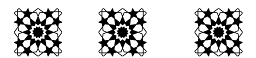
ارتفعت أو انتفت الإرادتان لم يوجد شيءٌ من الإرادتين في كفر أبي بكر، كفر أبي بكرٍ أراده الله كوناً؟ لا، لأنه لم يقع، لم يكفر، وحاشاه رضي الله عنه وأرضاه، وكفر أبي بكر مُرادٌ شرعاً؟ لا، لأن الله لا يُحب الكفر، ولا يرضاه لعباده تبارك وتعالى.

إذن عوداً على بدء ، الآن اتضح لنا المقام، أعود فأقول: هل الأمر ملازمٌ للإرادة؟ أوامر الله الشرعية تستلزم الإرادة أم لا؟

التفصيل، لا نُطلق، فإن الأوامر الشرعية تستلزم الإرادة الشرعية لا الإرادة الكونية،

لماذا لا نقول: الأوامر الشرعية تستلزم الإرادة الكونية أيضاً؟ لأن الأمر لو كان كذلك لكان كل مأمور لله جل وعلا واقعاً، الله أمر الناس بعبادته ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢١]، هل وقعت العبادة من جميع الناس؟ ولاحظ أن كلمة الناس هنا كلمة فيها عموم، يعني: جميع الناس، هل عبادة الله وحده لا شريك له وقعت من جميع الناس؟ وإلا بعض الناس آمن وبعضهم كفر؟ بعضهم عبدوا وبعضهم ما عبدوا؟ لو كان الله أراد الله عبادته من جميع الناس لآمن جميع الناس، لكن الله عز وجل ما شاء هذا إلا ممن اقتضت حكمته تبارك وتعالى أن يُؤمن، من وقع منه بالفعل هذا هو الذي أراده الله منه، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس:٩٩]، الذي لم يقع ليس عدم وقوعه لعدم قدرة الله، تعالى الله عن ذلك، بل الله على كل شيءٍ قدير، كل شيء فهو مقدور لله، قدرة الله عظيمة لا تُحد بحد، لكن عدم وقوع الشيء راجعٌ لعدم المشيئة وليس لعدم القدرة، هذه مسألة مُهمة انتبه لها: عدم وقوع الشيء ليس راجعاً لأن الله لا يقدر عليه، تعالى الله عن ذلك، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس:٩٩]. ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾[الأنعام:٣٥]، الله قادر على ذلك لكنه لم يشأ سبحانه وتعالى.

إذن الصحيح أن الأوامر الشرعية تستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية.



قال رحمه الله:

وهو للوجوب بمجرده
عند الفقهاء وبعض المتكلمين.
وقال بعضهم: للإباحة.
وبعض المعتزلة: للندب.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى مقتضى الأمر وهو الشيء الذي يفيده عند الإطلاق، وذلك أن الأصوليين اختلفوا في الأمر المُطلق ماذا يفيد، وقد ذكر المؤلف رحمه الله ثلاثة أقوال، ويُمكن أن نضيف إليها قولاً رابعًا: وهو التوقف.

الأقوال التي ذكرها هي أن الأمر يفيد عند تجرده أو بمجرده أو بتجدره - يعني: عند الأمر المُطلق - يُفيد الوجوب، وبعضهم قال: إنه يُفيد الإباحة، وبعضهم قال: إنه يُفيد الندب، والبعض كما ذكرت لك توقف.

والصحيح من ذلك وهو الذي عليه السلف والمُحققون من أهل العلم أن الأمر المُطلق يُفيد الوجوب، ولا يُصرف عن هذا إلا بدليل، يعني: إذا وُجد صارفٌ يصرف الأمر من الوجوب إلى غيره؛ كالندب أو الإباحة فإنه يُصار إليه، وإلا فالأصل أن الأوامر في الكتاب والسنة تُفيد الوجوب، ولا يُحتاج إلى دلالة أكثر من مجرد ورود الأمر، لا يُحتاج إلى أكثر من أن يكون قد جاء الأمر من الله أو من رسوله صلى الله عليه وسلم.

ويدل على ذلك أدلةٌ كثيرة منها: قول الله جل وعلا: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور:٦٣]، والله جل وعلا توعد بهذا الوعيد وهو حصول الفتنة والعذاب الأليم على من خالف أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وقُل مثل هذا في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ

وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:٣٦]، فدلت الآية على أنَّ أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم شيءٌ حتمي ليس للإنسان خيارٌ في أن يتجاوزه، وكذلك إذا تأملت في النصوص ذم الله سبحانه وتعالى لمن لا يستجيب لأمر الله جل وعلا، قال سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ﴾[المرسلات:٤٨]، جاءهم الأمر فما فعلوا فذمهم الله سبحانه وتعالى على ذلك.

كذلك في قول الله جل وعلا لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، فذمّه الله جل وعلا وتوعده بمجرد عصيانه وعدم مُبادرته إلى فعل ما أمر الله جل وعلا، فدل هذا على أن الأمر من الله ورسوله صلى الله عليه وسلم يُفيد الوجوب.

أضف إلى هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، وهذا الحديث صريحُ الدلالة على أن الأمر يُفيد الوجوب وذلك أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم علّق عدم أمره بالسواك عند كل صلاة علّقه على خشيته وقوع المشقة، ووقوع المشقة لا يكون إلا إذا كان هذا الأمر مُفيداً للوجوب، لأنه لو كان مُفيداً للندب لما كان هناك مشقة؛ لأن المندوب يجوز للإنسان أن يتركه، لكنَّ المشقة تكون مع الفعل اللازم الذي لابد منه، وليس للإنسان مندوحة عنه، فدل هذا على أن قوله: «لأمرتهم» أن هذا يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، وأن الإنسان يأثم بالترك، لكن من شفقة النبي صلى الله عليه وسلم على أمته لم يأمرهم هذا الأمر الذي مُقتضاه الوجوب.

إذن متى ما جاء الأمر في الكتاب والسنة فإن هذا يدل على الوجوب قطعاً، إلا لدليل، وما معنى قولنا: يُفيد الوجوب؟ إذا كان الأمر واجباً؟ ماذا يعني هذا؟ الواجب ما حكمه؟ الواجب هو الذي يأثم بتركه ويُثاب على فعله، فإذا ترك الأمر الواجب فإنه آثم، فالأمر على الصحيح إذن يقتضي الوجوب إلا لصارف، إلا إذا دل دليلٌ آخر من الكتاب والسنة على أن الأمر الوارد في هذا الدليل لا يُراد به الوجوب، فحينئذ نعملُ بهذا الدليل.

مثال ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]، اصطادوا فعل أمر، وعلى مقتضى القاعدة يجب علينا أننا إذا حللنا من الإحرام في الحج أن نصطاد ، نذهب إلى الصيد، ولكن هذا غير مُراد قطعاً، والقرينة هُنا أن الأمر جاء بعد النهي -وسيأتي معنا حكم ذلك- فهذه قرينة صرفت الأمر من الوجوب إلى الجواز؛ لأن الأمر كان في أصله مُباحاً، يعني: كان الإنسان قبل الإحرام جائزٌ له أن يصيد، ثم جاء الإحرام فحرُم على الإنسان في تلك الحال أن يصيد، ثم جاء الأمر بعد ذلك: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢].

كذلك في قول الله جل وعلا في حق الرقيق قال: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور:٣٣]، (كاتبوهم) فعل أمر، لكن هذا الأمر يقتضي الاستحباب بقرينة فعل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما كاتبوا جميع أرِقّائهم، وهذه قرينة على أنهم فهموا من هذا الأمر الاستحباب.

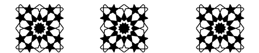
أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول»، (قولوا) فعل أمر، إذن على القاعدة يجب على الإنسان إذا سمع المؤذن أن يُردد خلفه إلا في الحيعلتين، يعني: عند قول المؤذن: حيّ على الصلاة، وقوله: حيّ على الفلاح، فإنه يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله.

إذن هل نقول: يجب على من يستمع الأذان وجوباً يأثم بتركه أن يُردد خلف المؤذن؟ ما رأيكم؟ إذا قلتم: لا، أعطوني القرينة الصارفة؟ الصحيح أنَّ ترديد الإنسان خلف المؤذن مُستحبٌ وليس بواجب، والصارف لهذا الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب: كون النبي صلى الله عليه وسلم ما ردد في بعض الأحوال، وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليترك الأمر الواجب، ففي ((صحيح مسلم)) من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان في سفر انتظر حتى يبزغ الفجر فإن سمع أذاناً كف عن أهل القرية وإلا

فإنه يغزوهم صلى الله عليه وسلم، فكان مرةً في سفرة فسمع مؤذناً يقول: الله أكبر الله أكبر، وقال أنس: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «على الفطرة»، ثم قال المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله، وقال أنس: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «خرجتَ من النار»، فأنس رضي الله عنه في هذا الحديث يحكي لنا ما كان يقوله صلى الله عليه وسلم، وظاهر الحديث أنه ما ردد في هذه الحال، فدل ذلك على أن الترديد خلف المؤذن الأمرُ به يُفيد الاستحباب لا الوجوب لهذه القرينة وغيرها.

وإن كان ينبغي أن نتنبه إلى أننا إذا قُلنا: إنه مُستحب هذا لا يعني أنه يتساوى فعله وتركه، بل إنه ينبغي أن يحرص الإنسان على أن لا يفوته الأجر لكن لا يكون آثماً بالترك، وإلا في مثل ترديد الأذان جاء فضلٌ عظيم عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن ذلك: أنَّ من ردد خلف الإمام وقال بعد الشهادتين: (رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ صلى الله عليه وسلم رسولاً)، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «غُفر له ما تقدم من ذنبه»، فانظر إلى هذا الفضل العظيم الذي يتكرر لك يا عبد الله كل يوم وليلة خمس مرات، فضل عظيم من الله جل وعلا لا ينبغي التفريط فيه.

إذن هذا هو الصحيح أن الأمر يقتضي الوجوب إلا لقرينة وصارف، وهذا يحتاج معه طالب العلم إلى قدرٍ من الفقه، وإلى إشراف على النصوص حتى يُنزلها منازلها ولا يكون عنده عجلة في الحكم في هذه المسائل التي يأتي فيها أوامر شرعية، فينبغي على الإنسان أن يتريث وأن ينظر وأن يتأمل في كلام العلماء حتى يأخذ بهذه الأدلة دون إفراط أو تفريط، ودون غلوٍ أو جفاء، والله أعلم.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

فإن ورد بعد الحظر: فللإباحة.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لما يفيده قبل الحظر.

هذه مسألةٌ أخرى وهي كالمتفرعة عن المسألة السابقة، المسألة السابقة جاءنا أمر، وهذه المسألة أخص منها وهي أن يأتي الأمر بعد الحظر، ومثال ذلك: ما ذكرت لك من قول الله -جل وعلا-: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]، فكان الإنسان منهياً عن صيد البر في أثناء إحرامه، ثم أمر الله عز وجل بالاصطياد فقال: ﴿فَاصْطَادُوا﴾، فهل هذا الأمر يُفيد الوجوب؟ أو ما الذي يُفيده؟

الأقوال التي ذكرها المؤلف قولان: قال: **(فإن ورد بعد الحظر فللإباحة، وقال أكثر الفقهاء: لما يُفيده قبل الحظر)**، الحقيقة أن الأقوال أكثر من ذلك، فمن العلماء من قال: إن الأمر بعد الحظر للإباحة، ومنهم من قال: إنه للوجوب، ومنهم من قال: إنه للاستحباب، ومنهم من توقف، ومنهم من قال: إنه يُفيد ما كان يُفيده قبل الحظر، يعني: يعود الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، وهذا الذي نسبه المؤلف رحمه الله إلى أكثر الفقهاء، وهذا هو الأقرب في هذه المسألة وهو التحقيق إن شاء الله أن الأمر بعد الحظر يُفيد عودة الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، فإن كان المأمور به قبل الحظر مُباحاً فإنه يعود بعد رفع الحظر والأمر به إلى الإباحة، وإن كان مُستحباً فيكون مُستحباً، وإن كان واجباً فيكون واجباً.

وهذا هو الذي يدل عليه استقراء النصوص، ولا يشذ عن هذا الحكم أي دليل، كل الأدلة يُمكن أن تستقيم معنا بناءً على هذا القول.

فبالتالي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]، يكون هذا الأمر في قوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ مُفيداً للإباحة؛ لأن الصيد في الأصل مُباح ليس بواجبٍ ولا

مُستحب، ثم نُهي عنه الإنسان فترة وهي فترة الإحرام، ثم رُفع هذا الحكم بعد ذلك وهو في حال كون الإنسان حلالاً تحلل من إحرامه، فكان الأمر حراماً في وقت الإحرام فعاد بعد ذلك إلى الأصل الذي الحكم كان عليه وهو الإباحة.

وقُل مثل هذا في قول الله جل وعلا: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة:٢٢٢]، إتيان الزوجة الأصل فيه أنه مُباح، ومُنع منه الإنسان في حال الحيض، ثم جاء الأمر بعد الحظر فقال: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ فالحكم حينئذ يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر وهو الإباحة، فيكون هذا الأمر مُخبراً لنا أنه بعد انتهاء هذه المدة التي مُنع الإنسان فيها من جماع زوجته أنه عاد الإذن إلى ما كان عليه من قبل، فأفادت هذه الآية الإباحة.

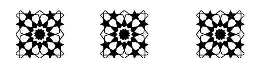
وقُل مثل هذا مثلاً: في قول الله جل وعلا: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾[الجمعة:١٠]، فانتشروا فعل أمر، فهل نقول: إنه يجب وجوباً أن ينتشر الناس في الأرض؛ لطلب الرزق، فانتشروا، وابتغوا كلاهما من أفعال الأمر، هل تقتضي الوجوب؟ نقول: لا، كان الإنسان واجباً عليه أن يمكث في المسجد في وقت صلاة وخُطبة الجمعة ثم بعد ذلك أذن الله جل وعلا بالانتشار وابتغاء فضل الله سبحانه وتعالى، فعاد الأمر إلى ما كان عليه قبل الحظر.

وقد يُفيد هذا الاستحباب، يعني: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كُنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تُذكركم الآخرة»، تلاحظ أنَّ زيارة القبر أو زيارة القبور الأصل فيها الاستحباب والندب، ثم نُهي عن ذلك، نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه، ثم عاد الأمر بعد ذلك بقوله: «فزوروها» فنقول: الأمر بعد الحظر يُعيد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحضر، فيكون قوله: «فزوروها» يُفيد الاستحباب.

وقد يُفيد الوجوب يعني: إذا كان الأمر في الأصل واجباً ثم مُنع منه بدليل ناسخ أو لمنعٍ مغيا أو مُؤقت ثم عاد الأمر بعد ذلك فإنه يعود الحكم بالوجوب، مثال ذلك: قوله جل

وعلا: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:٥]، فالأصل في قتال المشركين وجهادهم في سبيل الله عند القدرة هو الوجوب، ثم مُنع من ذلك في فترة مُؤقتة وهي فترة الأشهر الحُرم، ثم قال الله جل وعلا: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:٥]، فدل هذا على أن الأمر بعد الحظر أعاد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

وبالتالي فإن من استقرأ أدلة الكتاب والسنة يجد أن هذا القول هو الذي تستقيم معه جميع الأدلة وهو أن الأمر بعد الحظر يُفيد عودة الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، والله أعلم.



قال رحمه الله:

ولا يقتضي التكرار.
عند الأكثرين وأبي الخطاب.
خلافاً للقاضي وبعض الشافعية.
وقيل: يتكرر إن عُلق على شرط.
وقيل: يتكرر بتكرر لفظ الأمر.
وحُكي ذلك عن أبي حنيفة وأصحابه.

هذه مسألة من مسائل الأمر أيضاً وهي: هل الأمر يقتضي التكرار أو لا يقتضي التكرار، بمعنى: إذا جاء الأمر في الكتاب والسنة هل هذا الأمر يستلزم أن يكرر المُكلَف فعل ما أُمر به أو أنه يخرج من العهدة بفعل هذا المأمور به مرةً واحدة؟ اختلف الأصوليون في هذا ولكن قبل ذلك لابد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة.

فنقول: أولاً: إنه إن دل الدليل على الاستمرار على هذا المأمور به أو على تكراره فإنه يجب المصير إلى ما دل الدليل عليه.

مثال ذلك: الإسلام والإيمان، أُمر الإنسان به ودل الدليل على وجوب الاستمرار عليه إلى الموت، ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران:١٠٢] ، فأُمر الإنسان بالاستمرار على الإيمان والإسلام.

أو جاء الأمر الصريح بتكرار الفعل مثال ذلك: الصلوات الخمس، أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في غير ما حديث أنَّها خمس صلوات في اليوم والليلة، فدل هذا على أن هذا المأمور به لابد من تكراره.

إذن هذا خارجٌ عن محل النزاع ولابد من تكرار.

ثانياً: أن يدل الدليل على أن المأمور به إنما يجب مرةً واحدة.

مثال ذلك: الحج، فالنبي صلى الله عليه وسلم لما سُئل عن الحج أفي كل عام؟ سُئل الآن عن التكرار فقال: «لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم»، فدل هذا على أنَّ الحج يُطالب به الإنسان وجوباً مرةً واحدةً، إذن هذا أيضاً خارجٌ عن محل النزاع، فيجب أن يفعله الإنسان مرةً واحدة.

ثالثاً: إذا عُلّق الأمر بصفةٍ ثابتة أو شرط ثابت يُفيد علّية الحكم، يعني: يُفيد أن الصفة أو الشرط علة الحكم، فإن الحكم إذن يُفيد الأمر المُعلق على هذه الصفة، أو الشرط يُفيد التكرار. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة:٦] إلى آخر الآية، ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ هاهُنا عُلّق الحكم على هذا الشرط وهو أنه إذا قام الإنسان إلى الصلاة فلابد أن يكون مُتوضئاً، وأنت مُطالب بالصلاة -كما مر معنا- بتكرار. إذن يلزمك الوضوء بتكرار.

كذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[المائدة:٦]، هذا أيضاً يُفيد التكرار، كل ما وُجد هذا الشرط وُجد المشروط؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

كذلك إذا عُلق الحكم على صفةٍ ثابتة تُفيد هذه الصفة علّية الحكم كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]، هل هذا الأمر في قوله: ﴿فَاقْطَعُوا﴾ يخرج المسلمون من عهدته بأن يقطعوا سارقاً وسارقةً مرةً واحدة في الدنيا وانتهى الأمر؟ الجواب: لا، متى وُجد هذا الوصف، متى وُجدت هذه الصفة أن يسرق الإنسان فيكون موصوفاً بالسرقة فإنه يتكرر الحكم.

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[النور:٢]، فهذا أمرٌ علّق على وصفٍ وهو الزنا -عافاني الله وإياكم- فيتكرر الحكم بوجود هذه الصفة؛ لأن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً، إذا استثنينا هذه الأمور الثلاثة نصل حينئذ إلى محل النزاع ، فيما عدا الأحوال السابقة جاءنا أمرٌ في الكتاب أو السنة، هل يقتضي هذا التكرار أو لا يقتضي التكرار؟

اختلف العلماء كما ذكر المؤلف رحمه الله فقال: (**ولا يقتضي التكرار عند الأكثرين**) يعني: أكثر الأصوليين هو لا يُريد أكثر الحنابلة، فإن أكثر الحنابلة مع القول الثاني.

قال: (**عند الأكثرين و أبي الخطاب**)، يعني: هذا من عُلماء الحنابلة الذين خالفوا الأكثر وكانوا مع جمهور الأصوليين، أبو الخطاب الحنبلي نص في كتابه ((التمهيد في أصول الفقه)) على أن الأمر لا يقتضي التكرار.

قال: (**خلافاً للقاضي وبعض الشافعية**)، وهذا هو القول الثاني، إذا كان القول الأول لا يقتضي التكرار، وقال المؤلف: خلافاً لكذا، إذن ما هو القول الثاني؟ أنه يقتضي التكرار، إذن هذا هو القول الثاني ونسبه إلى القاضي يعني: القاضي أبي يعلى، وبعض الشافعية، والواقع أن هذا قول أكثر الحنابلة، كما أنَّ القاضي أبا يعلى حُكي عنه أو جاء عنه قولان في المسألة، لكن هذا القول الذي ذكره المؤلف هو أشهر قوليه كما نص البعلي وغيره ، وهو الذي نص عليه في كتابه ((العُدّة)) وإلا فعنه قولٌ آخر يوافق القول الأول.

قال: (**وبعض الشافعية**)، وكذلك بعض المالكية، فكثير من العلماء ذهبوا إلى هذا القول وهو أنه يُفيد التكرار.

قال: (**وقيل: يتكرر إن عُلّق على شرط**)، وهذا في الحقيقة من المؤلف مُتابعة للموفق ابن قدامة أورد ما أورد المؤلف رحمه الله هُنا، وهذا في الحقيقة خارجٌ عن محل النزاع كون الأمر (يتكرر إن عُلّق على شرط) هذا لا خلاف فيه بين الأصوليين والفقهاء إلا شذوذ من بعضهم، وإلا فالاتفاق محكي على أن الأمر حينئذٍ يقتضي التكرار، فهذا خارج عن محل النزاع، يعني: حتى أصحاب القول الأول يوافقون على أنه يتكرر بوجود شرطه الذي عُلّق عليه، فهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يُذكر قولاً.

قال: (**وقيل: يتكرر بتكرر لفظ الأمر وحُكي ذلك عن أبي حنيفة**)، يعني: إذا جاء (أقيموا الصلاة) فقط حينئذٍ لا يقتضي التكرار، وإذا جاء أقيموا الصلاة أقيموا الصلاة

حينئذٍ يقتضي التكرار، ونسب هذا إلى أبي حنيفة رحمه الله.

وثمة قول رابع: وهو التوقف إن صح أن يكون التوقف قولاً.

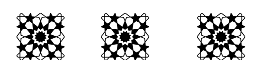
إذن عندنا أربعةُ أقوالٍ في هذه المسألة والمؤلف رحمه الله ذكر منها ثلاثة، والأقرب والله تعالى أعلم هو القول الأول، وذلك أنَّ الأمر في قول الآمر: افعل، لا يقتضي عند النظر إلا وجود ماهية الفعل وذلك يستلزم حصول الأمر مرةً واحدةً فقط، وأما كونه يفعل ذلك أكثر من مرة فإن هذا لا يُفيده قوله: (افعل)، إنما قد يُستفاد من دليلٍ آخر، أما مجرد قول: (افعل) فإن هذا يحتاج إلى دليل حتى يُقال: إنه مُستفاد من الأمر.

ولذلك لو قال السيد لخادمه: ادخل المنزل، أو اشتر كذا، اشترِ طعاماً، فإن هذا في النظر يقتضي أن يفعل الخادم ذلك مرةً واحدة، بل إنه لو كرر ذلك رُبما يستحق العتاب أو اللوم من قبل سيّده، من أمرك أن تشتري مرةً ثانية؟ أنا قلت لك: اشترِ طعاماً، وينتهي الأمر بذلك.

ولذلك نص الفقهاء على أنه لو وكَّل أحداً بطلاق زوجته فإنه لا يقع منه إلا طلقة واحدة بحيث لو طلقها مرةً ثانية قلنا: لا تقع؛ لأن التوكيل إنما حصل منه مرةً واحدة لأن الأمر لا يقتضي التكرار، فهمنا هذا؟ هذه ثمرة من الثمرات التي توضح لك المسألة.

فالصحيح هو أنَّ الأمر لا يقتضي التكرار إلا بدليل.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

وهو على الفور.
في ظاهر المذهب؛ كالحنفية.
وقال أكثر الشافعية: على التراخي.
وقومٌ: بالوقف.

هذه مسألة أُخرى وهي: هل الأمر يقتضي الفورية؟ يعني: هل هو على الفور؟ المقصود بالفور: المُبادرة إلى الفعل في أول أوقات الإمكان، هل يجب على الإنسان أن يُبادر إلى ما أُمر به مُباشرة إذا بلغه الأمر؟ أو يجوز أن يتراخى ذلك؟ يتراخى يعني: يؤخر.

ذكر المؤلف رحمه الله في هذا ثلاثة أقوال، قال: **(وهو على الفور في ظاهر المذهب)**، إذا قال المؤلف: في ظاهر المذهب فإنه يُشير إلى أن هناك قولاً آخر في المذهب يعني: في مذهب الحنابلة.

قال: **(في ظاهر المذهب كالحنفية)**، والذي يُفهم من قوله: **(كالحنفية)** أن هذا هو المذهب عند الحنفية، والواقع خلاف ذلك، نعم بعض الحنفية ذهبوا إلى هذا القول وهو أنه يقتضي الفورية، لكن الصحيح من المذهب الذي عليه أكثر الحنفية هو القول الثاني أنه على التراخي، نص على هذا غير واحدٍ من محققيهم كالسرخسي في ((أصوله)).

فكلمة **(كالحنفية)** من المؤلف غير دقيقة.

قال: **(وقال أكثر الشافعية على التراخي وقومٌ بالوقف)**، هذه أقوال ثلاثة لهذه المسألة.

قبل أن ندخل في تحقيق القول فيها لابد من تحرير محل النزاع أيضاً، فيُقال: أولاً: إنْ دل الدليل على أن الأمر موسع فإنه يجوز التراخي خلال الوقت الذي دل الدليل عليه.

مثال ذلك: الصلاة، الصلاة وقتها موسّع بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى به

جبريل في اليوم الأول في أول الوقت، وفي اليوم الثاني في آخر الوقت إلا المغرب ما غيّر الوقت، ثم قال: يا مُحمد الوقت بين هذين، فدل هذا على أنه يجوز للإنسان أن يؤخر ولا يُبادر في أول وقت الإمكان يجوز له أن يؤخر ما دام في الوقت، وإن كانت الصلاة في أول الوقت الأصل أنها أفضل، وفيها من براءة الذمة ما هو بيّن، لكن يجوز ما لم يخرج الوقت، ويجوز ما لم يفُت على الإنسان صلاة الجماعة، أما صلاة الجماعة فواجبة على الصحيح.

وإذا اتفق جماعة المسجد على أن يؤخروا عن أول الوقت جاز، وإلا فيجب على المسلم أن يُصلي في جماعة إذا كان بجواره مسجد يسمع أذانه.

الأمر الثاني: أن يكون الأمر مؤقتاً بمعنى: أنَّ هناك توقيتٌ ولا مجال في غيره، فإنه حينئذٍ تلزم المُبادرة إلى فعل المأمور به خلال وقت الأمر ولا يجوز التأخير، لأنه حينئذ خروج عن الوقت.

مثال ذلك: صيام رمضان، صيام رمضان مؤقت بوقت وهو خلال هذا الشهر، منذ أن يدخل شهر رمضان إلى أن يخرج، إذن هنا لا مجال للتراخي، بل لابد من المُبادرة، لابد من فعل الأمر فوراً، لا مجال أصلاً للتراخي، لا يجوز أن يؤخر الصيام إلى شوّال مثلاً إلا لوجود عذر فيقضيه بعد ذلك لكن مع إمكانه الصيام هل يجوز أن نقول: صُم على التراخي ولو في شوّال أو في ذي القعدة؟ لا، هذا واجبٌ مؤقت.

الحال الثالثة: هي محل الخلاف، وهي متى ما كان الأمر مُطلقاً، فهل يجب المُبادرة في أول الوقت وبالتالي فيكون الإنسان آثماً وعاصياً بالتأخير أم لا؟ اختلف العلماء إلى الأقوال التي رأيت، والذي يظهر والله تعالى أعلم أنَّ الأمر يجب فيه المُبادرة إليه في أول وقت الإمكان ولا يجوز التأخير، يعني: أن الصحيح إن شاء الله هو القول الأول وذلك لما يأتي:

أولاً: الأدلة التي أمرت بالمسارعة إلى فعل ما أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بهما كقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[البقرة:١٤٨]، (فاستبقوا) فعل أمر، والأمر كما قلنا

يقتضي الوجوب.

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[آل عمران:١٣٣]، (سابقوا)، أدلة كثيرة فيها الأمر بالمسارعة والمسابقة إلى فعل الخير، وهذا يقتضي أن الأمر يُفيد الفورية.

ثانياً: أن النبي صلى الله عليه وسلم كما عند ((البخاري)) وغيره في قصة الحديبية لما أمر أصحابه أن يحلقوا وأن يتحللوا، كأنهم ترددوا بعض الشيء وما بادروا، وما كانوا يتعمدون عصيان النبي صلى الله عليه وسلم وحاشاهم، وإنما أخروا الأمر بعض الشيء لعله يأتي وحي بنسخ هذا الأمر؛ لأن نفوسهم كانت تتوق إلى بلوغ بيت الله الحرام.

فالشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أم سلمة وقال: «أما شعرتي أني آمر الناس فلا يفعلون؟»، فغضب النبي صلى الله عليه وسلم لحصول التأخير وعدم المبادرة إلى الاستجابة لأمره صلى الله عليه وسلم، فدل هذا على أن الأمر يقتضي الفورية.

وأضف إلى هذا أمراً ثالثاً: وهو أن هذا أحوط وأبرأ للذمة.

أضف إلى هذا أمراً رابعاً: وهو أن يُقال: إنه إما أن يقال في هذه المسألة بالفورية، أو جواز التأخير، وإذا قلنا بجواز التأخير إما أن يكون هذا إلى غاية، أو إلى غير غاية، يعني: إما إلى وقت مُعين، أو إلى غير وقت.

فإن قلنا: إنه إلى غير غاية كان قولاً باطلاً؛ لأن هذا يقتضي أنه يجوز أن يؤخر الإنسان إلى ما لا نهاية، وبالتالي إذا مات ولم يفعل لم يكُن عاصياً، وهذا يُخرج الأمر عن أن يكون واجباً، لأنه لا يمكن أن يكون واجباً بهذا الشكل؛ لأن الواجب ما يأثم بتركه.

وإن قلنا: إنه مغيّا إلى غاية فهذه الغاية إما أن تكون معلومة، وإما أن تكون مجهولة، وإن قلنا: إنها مجهولة كان قولاً باطلاً؛ لأن الأحكام لا تُعلّق على أمر مجهول، لأنه لا يجوز التكليف بما لا يُطاق، وهذا أمر غير واقع في الشريعة.

وإن قلنا: إنه يجوز التأخير إلى وقت معلوم، فما هو هذا الوقت؟ قالوا: يمكن أن نقول:

إنه يجوز التأخير إلى غلبة الظن بقرب الموت، يمكن أن تؤخر إلى أن يغلب على ظنك أن الموت قد حان أو قرب فحينئذ يصبح هذا هو الوقت الذي يجوز التأخير إليه ولا يجوز التأخير بعده.

فنقول حينئذٍ: وهل الموت له علامة مُحددة؟ هي ضربة لازب، كل إنسان يعلم متى سيموت!؟ لا، الموت يأتي بغتة، وأكثر الناس يأتيهم الموت وهم على غير استعداد، وما ظنوا أنهم يموتون، والغالب على ابن آدم أنه طويل الأمل، أليس كذلك؟ سبحان الله العظيم!.

قال بعض السلف: (ما رأيتُ حقاً أشبه بباطل من الموت)، هو حق، كل الناس مُوقنة بالموت أليس كذلك؟ المسلم والكافر، والصغير والكبير، الكل موقن بالموت، لكن واقع الناس وأعمالهم تشهد أو تدل في الغالب على أنَّ هذا الموت أمر غير صحيح، يعمل الإنسان في هذه الدنيا كأنه مُخلّد، الله المستعان! فالشاهد: أن تعليق الأمر بغلبة الظن بقرب الموت أمرٌ لا يدريه الإنسان، والموت على كل حال قريب في كل لحظة، نحنُ لا ندري واللهِ ولا واحد منا يجزم بأنه يستطيع أن يقوم من هذا المجلس، فبالتالي فإن تعليق الأمر بهذا الشيء غير صحيح، فالأقرب والله أعلم هو القول الأول وأنه لابد من المبادرة في أول وقت الإمكان، وهذا الذي يعرفه الناس ويعقلونه.

أرأيت لو قال سيدٌ للخادم: أحضر لي كذا فجلس وما تحرك وقال: الأمر على التراخي، أيستحق العقوبة والتأنيب من سيده أم لا؟ كل عاقل يقول: نعم كان ينبغي إذا سمعت الأمر أن تُبادر، وبالتالي هذا هو الأقرب.

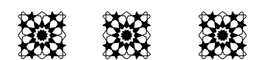
وبالتالي ماذا نستفيد من هذه المسألة؟ نستفيد منها مسائل من ذلك: الحج، يجب على الإنسان أن يبادر إليه على الصحيح من كلام أهل العلم عند أول إمكانه ولا يجوز له التأخير، بعض الناس صحته جيدةً وعنده قدرة ومال على أن يذهب إلى الحج لكنه يُماطل ويؤخر ويُسوّف ويتكاسل ويقول: السنة القادمة إن شاء الله، السنة التي بعدها إن شاء الله،

فنقول: هذا الفعل مُحرّم ولو مات في هذه الفترة قبل أن يحج مات عاصياً، فإنه يجب عليه أن يبادر إلى الحج الواجب عليه مُباشرة عند أول القدرة عليه، ولا يجوز له التأخير.

وقُل مثل هذا أيضاً في الزكاة، متى ما وجبت الزكاة فإنه يجب على الإنسان أن يبادر إلى ذلك، وإذا قلنا: إنه ليس واجباً مؤقتاً يعني: زكاة المال لو قلنا مثلاً: إنها غير داخلة في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١]، وإلا لو قلنا: إنها داخلة انتهى الأمر، يكون واجباً مؤقتاً، لكن إن قلنا: إن زكاة المال وزكاة النقود مثلاً غير داخلة فنقول: لا يجوز تأخير أداء الزكاة عن وقت وجوبها ولا دقيقةً واحدة، بعض الناس يحل وقت الزكاة في شعبان أو في رجب، فيقول: لأؤخر ذلك إلى رمضان، رمضان شهر مبارك والناس تؤخر عادةً، أو الناس عادةً تدفع الزكاة في ذلك الوقت فأنا أؤخر، هل يجوز؟ إذا وجبت عليه الزكاة في شعبان حال الحول مضت السنة ووجبت الزكاة في شعبان أو في رجب أيجوز له أن يؤخر إلى رمضان؟ نقول: لا يجوز، لا يجوز لك التأخير يا عبد الله عن وقت حولان الحول ولا دقيقةً واحدة، هذا حق للفقراء يجب المبادرة إليه، نعم يجوز أن تعجّل، يجوز أن تقدّم، يعني: يجوز في رمضان هذا أن تدفع الزكاة التي يغلب على ظنك أنها واقعة عليك أو يجب عليك أداؤها في شعبان القادم، التعجيل جائز، وأما التأخير فإنه لا يجوز.

الأمر يجب على الفور، مقتضى الأمر الوجوب، وهذا على الفور على الصحيح من كلام أهل العلم، ولا يجوز التأخير، بل يجب المبادرة إليه مباشرة، وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الأوامر في الشريعة إما مؤقتة وإما على الفور، ولا يوجد واجب على التراخي أصلاً في الشريعة، بل الشريعة إما أن تُبادر فتكون عاصياً بالتأخير، وإما أن يكون الوقت أصلاً لا يتسع إلا لهذا الفعل، فأنت في كل الأحوال يجب أن تُبادر إلى هذا الأمر.

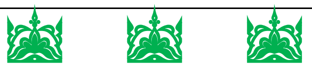
والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والمؤقت لا يسقط بفوت وقته فيجب قضاؤه.

وقال أبو الخطاب والأكثرون: بأمر جديد.






الأمر المؤقت هو: ما يُقابل الأمر المُطلق، يعني: الذي قُيد بوقت معين.

وقبل أن نتكلم عن هذه المسألة أشيرُ إلى تمهيدٍ لها يتعلق بالمسألة الماضية وهي في الأمر إذا كان مُطلقاً، وقلنا بوجوب الفورية وهو الصحيح من كلام أهل العلم كما مر معنا، فَفَعَلَهُ المُكلف مُتراخياً، نحن الآن في أمر مُطلق، والأمر المطلق يقتضي الفورية، ففَعَلَهُ المُكلف مُتراخياً، يعني: في الحج مثلاً: الأمر أمرٌ مُطلق لم يقيد بسنةٍ معينة، هو مقيد من حيث زمن أداء الحج، لكن هل في هذا العام أو في العام الذي بعده أو في العام السابق هذا أمر مُطلق، وقلنا: الصحيح هو أن الأمر يقتضي الفورية بمعنى: يجب على المُكلف أن يفعل المأمور به عند أول الإمكان، هذا معنى قولنا: (اقتضاء الفورية)، يعني: يجب عليه أن يُبادر إليه عند أول الإمكان.

هذا المُكلف قَصَّرَ فلم يفعل وفعله متراخياً، يعني: متأخراً، لم يحج عند أول استطاعته أخر هذا مُدةً من السنوات ثم حج فهل حجه هنا يكون أداءً أم يكون قضاءً؟ اختلف الأصوليون في هذه المسألة فقالت طائفة من أهل العلم: هو قضاء. وقالت طائفة أخرى: هو أداء، وهذا هو الأقرب، والله تعالى أعلم.

نرجع الآن إلى مسألة الأمر المؤقت، يعني: الذي قيد بوقت مُعين، مثال ذلك: صلاة الفجر، هذا الأمر فيها مؤقت؛ لأن صلاة الفجر محدودةٌ من طلوع الفجر إلى ما قبل طلوع الشمس فيما بينهما مأمور العبد أن يُصلي.

عندنا هُنا أمران: أن يصلي قبل الوقت، أو أن يصلي بعد الوقت، أما أن يصلي قبل الوقت فلا شك أن هذه العبادة غير صحيحة، ولا يكون ممتثلاً بذلك الفعل بإجماع العلماء، من أدى الأمر المؤقت قبل الوقت ففعله باطل لم تبرَأ ذمته بإجماع العلماء، فلو أنه كبر لصلاة الفجر قبل دخول وقت الفجر بدقيقة ماذا نقول؟ ما أجزأته هذه الصلاة، ولا تزال ذمتهُ مشغولةً بها.

ماذا إذا أخّر بعد طلوع الشمس؟ هل صلاته هُنا إذا صلاها كانت قضاءً بالأمر الأول الذي هو الأمر بصلاة الفجر أو احتاج القضاء إلى أمر جديد؟ بمعنى: من لم يُصلِّ في الوقت ثم أراد أن يُصلي بعد خروج الوقت هل يجب عليه هذا القضاء بناءً على ما جاء في أصل الشريعة من الأمر بإقامة الصلاة، أو أن خروج الوقت يعني: أن الأمر الأول انتهى في حقه، ويبقى بعد ذلك وجوب أن يُصلي مكان ذلك الوقت بعد انتهاء الوقت أن يُصلي بدل تلك الصلاة التي فرّط فيها بدليلٍ آخر، فإن لم يكن دليل فإن الأمر في حقه يسقط ويثبت في حقه الإثم.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وهذه هي مسألتنا التي بين أيدينا.

قال المؤلف رحمه الله: **(والمؤقت لا يسقط بفوات وقته فيجب قضاؤه)**، هذا الذي قدمه المؤلف هو الذي مال إليه وهو اختيار جماعةٍ من أهل العلم من أهل المذهب منهم القاضي أبو يعلى، ومنهم كذلك ابن قدامة في ((الروضة))، ومنهم كذلك الطوفي في ((مختصره))، وكذلك في ((شرحه))، إلى غيرهم من أهل العلم.

والقول الثاني: قال: **(وقال أبو الخطاب والأكثرون بأمر جديد)** يعني: يجب القضاء بأمر جديد وإلا فإنه لا يجب عليه القضاء، ولا يعني هذا أن ذمته صارت بريئة إنما ثبت في حقه الإثم، والصلاة لا يجب عليه الصلاة هاهنا، وهذا القول اختاره طائفة من العلماء منهم ابن عقيل، وكذلك قواه المجد بن تيمية في كتابه ((المسودة)).

وهناك قول ثالث ذهب إليه أبو زيد الدبوسي من الحنفية وهو أنه يجب القضاء لكن بقياس الشرع لا بالدليل الأول، ما معنى قياس الشرع هنا؟ مُراده أننا نظرنا في تصرفات الشارع فوجدناه متشوفاً إلى تحقيق المصالح المترتبة على العبادات فأمر بقضائها، وبالتالي فإننا نميل إلى إثبات القضاء بناءً على ما علمناه من تصرفات الشرع.

إذن الآن عندنا مأمور مؤقت، مأمور ووقته مؤقت، وما فعله العبد، نحن الآن بين

أمرين: إما أن نقول : بغض النظر عن الأدلة الأخرى سواء ثبت دليلٌ بإيجاب القضاء أو لم يثبت فإننا نأمره بأن يقضي هذا الواجب سواءً كان معذوراً أو غير معذور، بأي دليل؟

بالدليل الأول الذي أمر بالعبادة.

أو نقول: لا ، ننتظر ونبحث فإن وقفنا على دليل يدل على القضاء قلنا: يجب عليه أن يقضي، وإن لم نجد لا نأمره، لأن الأمر الأول انتهى بانتهاء الوقت.

مثال ذلك: الصلاة مثلاً لمن تركها لنسيانٍ أو نوم أو ما شاكل ذلك من هذه الأعذار، ما صلى، قام من نومه بعد طلوع الشمس هل يقضي أو لا يقضي؟

على القول الثاني يقول: يقضي، لماذا؟ لورود دليلٍ خاص وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك»، خرجاه في ((الصحيحين)).

على القول الأول يقول: يقضي بدليلين: الأول: وجوب الصلاة أصلاً، وثانياً: بهذا الدليل، فتوارد دليلان.

على القول الثالث يقول : بهذا الدليل الخاص وبقياس الشرع.

إذن هذا هو محل البحث في هذه المسألة.

أما الذين قالوا: يجب أن يقضي بالأمر الأول، قالوا: إن ذمة هذا المُكلف مشغولة ولا يمكن أن تبرأ هذه الذمة إلا بأحد أمرين: إما بأداء، وإما بإبراء.

أما الإبراء فممتنع يعني: أن يقول الشرع: إنه لا يجب عليك، نُسخ في حقك الوجوب، سقط في حقك الأمر، هذا ممتنع، بموت النبي صلى الله عليه وسلم لم يعد هناك تشريع فلا إبراء من جهة الشرع.

بقي عندنا الأداء، والأداء الآن امتنع ؛ لانتهاء الوقت، أداء العبادة في وقتها هو الأداء، والوقت الآن انتهى ليس عندنا قدرة على أن نُعيد الزمن الفائت، فيُصلي فيه العبد، لكن بقي

عندنا بدل عنه وهو القضاء، والقاعدة: أن البدل يقوم مقام المُبدل، فيجب عليه أن يؤدي هذه العبادة.

أصحاب القول الثاني قالوا: دليلنا أنَّ الشرع أمر بأمر مؤقت، وبالتالي فالمصلحة التي راعاها الشرع إيقاع عبادةٍ في زمن معين، وهذه المصلحة انتفت بانتهاء الزمن، فاحتاج القضاء إلى أمر جديد، ولو قلتم: يجوز أن يؤدي العبادة بعد خروج وقتها لأصبح التوقيت لا فائدة منه، أصبح مثله مثل الأمر المطلق، لم يعد هناك فائدة لهذا التوقيت، وهذا لا يجوز أن يُقال.

إذن يلزم بناءً على هذا أن نقول: سقط الأمر، ونحتاج إلى دليل جديد عند الإيجاب.

الصحيح : الذي يظهر والله تعالى أعلم أن القضاء واجب بالأمر الأول، والدليل على هذا: أن الشرع قاس حق الله عز وجل على حق المخلوق في الوفاء. ثبت في ((الصحيحين)) أن امرأةً أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صيام شهر أفأقضيه عنها؟ قال عليه الصلاة والسلام: «أرأيتِ إن كان على أمكِ دينٌ أكنتِ قاضيته؟» قالت: نعم، قال: «فدَيْن الله أحق بالوفاء».

وثبت في ((الصحيح)) أيضاً أن امرأةً سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن أمها نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج، سألت هذه المرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تقضيه عنها؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أرأيتِ إن كان عليها دينٌ أكنتِ قاضيته؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء»، فدل هذا على صحة القياس بين حق الله عز وجل وحق المخلوق.

والسؤال: هل حق المخلوق يسقط بتأخير السداد والأداء؟ لو كان على إنسان دينٌ مؤقت في زمن ، بنهاية هذا العام تُعطيني مالي، فأخر هذا المدين الدفع، يسقط الحق أو يجب عليه أن يُوفي ولو بعد الانتهاء؟ مسألة الإثم وعدمها هذه مسألةٌ أخرى، كلامنا في عبادةٌ

تؤدى أو لا تؤدى، تُقضى أو لا تُقضى.

فالصحيح أنَّ الأمر المؤقت هاهنا يقتضي القضاء بالأمر الأول، فإن جاء دليل على القضاء كان هذا زيادةً في تأكيد وجوب القضاء، والمسألة في الحقيقة الناظر في كلام الفقهاء عامة الفقهاء تجد أنهم يوجبون القضاء، وبالتالي كانت الثمرة العملية لهذا الخلاف قليلة، فالكل يقول: يجب أن يقضي حتى الذين يقولون بدليلٍ جديد يقولون: عندنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «فدَيْن الله أحق بالقضاء»، فصار دليلاً جديداً.

بعضهم فرع لهذه المسألة مسألةً وهي فيما إذا نسي صلاةً حاضرةً وهو مُسافر، حاضر ، رجل في البلد ، سافر ثم تذكر أثناء سفره أنه لم يُصل صلاة العصر فهل يُصليها وهو مسافر الآن أربعاً أو ركعتين؟ فبعضهم بنى هذه على هذا فقالوا: بناءً على أن القضاء بالأمر الأول عليه أن يُصليها أربعاً، لأنها ثبتت في ذمته أربعاً، والذي يظهر والله أعلم أن المسألة لا تنبني على هذا الخلاف الأصولي، لأن الجميع مُتفق على أنه يُصليها أربعاً هؤلاء وهؤلاء.

ونقل الإجماع على هذا الإمام أحمد كما في ((المغني))، وكذلك ابن المنذر وغيرهما من أهل العلم، فالكل متفق على أنه يُصليها أربعاً، فلم يكن هناك ثمرة عملية في هذه المسألة بناءً على الخلاف الأصولي.

والذي يظهر والله أعلم أن الخلاف فيها يظهر فيمن ترك الواجب بغير عذر، بعض أهل العلم قال: هناك فرق بين المسألتين، ولم يظهر لي كبير فرق بين المسألتين، فالذي يظهر والله أعلم أن المسألتين واحدة.

إذا ترك الإنسان الأداء في الوقت المؤقت المُحدد في الشريعة بناءً على عذر لا إشكال في أنه يقضي إما بنص صريح، أو بالأمر الأول، أو بالقياس على هذا النص، يعني: من ترك الصيام نسي صياماً ثم تذكره، قالوا: يقضي إما بالأمر الأول، أو بقياس أدلة الشرع، أو بالقياس على دليل الصلاة.

قالوا: كما أنه إذا نسي صلاةً قضاها كذلك إذا نسي الصوم قضاه، ما عندنا مشكلة في هذا، ولا تجدُ خلافاً بين أهل العلم في التطبيق في حق المعذور، لكننا نجد الخلاف يتضح لنا في حق من تعمد الترك، إنسانٌ وجب عليه الصوم فلم يصُم عالماً مُتعمداً، فهل له أن يقضي هذا الصوم بعد ذلك أو لا؟ اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

الجمهور قالوا: إنه يجب عليه أن يقضي هذا اليوم الذي فاته.

واختار شيخ الإسلام رحمه الله وهو قول الظاهرية : إنه لا يُشرع في حقه القضاء، ولا ينفعه لو فعل، قالوا: لأن الشرع أمر بأمر مُعينٍ ومُحدد فأداؤه بعد وقته خلاف أمر الشرع، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

قالوا: أيضاً إن قياس غير المعذور على المعذور غير مُستقيم، فإن المعذور يستحق الرحمة والتخفيف، وأما غير المعذور فلا يستحق الرحمة والتخفيف.

قالوا أيضاً : كما أن الشرع إذا حدد وقتاً كانت المصلحة فيه وفي أدائه في هذا الوقت دون نقله إلى غيره، كما أن الشرع إذا حدد مكاناً للعبادة لم يكن للإنسان أن يقضي وهو مُتعمد في مكان آخر، كذلك الشأن في الوقت، يعني: لابد من اعتبار هذا التقييد كما اعتبرناه في المكان فلنعتبره في الزمان.

مثال ذلك: شخص ما تمكن من أن يذهب إلى مكة هل نقول: إنه يقضي هذا الحج في مكان آخر؟ يحج في المدينة؟ ما تيسر له أن يذهب إلى الجمرات ليرمي هل نقول له: ارم الجمرات في عرفات؟ لا ؛ لأن الشريعة حددت مكاناً فلابد من اعتباره.

إذن كذلك إذا حددت الشريعة وقتاً لابد من اعتباره وفعله في غير الوقت غير مشروع، كما أن فعله في غير المكان غير مشروع.

لكن الذي يظهر والله أعلم أن قول الجمهور هو الصحيح بتفصيلٍ سأقوله بعد قليل إن شاء الله.

أما هذه الاستدلالات المذكورة وشيخ الإسلام رحمه الله بسط المسألة وانتصر لها بقوة في كتابه ((منهاج السنة)) في المجلد الخامس.

وأقول: هذه الاستدلالات المذكورة، أما المُقارنة بين الزمان والمكان فالحقيقة إنها غير دقيقة بدليل: أنها تنتقض في المعذور، المعذور بالنسبة للوقت يقضي أو لا؟ يقضي، أدى العباد في غير وقتها، والمعذور في المكان؟ لا، لا يفعل، إنما ننتقل بعد ذلك إلى بدل ، إلى جبر ، كالذي لا يتمكن من رمي الجمرات نقول له: اجبر هذا النقص بشيءٌ آخر من غير جنس هذه العبادة كذبح نسيكةٍ مثلاً، فما عُهد في الشريعة ما يتعلق بالقضاء في الأمكنة، لكن عُهد في الشريعة كثيراً القضاء في الأزمنة. وهناك أوجه عدة لبيان أن هذا القياس غير مُستقيم.

وأما مسألة: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، فنقول: في الحقيقة هذا هو محل الخلاف، نحنُ نبحث الآن هل هذا الأمر مشروع أو غير مشروع؟ فكيف نستدل بالمسألة نفسها، وبالخلاف نفسه! والذي يدل على أن هذا الأمر مشروع قياس الشريعة الثابت في الصحيح بين حق الله -عز وجل- وحق المخلوق.

نقول: الدليل على القضاء هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: « فالله أحق بالقضاء » «اقضوا الله فالله أحق بالوفاء»، إلى غير ذلك مما جاء في ألفاظ هذه الأحاديث.

ثم يبقى ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله من أن قياس غير المعذور على المعذور غير صحيح، وأن المعذور يستحق الرحمة والتخفيف بخلاف غيره، أقول: هذا الكلام قوي ومستقيم، ولكن عندي في هذا تفصيل والله -عز وجل- أعلم بالصواب وهو أن نقول: فرقٌ بين رجلين، بين من جاءنا تائباً إلى الله -عز وجل- وقال: أنا عصيت الله وما صمت هذا اليوم وأتوب إلى الله، فإن هذا لا شك أنه يستحق التخفيف بخلاف إنسانٍ مستهتر لا يُبالي ولم يظهر عليه ندم ولا توبة، فالذي يظهر والله أعلم أن قول شيخ الإسلام -رحمه الله- في هذه المسألة مُتجه، «فمن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، أما من تاب إلى الله

-عز وجل- فالذي يظهر والله أعلم أنه يُشرع في حقه القضاء، والله -عز وجل- أعلم.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

ويقتضي الإجزاءَ بفعل المأمور به على وجهه.

وقيل: لا يقتضيه، ولا يمنع وجوب القضاء إلا بدليل منفصل.

وحقيقة بعضهم يظن أن الجملة تنتهي عند (وقيل يقتضيه) ثم (ولا يمنع وجوب القضاء إلا بدليل منفصل) هذه جملة مُستأنفه ليس بصحيح، هي جملة واحدة، لاحظت بعض الناس يعني: يشرح هذه كذا، وهذه كذا، هذا ليس بصحيح، هي جملة واحدة.

يقول: **(ويقتضي الإجزاءَ بفعل المأمور به على وجه، وقيل: لا يقتضيه، ولا يمنع وجوب القضاء إلا بدليل منفصل)**، صورة هذه المسألة من أدى المأمور به على وجهه مُستكملاً الأركان والشروط والواجبات، فهل هذا يعني حصول الإجزاء، والإجزاء يعني: براءة الذمة وسقوط القضاء والإثم، ما معنى الإجزاء؟ يعني: براءة الذمة وسقوط القضاء والإجزاء.

نقول: هذه عبادةٌ أجزأت عن صاحبها، يعني: برئت ذمته فلا يُطالب بقضاء ولا يكون إثم عليه، أو نقول: كونه يؤدي العبادة على وجهها لا يستلزم حصول الإجزاء إنما المقام مقام جواز، يجوز أن يكون أداؤه هذا أجزأ عنه، ويجوز أن لا يكون قد أجزأ عنه.

والحقيقة هذه المسألة لا خلاف بين أهل السنة والجماعة في أن من أدى المأمور به على وجهه الشرعي فإنه قد حصل الإجزاء بذلك.

أما القول الثاني الذي ذكره فالحقيقة هو من أقوال أهل البدع، هو من أقوال طائفة من المتكلمين، هذا قول عبد الجبار المعتزلي وأتباعه، أما أهل السنة والجماعة فلا شك عندهم ولا ريب أن من أدى العبادة على وجهها الشرعي فإنه قد برئت ذمته بذلك ولا يُطالب بأكثر من هذا.

والدليل على ذلك: أن الله -عز وجل- أمره بعبادةٍ فصارت ذمته مشغولةً بذلك فإذا

كان أداؤها لا يُبرئ ذمته صار الأمر بها عبثاً، إذن ما فائدة الأمر الشرعي إذن، إذن كنتُ إذا أديت أمر الله -جل وعلا- ما نفعني ذلك في براءة ذمتي، إذن كان هذا الأمر عبثاً، ولا شك أن أمر الله -عز وجل- يُنزّه عن ذلك.

وكذلك أدلة الشرع فهي مُستفيضة في ثبوت هذا المعنى، من ذلك ما ثبت في الصحيحين أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الإسلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «خمس صلوات أمر الله بها في اليوم والليلة» قال: هل عليّ غيرها؟ قال: «لا إلا أن تطوّع»، ثم سأله عن الصيام، وسأله عن الزكاة، وكل ذلك يقول: هل عليّ غيرها؟ والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا». ما معنى (هل عليّ غيرها)؟ يعني: ذمتي برئت بذلك أو يلزمني شيءٌ آخر؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا»، فدل هذا على أن من أتى المأمور به على وجهه الشرعي لا شك ولا ريب أنه يكون قد برئت ذمته بذلك، وصارت عبادته عبادةً مجزئةً عنه.

أصحاب القول الثاني قالوا: عندنا دليل، قلنا: هاتوا، قالوا: عندنا حكمان في الشريعة يدلان على أن فعل المأمور لم يُعتبر مُجزئاً عن صاحبه ولم يسقط القضاء، قالوا: أولاً: في شأن من أفسد حجه أُمِرَ بالمضي فيه، فدل هذا على أنه يفعل المأمور ومع ذلك لم يكن مجزئاً عنه، يعني: شخصٌ جامع قبل التحلل الأول : من الأحكام المترتبة على فعله أن نأمره بأن يكمله ، أن يمضي فيه مع كونه فاسداً ثم عليه أن يقضيه من قابل.

فقالوا: هذا دليل على أن الإنسان يفعل الفعل ومع ذلك ما أسقط القضاء، ولا برئت ذمته بذلك. هذا واحد.

ثانياً: قالوا: من صلّى وهو مُحدِثٌ ناسياً قالوا: هذا أدى المأمور ومع ذلك ما برئت ذمته وعليه إن تذّكر أن يقضي، فدل هذا على أن أداء المأمور لم يستلزم الإجزاء وسقوط القضاء، ما رأيكم بهذا الاستدلال؟ ما أضعفه من استدلال، وما أبعده من استدلال ؛ وذلك

لأن بحثنا في فعلٍ أُدِّيَ وفق الشريعة باستكمال الشروط والأركان والواجبات، فعل صحيح، وهم يستدلون بفعل فاسد غير صحيح، فأي استدلال هذا! نحنُ لا نبحث في هذا، نحنُ لا نبحث في مأمورٍ أُدي على خلاف الأمر الشرعي، إنما نتحدث عن مأمور أُدي وفق الأمر الشرعي، فكيف يبنون هذا على هذا! لا شك أن هذا استدلالٌ منهم غير صحيح.

لكن عندنا مسألة أخرى والشيء بالشيء يُذكر: هل هناك تلازمٌ بين الإجزاء والثواب؟ الإجزاء قلنا: هو براءة الذمة وسقوط القضاء والإثم، وهذا الذي يُعبر عنه الفقهاء بالصحة، الصحة ، الإجزاء كلمتان بمعنى واحد يعني: سقوط القضاء والإثم وبراءة الذمة.

وعندنا ثواب يعني: كونه يُثاب، كونه يُؤجر على فعله، عندنا كلمة ثالثة هي كلمة القَبول، القَبول أعمّ من الإجزاء فإنه قد يعني الصحة وقد يعني الصحة والثواب.

مثال ذلك: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يقبل الله صلاةً إلا بطُهور»، القبول هُنا صار بمعنى: الصحة والإجزاء، فانتفاء القبول يعني: انتفاء الإجزاء وانتفاء الصحة، لكن خذ مثلاً: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من شرب شربةً من خمرٍ لم يقبل الله له صلاة أربعين يوم»، الذي يشرب خمر عياذاً بالله ولو شربة فإن الله لا يقبل له صلاة أربعين يوماً، هل هذا الحديث يعني: أن الشريعة أسقطت عنه الصلاة؟ معذور لا يُصلي أربعين يوماً؟ لا، يجب عليه أن يُصلي وإن كان لا ثواب له في هذه الصلاة.

فالقبول هاهنا كان بمعنى: الثواب، وبالتالي انتفاء القبول في الحديث يعني: انتفاء الثواب، فهو صلّى وحصل الإجزاء ولا يُطالب بالقضاء.

إذن الإجزاء حصل لكن نقول: لا ثواب لهذا الإنسان عقوبةً له على ما فعل.

الصحيح والتحقيق أن الثواب والإجزاء يجتمعان ويفترقان، يجتمعان فيما إذا أُديت العبادة على الوجه الشرعي دون مقارنةِ معصيةٍ لها تضعفها أو تُذهب بثوابها، ويفترقان في

حالتين:

أولاً: في العبادات غير المحضة، هذه عبارة يستعملها شيخ الإسلام وجماعة من أهل العلم.

مثال ذلك: النفقة التي تجب.

مثال ذلك: أداء الحقوق للعباد كالودائع، والديون، وما شاكل ذلك. هذه العبادات غير المحضة إذا أُديت بغير نية التقرب إلى الله، بغير نية الامتثال الشرعي فحصل هُنا إجزاء بغير ثواب، لا تحصل على الثواب إلا بالنية الصالحة في مثل هذه الحال، فهنا لا تُطالب وبرئت ذمتك لكن الثواب ما حصل.

الحال الثانية: هي في أداء العبادة بشروطها وأركانها وواجباتها، ولكن مع مقارنة معصيةٍ لها تُضعف ثوابها أو تبطله، يدل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل فليس لله حاجةٌ في أن يدع طعامه وشرابه».

السؤال الآن: الإجزاء حصل؟ صيامٌ قارنه قول الزور والعمل به، الإجزاء حصل به؟ أو نقول له: اقضِ هذا الصيام؟ حصل، والذمة برئت ولكن لمقارنة هذه المعصية فإن الثواب إما ناقص وإما حابط بحسب ما عمل هذا الإنسان، فهاهنا ما أصبح هناك تلازم، ثبت عندنا الإجزاء، وما ثبت عندنا الثواب، وقد يحصل العكس، قد يثبت الثواب ولا يثبت الإجزاء.

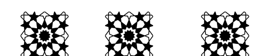
مثال ذلك: عبادةٌ أدّيت بأركانها مع نقص في واجباتها أو في بعض واجباتها.

مثل ذلك: حج فترك أمراً واجباً، كأن يترك المبيت بمنى ليالي التشريق، أو يترك رمي الجمار، فإن هذه العبادة مُثاب فيها على ما أداه، لكن ذمته مشغولة، لابد أن يجبر هذا النقص كما هو قول جمهور العلماء بذبح دم حتى يحصل الإجزاء.

إذن عندنا هنا حصل ثوابٌ على ما أدى ولكن ما حصل إجزاء، وقد ينتفي الأمران

كصلاةٍ صلاها الإنسان وهو غير مُتطهر، فإننا نقول: هذه العبادة لم يثبت فيها ثوابٌ ولم يثبت فيها إجزاءٌ وعليه أن يُصلي مكان تلك الصلاة.

إذن اتضح لنا أنه لا تلازم بين الإجزاء والثواب، وقد يجتمعان، وقد يفترقان، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والأمر للنبي صلى الله عليه وسلم بلفظٍ لا تخصيص فيه لهُ: يُشاركه فيه غيرُه.

هذه مسألة جديدة من مسائل الأمر: وهي ما إذا أُمر النبي صلى الله عليه وسلم، واللفظ لا يقتضي التخصيص، تخصيص الأمر به عليه الصلاة والسلام، فهل يكون أمراً له ولأمته أو يكون أمراً خاصاً به؟.

إذن عندنا هنا حالتان: أمر دل الدليل الصريح أو القرينة الصحيحة على أنه مُختص بالنبي صلى الله عليه وسلم.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنكِحَهَا﴾ ماذا؟ ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:٥٠]، إذن هذا نصٌ دل على اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم به، فهذا لا إشكال في أنه يختص به ولا يشركه معه غيره، لا يشاركه غيره فيه.

نأتي الآن إلى أوامر أُمر فيها النبي صلى الله عليه وسلم لكن ليس عندنا دليلٌ على تخصيصه به.

مثال ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾[التحريم:١].

قال جل وعلا: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[الحجر:٨٨].

قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[الأعراف:١٩٩]، هذه أوامر لمن؟ للنبي صلى الله عليه وسلم.

فهل تختص به أو هي له وأمته عليه الصلاة والسلام؟ الصحيح وهو الذي عليه عامة أهل العلم بل الذي عليه الإجماع العملي من لدن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من السلف هو أن هذه الأوامر له ولغيره من أمته عليه الصلاة والسلام.

والدليل على هذا: جملةٌ من الأدلة: أولاً: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ

أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:٢١].

ثانياً: قال جل وعلا: ﴿يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١]، لاحظ الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ لاحظ هذا الجمع مُشعر بأن الخطاب يتناول النبي صلى الله عليه وسلم وأمته عليه الصلاة والسلام أيضاً.

يدل على هذا أيضاً: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ العلة؟ ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب:٣٧]، لولا أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم يكون دليلاً على مشروعية هذا الفعل له ولغيره ما صار لهذا التعليل فائدة، ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ لم؟ ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾، فدل هذا على أن الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم دليلٌ على أنه مشروع لغيره من الأمة.

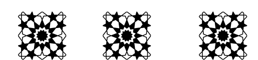
خذ أيضاً الآية التي سبقت معنا قبل قليل: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب:٥٠]، دليلٌ على أن كل ما أُمر به عليه الصلاة والسلام أو شُرع في حقه فهو مأمور أو مشروع في حق غيره ، من أي وجه؟ قوله: ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾، دليلٌ على أن ما عدا ذلك عامٌ له ولغيره وإلا لأصبحت هذه الجملة عديمة الفائدة، لماذا يقول الله عز وجل: ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ مع أن أي أمر يؤمر به فهو مختص به؟ قال بعضهم: هذا من باب التأكيد، قلنا: التأسيس أولى من التأكيد، حمل النص على فائدة جديدة أولى من حملها على تأكيد لمعنىً سابق.

يدل على هذا أيضاً: ما ثبت في الصحيح أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم أنه يطلع عليه الفجر وهو جُنب أفيصوم؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنه تُدركني الصلاة وأنا جُنب وأصوم»، أخبره النبي صلى الله عليه وسلم في جوابه بفعله هو، فأجاب

الرجل قائلاً: إنك لست مثلنا يا رسول الله، إنه قد غُفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «واللهِ إني لأعلمكم بالله وأشدكم لهُ خشية»، أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

فدل هذا الحديث على أي شيء؟ على أن ما فعله عليه الصلاة والسلام فحكمه حكم أمته، فالذي يفعله عليه الصلاة والسلام بدليل أنه بين لهذا السائل أنه يحصل له هذا الأمر وهو يصوم، من أدركه الفجر في رمضان وهو جُنب فإنه يصوم، فدل هذا على استواء النبي صلى الله عليه وسلم والأمة في الأحكام إلا ما خصه الدليل.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وكذلك خطابه لواحد من الصحابة.

وهو لا يختص إلا بدليل.

وهذا قول القاضي وبعض المالكية والشافعية.

وقال التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختص بالمأمور.

أتبع المؤلف رحمه الله المسألة التي سبقت وهي أنَّ الأمر للنبي صلى الله عليه وسلم بلفظ لا تخصيص فيه له يُشاركه فيه غيره بمسألة: خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لواحد من الصحابة هل يختص به أو لا يختص به؟

وقال رحمه الله: **(وكذلك خطابه لواحد من الصحابة)** يعني: كما أن الخطاب الموجّه للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه لا يختص به فكذلك الخطاب الموجّه من النبي صلى الله عليه وسلم لأحدٍ من أصحابه فإنَّه لا يختصُ بهذا الصاحب، بل يعُم جميع المسلمين إلا بدليل يدلُ على التخصيص.

قال: **(ولا يختص إلا بدليل)** في المسألتين، فيما يتعلق بخطاب الله -عز وجل- لنبيه صلى الله عليه وسلم، أو فيما يتعلق بخطابه هو عليه الصلاة والسلام لأحدٍ من الصحابة، كلا الخطابين لا يختصان بالمُخاطب، بل يعمان جميع المؤمنين إلا بدليل يخصه.

حتى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لأحدٍ من الصحابة إن أمكن دخوله فيه فإنه يشمله أيضاً، هذا هو الصحيح الذي لا شك فيه، وكون خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لأحدٍ من الصحابة يعمه وسائر المسلمين، هذا من الأمر المعلوم من الدين بالضرورة كما قرره شيخ الإسلام رحمه الله في ((شرحه على العُمدة))، لا شك ولا ريب ، دين الإسلام كثيرٌ من أحكامه إنما كانت أدلتها خطاباتٍ خاصة، ومع ذلك فالإجماع منعقد على أن تلك الخطابات الخاصة يعم حكمها جميع المؤمنين.

ولذلك كل العلماء يستدلون في شأن المُجامع في نهار رمضان بحديث الأعرابي الذي جامع أهله في نهار رمضان، مع أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بعتق رقبة إلى آخر الكفارة كان المُخاطب فيه هو، ومع ذلك فالحكم يشمل جميع المسلمين بالاتفاق.

كذلك الحكم مثلاً في سقوط طواف الوداع عن الحائض لم يختص بصفية رضي الله عنها، وكذلك الحكم بالنسبة للحائض التي أحرمت، يعني: المُحرمة التي أتاها الحيض، فيقال لها: افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت، هذا لم يختص بعائشة رضي الله عنها بل يشمل جميع المسلمين.

كذلك إقامة حد الزنا أمرٌ لم يختص بماعزٍ أو الغامدية بل شمل جميع المسلمين وإن كان سببُ النص تعلق بصحابي أو صحابية واحدة.

إذن هذا من الأمر الذي لا ينبغي أن يُختلف فيه ألبتة، بل المُخالفة في ذلك وزعم أن الخطاب الذي توجه لصحابي معين يختص به، وطرد هذه القاعدة لا شك أنَّه زندقة وانسلاخٌ من الشريعة بالكلية، والخلاف الذي تراه فيما ذكر المؤلف رحمه الله: **(وهذا قول القاضي وبعض المالكية والشافعية)**، وقال: **(التميمي)** هو أبو الحسن التميمي، ومر معنا سابقاً أحدُ علماء الحنابلة، **(و أبو الخطاب، وبعض الشافعية يختص بالمأمور إلا بدليل يعُم)**، يعني: هذا عكس الأول، الأول لا يختص إلا بدليل يدل على الخصوصية، وهذا يقول: يختص إلا بدليلِ يدل على العموم.

بحث هؤلاء من جهة الخطاب اللغوي لا من جهة الحكم الشرعي، الحكم الشرعي لا يخالف فيه أحد أنه يشمل جميع من يتناوله هذا الحديث ومن كانت حاله مثل حاله.

لكنهم يبحثون المسألة بحثاً نظرياً من جهة الخطاب اللغوي، فإنهم يقولون: إنه من جهة الخطاب اللغوي إذا قال السيد لعبدٍ مُعينٍ: افعل كذا، لم يشمل هذا الأمر ولم يشمل هذا الخطاب جميع عبيده، فدل هذا على أن الخطاب إذا توجه لواحدٍ من الصحابة فإنه مُختصٌ به،

وكونه ينسحب الحكم على جميع المسلمين هذا مُستفادٌ بالوضع الشرعي لا بالوضع اللغوي.

إذن عاد الخلاف خلافاً لفظياً لا ثمرة من ورائه، الجميع مُتفق على أن الخطاب لواحدٍ من الصحابة يلزم حكمه لجميع من كانت حاله مثل حال هذا الصحابي، لكن هل هذا بالخطاب اللغوي أو كان هذا بالوضع الشرعي؟ المسألة لا يترتب عليها أثر، فالنتيجة: أنَّ الخلاف بين الفريقين خلافٌ لفظيٌ.

وبالتالي نفهم أنَّ الشريعة إنما نزلت لتكون عامةً لجميع الناس، ما بُعث النبي صلى الله عليه وسلم لطائفة دون أُخرى، أو لشخص دون آخر، قال جل وعلا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[سبأ:٢٨]، قال صلى الله عليه وسلم: «بُعثت إلى الأحمر والأسود»، فدل هذا على أنَّ الخطاب الشرعي ما كان من النبي صلى الله عليه وسلم مُختصاً بأحدٍ إلا إذا قام الدليل على الخصوصية، إذا قام الدليل على خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم في الحكم يُقال بذلك، ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:٥٠].

كذلك خطابه عليه الصلاة والسلام لأحدٍ من أصحابه إن دل الدليل على خصوصيته به فهذا خَرَجَ عن القاعدة لدليل.

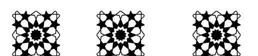
بل ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى أنه لا خصوصية في خطاب أحدٍ من الصحابة لعينه، إنما الخصوصية خصوصية حال لا خصوصية عين، ولما أُورد عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم المخّرج في ((الصحيحين)) في قصة أبي بُردة بن نيار، والقصة هي أنه رضي الله عنه ذبح يوم عيد الأضحى قبل الصلاة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «شاتك شاة لحمٍ» قال: إن عندي عَناقاً هو خيرٌ من مُسنّة، يعني: عنده من الغنم عناق صغير في حدود أربعة أشهر، هذه العَناق كان فيها من وفرة في اللحم ما تكون خيراً من مُسنّة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ضحِّ بها أو اذبحها ولا تجزئ عن أحد بعدك».

جمهور العلماء على أن هذا الحديث فيه خصوصية لأبي بُردة بن نيار في جواز التضحية

بها دون السن الشرعي، «ولا تجزئ عن أحد بعدك».

شيخ الإسلام يُخالف في هذا يقول: القاعدة مُطردة، لا توجد خصوصيةٌ في الشريعة للأعيان، الخصوصية إنما هي للأحوال، ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم -هكذا قرر رحمه الله-: «ولا تجزئ عن أحد بعدك» يعني: بعد حالك، فهذه الحال من وافقها أحدٌ فإنَّه يجوز أن نقول له: ضحِّ بها، لكن في حالٍ أخرى لا تجزئ وهي أن يكون جاهلاً بالحكم فذبح قبل الصلاة وعنده سنٌ دون السن الشرعية، هذا الذي قرره -رحمه الله، وفيما يبدو والله أعلم أن هذا فيه نظر، الصحيح ما عليه جمهور أهل العلم، وأن هذا الحكم مُختص به رضي الله عنه فحسب، وبيان ذلك: أنَّه لو كان الأمر كذلك يعني: لو كان الحكم مُتعلقاً بالحالة، يعني: الخصوصية خصوصية الحالة لكان يكفي أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: نعم حينما قال له: أضحي بها يا رسول الله؟ كان يكفي أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، ويفهم الصحابة حينئذ أن هذا الحكم مُختصٌ بهذه الحالة فلا يقيسون عليها غيرها؛ لأن القاعدة عند العلماء أن السؤال مُعادٌ في الجواب، بمعنى: لو قال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، لكان المعنى : نعم يجوز أن تضحّي بها في حالتك، وبالتالي فلا حاجة إلى أن يقول: «ولا تجزئ عن أحد بعدك» لاسيما وقد جاءت الرواية عند البخاري أيضاً: «ولا تصلح لغيرك» فالظاهر والله أعلم أن الحكم مختص بأبي بُردة رضي الله عنه، وأمَّا من سواه فإنه لا يتعلق به الحكم، لاسيما إذا قلنا بأن فعله رضي الله عنه كان قبل استقرار الحكم، يعني: قبل أن يُبين النبي صلى الله عليه وسلم الحكم، إذا قلنا: إنه ما عُلم الحكم أصلاً إلا بعد إخبار النبي صلى الله عليه وسلم وقد فعل فبالتالي لا يمكن أن يُقاس غيرهُ عليه، والله تعالى أعلم.

إذن هذا هو الصحيح الذي لا شك فيه، وهو أن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لواحد من الصحابة لا يختص به بل يعم جميع المسلمين الذين تنطبق صورة الخطاب هذا عليهم، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويتعلق بالمعدوم.

خلافاً للمعتزلة؛ وجماعةً من الحنفية.






قال: **(ويتعلق بالمعدوم)** يعني: يتعلق الأمر بالمعدوم، يعني: بمُكلف غير موجود، هذه المسألة ليس المُراد بها أن يكون الخطاب قد تعلق بالمعدوم من حيث إيجاد الفعل، فمخاطبة المعدوم الذي لم يُوجَد بأن يقوم بفعل في حال عدمه تكليفٌ بما لا يُطاق، وهذا أمر لا يمكن أن يُتصور أن يتعلق به الحكم.

إنما المقصود: أن يتناول الخطابُ المعدومَ بتقدير وجوده، يعني: الخطاب يتناوله بتقدير أنَّه سوف يوجد، وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه، ولذلك جميع ما جاء في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي فإنه يتعلق بنا معشر المسلمين اليوم مع كون الخطاب قد توجه لأُناس موجودين قبلنا بأكثر من ألف وأربعمائة سنة، ومع ذلك وجب على جميع الناس منذ بعثة

النبي صلى الله عليه وسلم وإلى هذا اليوم بل وإلى قيام الساعة وجب على الجميع أن يأتمر بهذه الأوامر، وأن ينتهي عن هذه النواهي.

وبالتالي صح أن الأمر تعلّق بالمعدوم بتقدير وجوده، ولذلك تلحظ أنَّ في الشريعة أدلة صريحة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فيها خطابٌ بلفظ المُخاطَب، ومع ذلك ما تعلق بالصحابة.

خذ مثلاً: في ((الصحيحين)) قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تُقاتلون اليهود حتى يختبئ اليهودي خلف حجر فيقول الحجر: يا مسلم يا عبد الله هذا يهودي خلفي تعال فاقتله»، هذا الحديث توجه به النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الخطاب للحاضرين عنده، وهم الصحابة مع أنهم ليسوا هم المعنيين بقوله: «تقاتلون» إنَّما الذين سيكونون آخر الزمان، وهذا يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم، يعلم أن هذا سيكون في آخر الزمان وليس الخطاب متعلقاً بالصحابة، فدل هذا على أنَّ خطاب من سيأتي من هذه الأمة خطابٌ صحيح، لا إشكال فيه، فهو إذن صحيحٌ واقع ولا إشكال فيه.

ولذلك لو أنَّ إنساناً أوصى لأقربائه الفقراء، كتب في وصيته: إنني أوصي بالمال الفلاني أو البيت الفلاني لأقربائي الفقراء، ثم مات بعد عشر سنوات وخلال هذه العشر السنوات وُلد من أقربائه أولاد ونشؤوا، هل يشملهم هذا الحكم؟ يعني: هل يدخلون في الوصية أم لا؟ يدخلون، لأن الخطاب قد يتعلق بالمعدوم بتقدير وجوده. فإذن لا امتناع ألبتة في أن يُخاطب المعدوم.

إذن هل هؤلاء يقولون : إن الذين بعد النبي صلى الله عليه وسلم يعني: بعد الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام لا تلزمهم أحكام الشريعة؟ لا شك أن من قال هذا فهو زنديق كافر، هؤلاء لا يريدون ذلك، هم يقولون: لا يدخل بالخطاب اللغوي، لكن يدخل بدليل خارجي وهو نحو قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[الأنعام:١٩]، فدل هذا على

أن الخطاب تعلق من حيث أصل الوضع اللغوي بالحاضرين في وقته عليه الصلاة والسلام، ويشمل غيرهم بهذا الدليل وأمثاله.

أعيد فأقول: الذين خالفوا في هذه المسألة هم جماعة من الحنفية والمعتزلة، هم لا يقولون: إن الأوامر الشرعية لا تلزم الذين يأتون بعد النبي صلى الله عليه وسلم حيث إنه لم يتعلق بهم خطاب، كلا ، هم يقولون: هؤلاء لا يتعلق بهم الخطاب من جهة الوضع اللغوي إنما يتعلق بالحاضرين وقت نزول الوحي، إنما يشمل من بعدهم بدليل شرعي خارجي عن الوضع اللغوي.

وبالتالي رجعنا أيضاً إلى أن هذه المسألة الخلاف فيها لفظي، والحقيقة : يتمنى الإنسان لو أن مثل هذه المسائل ما وضعت في كتب أصول الفقه لأنه لا ثمرة عملية لها، وكل مسألة ليس لها ثمرة عملية فوضعها في كتب أصول الفقه عاريّة كما ذكر العلماء رحمهم الله، كل مسألة لا يترتب عليها ثمرة عملية فإن وضعها في كتب أصول الفقه عاريّةٌ.

وبالنسبة لطالب العلم إذا أرد أن يفهم أصول هذه الأقوال، يعني: هذه مسألة عقدية ليست مسألةً أصولية، لماذا هؤلاء المعتزلة قالوا بأن الخطاب إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم؟ هذه المسألة قرروها أثناء نقاشهم للأشاعرة في مسألة الكلام، فإنهم ألزموا الأشاعرة الذين قالوا بالكلام النفسي، قالوا: إن هذا يستلزم أن يكون الخطاب قد تعلّق في الأزل؛ لأن الكلام النفسي أزلي، يلزمكم أن يكون الخطاب قد تعلق في الأزل بمعدوم، وهذا باطل لأنه عبث، كيف يُخاطب غير الموجود!

فقالوا: يلزمكم إذن هذا الأمر، فلابد حينئذ أن تنفوا الكلام النفسي، فهذا أصل قولهم في هذه المسألة.

وعلى كل حال البحث طويل، والعجيب أن المعتزلة يقولون بهذا القول مع أنهم يقولون: إن المعدوم شيءٌ، وبالتالي فإنهم ينتفض عليهم قولهم، يعني: هم ملزمون في هذه

المسألة بقولهم: إن المعدوم شيءٌ، وبالتالي فما المشكلة، تعلق الخطاب بشيء، بل بأشياء، لأن هذه المعدومات عندكم شيء، وبالتالي فما المشكل حينئذ.

على كل حال، مسألة المعدوم هل يُقال فيه: إنه شيء أم لا؟ طبعاً المعتزلة في هذا الباب قد ضلوا .

هل المعدوم شيء أو ليس بشيء؟ ما الذي يُقال له شيء؟ الشيء هو: الموجود أو ما يؤول إلى الوجود، وبيان ذلك أننا نقول في المعدوم لابد من التفصيل، ولا يصلح الإطلاق لا بإثبات ولا بنفي، المعدوم لا نُطلق فيه كونه شيئاً لا إثباتاً ولا نفياً، وذلك أننا نقول: إن المعدوم ليس بشيء في الحقيقة والعِيان، وإن كان الموجود الذي يؤول إلى الوجود شيءٌ في علم الله، وشيءٌ في كتابته إذا كان مما يكون مما كتب الله عز وجل أن يكون قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة إلى قيام الساعة ما قدّر الله عز وجل وكتب أنه سيكون خلال هذه الفترة فإنه شيءٌ في الكتابة، وهو شيءٌ في علم الله -عز وجل- وليس شيئاً في الحقيقة والعيان.

الوجود له مراتب:

مراتب الوجود أربعٌ فقط حقيقةٌ تصّورٌ لفظٌ فخط.

فالشيء قد يوجد حقيقة، قد يوجد في العلم الذي ذكروه في التصور، قد يوجد في الكتابة، قد يوجد في اللفظ، يكون موجوداً في الكلام.

مراتب الوجود أربعٌ فقط حقيقةٌ تصّورٌ لفظٌ فخط.

على كل حال، هذا هو التحقيق في مسألة المعدوم هل هو شيء أو لا؟ نقول: الشيء هو الموجود أو ما يؤول إلى الوجود، والمعدوم إذا كان عَلِمَ الله عز وجل أنه سيكون فهو موجودٌ في علم الله، وموجودٌ في كتابته، وليس موجوداً في الحقيقة والعيان حتى يُوجد.

إذن هذه هي مسألة تعلق الأمر بالمعدوم.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

ويجوز أمر المكلف بما علم أنه لا يتمكن من فعله.
وهي مبنيةٌ على النسخ قبل التمكن.
والمعتزلة شرطوا تعليقهُ بشرط أن لا يعلم الآمر عدمه.

هذه أيضاً مسألة في حقيقتها مسألة من مباحث العقيدة من مباحث أصول الدين، وليست من مباحث أصول الفقه، وهي أمر المكلف بما عُلم أنه لا يتمكن من فعله، يعني: هل يمكن أن نقول: إن الأمر قد يتعلق بمأمور سبق في علم الله عز وجل أنه لن يُمكّن من فعله أم لا؟ المعتزلة يقولون: إن الأمر لا يصح أن يتعلق من الله سبحانه وتعالى بمن علم أنه لن يقع منه هذا الفعل، وبالتالي ليس مُكلفاً عندهم، بمعنى: رمضان القادم صيامه واجب على جميع الناس؟ نعم صيامه واجبٌ على جميع الناس، حتى الذين علم الله أنهم سيموتون قبل رمضان أو هؤلاء مُستثنون ليسوا مكلفين بصيام رمضان لأن الله علم أنهم لن يتمكنوا من صيامه؟ الجواب: أن التكليف حاصل للجميع، وأن الأمر يعم الجميع، عند المعتزلة لا ، هؤلاء الذين علم الله أنهم سيموتون قبل رمضان هؤلاء ليسوا مكلفين بصيام رمضان، لم؟ قالوا: لأن تكليف الإنسان بشيء لن يقع عبث، والله عز وجل يُنزّه عن ذلك، هكذا زعموا .

ولا شك أن هذا الذي قالوه باطل من القول، هذه المسألة مبنية على مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله، انظر كيف المسائل تُبنى على بعض، المعتزلة قصروا الحكمة والمصلحة في الفعل فقط، يعني: يكون من وجود الفعل حكمة كالحكمة والمصلحة والحُسن الذي يكون في الصدق، الذي يكون في العدل، الذي يكون في الكرم، إلى آخره، فشيء ، فعل ممكن أن يتعلق به حكم.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون: إن الحكمة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالأمر بالفعل، هذه الثانية غفل عنها المعتزلة وما أثبتوها، أهل السنة والجماعة يقولون: ليس هناك

عبث في تكليف من لم يفعل الفعل، الحكمة موجودة وهي أنه يُكلف بالامتثال ، ينوي أنه سيُطيع، وهذا بحد ذاته امتحان، وبالتالي ليس صحيحاً أن أمره بذلك خلا عن الحكمة.

أعيد فأقول: من أمره الله عز وجل بأمر سبق في علم الله عز وجل أنه لن يقع منه هل هذا خالٍ عن الحكمة؟ ما الفائدة؟ نقول: أبداً ، الحكمة موجودة وهي أنه يُمتحن ويُبتلى، هل ينوي أن يُطيع، هل ينوي أن يمتثل أم لا؟ فإن نوى فإنه يكون مُثاباً، والله عز وجل خلق الناس لابتلائهم ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[هود:٧]، فالله -عز وجل- خلق الخلق للابتلاء والامتحان.

وبالتالي كون الخطاب قد تعلق بمن علم الله -عز وجل- أنه لن يتمكن من الفعل، نقول: هذا يترتب عليه فائدة وهي حصول الامتحان والابتلاء، فبطل بالتالي قول هؤلاء المعتزلة.

قال: **(وهي مبنية على النسخ قبل التمكن والمعتزلة شرطوا تعليقه بشرط وهو)** يعني: مراده **(وهو أن لا يعلم الآمر عدمه)** يعني: ممكن نتصور أن يُكلف مُكلفٌ بما لا يقعُ منه إذا كان الآمر لا يعلم بأنه لن يقع منه، مثل: سيد يأمر خادمه بأمرٍ وهو لن يتمكن من فعله كأن يمرض، كأن يموت قبل أدائه، قالوا: هذا ممكن ؛ لأن الآمر لا يعلم أن المأمور سوف لن يفعل، أمَّا في حق الله -عز وجل- فهو يعلم أنه لن يفعل، فلماذا يأمره به؟ والجواب: أن نقول: إن هذا الذي ذكروه غير صحيح، والحكمة موجودة في هذا الأمر وهو حصول الابتلاء والامتحان وهي أنه ينوي أن يُطيع الله -عز وجل وأن يمتثل، فإن حصل منه الفعل في الحقيقية وبالفعل حصلت حكمة أخرى، وكونه أطاع الله -عز وجل وما يترتب على طاعة الله من فوائد عظيمة تعود على هذا الذي فَعَل.

يقول: **(هي مبنية على النسخ قبل التمكن)**، هذه مسألة ستأتي معنا إن شاء الله.

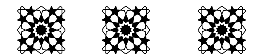
والمعتزلة أنكروها يعني: أن يُنسخ الفعل أو يُنسخ الأمر قبل أن يتمكن المأمور، يقولون:

هذا غير موجود، لا يمكن أن يحصل هذا الأمر لأنه بالتالي يكون عبثاً كونه يؤمر بأمر ثم ينسخه الله عز وجل، والمأمور ما تمكن من الفعل أصلاً قالوا: هذا غير صحيح، أنكروا ذلك، ولا شك أن إنكارهم إنكارٌ منكر باطل غير صحيح، كيف يكون ذلك غير صحيح وهو واقع؟ أليس إبراهيم عليه السلام قد أُمر بذبح ابنه ثم نُسخ ذلك قبل أن يُمكّنه الله سبحانه وتعالى من الفعل، نُسخ الفعل قبل التمكن، نُسخ الأمر قبل التمكن، فكيف يُقال: إنه لا يكون! والحكمة في ذلك ظاهرة وهي حصول الابتلاء، ولذلك الله جل وعلا قال في هذه القصة: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ﴾[الصافات:١٠٦]، الابتلاء حصل. إذن كان في هذا حكمة.

ولذلك انظر مثلاً لما أمر الله النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة كم كانت الصلاة؟ أُمرت خمسين، ثم نُسخ منها خمسٌ وأربعون صلاةً في اليوم والليلة، نُسخ خمس وأربعون وبقيت خمس، هل هذا النسخ حصل قبل التمكن من الفعل أم لا؟ يعني: هل حصل الأمر للمسلمين وفعلوا ثم نُسخ ذلك؟ لا ، قبل ذلك ، لا يزال الأمر في السماء، وبالتالي فالنسخ قبل التمكن صحيح.

هذه المسألة مُرتبطة ومبنية على تلك، وهذه وتلك راجعة إلى قولهم في مسألة الحكمة، الحكمة عند المعتزلة متعلقة بالفعل فقط، لا يعرفون حكمةً إلا في الفعل، والصحيح أن الحكمة تكون مُتعلقةً بالفعل وبالأمر بالفعل أيضاً وهو حصول الابتلاء والامتحان، هل يمتثل؟ هل ينوي؟ هل يستعد أن يُطيع الله -عز وجل- أم لا؟

والله أعلم.



قال رحمه الله:

وهو نهيٌ عن ضده معنىً.

يعني: الأمر نهيٌ عن ضده لا من حيثُ لفظُه لكن من جهة المعنى، هذه المسألة تُسمى: مسألة الأمر بالشيء هل هو نهيٌ عن ضده أم لا؟

الجواب: لابد من التفصيل: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده من جهة اللفظ؛ لأن لفظ الأمر شيء ولفظ النهي شيءٌ آخر، لفظ الأمر افعل، ولفظ النهي لا تفعل، فكيف يُجعل هذا هو هذا!

إنما الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده من جهة المعنى، ولك أن تقول: التزاماً أو من جهة الالتزام، عبّر بها شئت، يعني: إذا أُمِرْتَ بأمر وهذا الأمر له ضدٌ فيلزم من امتثالك للأمر أن تترك ضده ؛ لأن الضدين لا يجتمعان.

وبالتالي إذا قلت لك: اسكن فهذا يستلزم أن لا تتحرك، النهي عن الحركة، فإذا تحركت هل تكون عاصياً لي أم لا؟ فلو قال لي: يا أخي ما نهيتني عن الحركة، ماذا أقول؟ أقول: بلى من جهة اللزوم ، أَمْري استلزم نهيك عن أن تتحرك.

مثال آخر: الله جل وعلا أمر في الصلاة بالقيام قال: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨]، وبالتالي ما حكم من جلس أو اضطجع في وقت القيام؟ في الوقت الذي أنت فيه مأمور بالقيام؟ شخص جلس في الفريضة مع قدرته جلس أو اضطجع ؟ نقول: فعل المنهي أم لا؟ فإن قال: يا أخي ما عندي ما جئتني بدليلٍ ينهاني، أنت قلت: قف، ولم تقل لي: لا تجلس، نقول: قولي لك: قف يستلزم نهيي لك عن الجلوس والاضطجاع والركوع والسجود إلى آخره إذا كان وقت القيام من جهة اللزوم، وهذه مرتبطة بقاعدة مرت معنا :ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

أنت لا يمكن أن تأتي بالواجب إلا إذا تركت أضداده، لا يمكن أن يكون منك قيامٌ

وقد جلست، إذن ترك الضد الذي هو منهيٌ عنه لزوماً من كمالِ أو من حقيقةِ قيامك بالواجب.

وبالتالي الصحيح الذي لا شك فيه -طبعاً المسألة فيها عدة أقوال وهذا هو القول الصحيح الذي عليه عامة العلماء- هو أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده من جهة المعنى لا اللفظ، أو من جهة الالتزام، أو من جهة اللزوم.

وبالتالي نحن نقول: الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده إن كان له ضدٌ واحد، أو عن أضداده إن كان له أضداد، يعني: قد يكون الشيء له أضداد كما قلنا: القيام في الصلاة له أضداد، فالجلوس ضد، والركوع ضد، والسجود ضد، والاضطجاع ضد، وأحياناً يكن له ضد واحد كالإيمان له ضد واحد وهو الكفر، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[التغابن:٢]، ضدان لا يجتمعان إما مؤمن وإما كافر. فدل هذا على أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده أو أضداده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، وهذه قاعدة مُفيدة في كثير من المسائل الفقهية، فإنه يتبين لنا النهي عن أشياء كثيرة بدلالة الأمر، من أي جهة؟ من كون الأمر تعلق بشيء فيكون هذا الأمر دالاً على النهي عن كل ضد له.

قال رحمه الله:

و(النهي)

يقابل الأمر عكساً.

وهو: استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء.

ولكل مسألة من الأوامر وِزَانٌ من النواهي بعكسها.

وقد اتضح كثيرٌ من أحكامه.

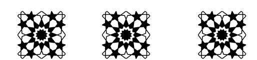


انتهى المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بيان مسائل الأمر، ثم عطف عليها مسألة النهي، ولم يذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضوع النهي إلا التعريف ومسألة واحدةً فقط، ثم أحال في بقية

مسائل النهي إلى باب الأمر بالنظر إلى أنَّ مسائل النهي على وزان مسائل الأمر عكساً، يعني: أنَّ كل مسألة من مسائل الأمر يُقابلها مسألةٌ من مسائل النهي، فمن ذلك: أنَّ النهي استدعاء الترك على سبيل الاستعلاء، وهذا الاستعلاء لابد أن يكون باللفظ، يعني: بالقول، كما هو الشأن بالنسبة للأمر، لما كان الأمر استدعاء الفعل باللفظ على جهة الاستعلاء كان النهي على الضد، فهو استدعاء الترك باللفظ، وإن شئت فقل: بالقول على جهة الاستعلاء، وهذا قيدٌ مهمٌ في النهي، وبالتالي فما كان من قبيل الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة:٢٨٦]، هذا لا يعتبر نهياً؛ لأنه ليس ثمةَ استعلاء، هذا من قبيل الدعاء، هذا استدعاء من الأدنى للأعلى، فليس نهياً.

قال: **(ولكل مسألة من الأوامر وزانٌ من النواهي بعكسها، وقد اتضح كثيرٌ من أحكامه).** مثال ذلك: أن الأمر مر بنا ما يتعلق باقتضائه الفورية، وأن هذه المسألة خلافية بين أهل العلم، على وزانها مسألة في باب النهي، وهي أن النهي يقتضي الفورية، وهذا أمرٌ قطعي، ليس ثمة خلافٌ في هذا، فمتى ما جاء النهي عن الشارع لا تفعل فإن عليه أن ينتهي من لحظته: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾[المائدة:٩١]، قالوا: «انتهينا»، إذن: من لحظته من ساعته منذُ بلوغه النهي فإنه لا تبرأ ذمته إلا بأن ينتهي، إلا بأن يمتثل هذا النهي فيترك الشيء الذي نُهي عنه، كذلك ما يتعلق بمسألة التكرار، هل الأمر يقتضي التكرار ومر بنا ما يتعلق بالخلاف بين الأصوليين فيها، وهاهنا لا شك أن النهي يقتضي التكرار، بل لا يكون الإنسان ممتثلاً النهي بتركه مرة واحدة، يعني: حينما نهى الله جل وعلا عن الزنا فقال: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:٣٢]، هل المقصود بذلك ألا يقرب الإنسان الزنى مرة واحدة متى ما أمكنه؟ الجواب: لا، يجب عليه أن يستمر تاركاً للمنهي عنه، ولا يكون ممتثلاً إلا بذلك، كذلك مثلاً مسألة ما يدل عليه الأمر، وقلنا: إنَّ الأمر يقتضي الوجوب، هذا هو الصحيح، والأصوليون عندهم في هذا خلافٌ وبحثٌ مر بنا.

كذلك الأمر في مسألة النهي فإنه يقتضي التحريم، إلا لقيام قرينة، فإنه ينصرف إلى هذه القرينة بحسب ما دلت عليه.. إلى غير ذلك من مسائل النهي التي تُقابل مسائل الأمر، لكن جئنا هنا إلى مسألة مهمة أوردها المؤلف وهي من كبريات مسائل الأصول، هذه المسألة التي ستأتي معنا وهي مسألة اقتضاء النهي الفساد أو عدم ذلك، هذه مسألةٌ من كبريات مسائل علم الأصول والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ خصها بالذكر في هذا الباب.



قال رحمه الله:

بقي أنَّ (النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادَها).

وقيل: لعينه لا لغيره.

هذه هي المسألة الكبيرة نظراً لما يترتب عليها من آثارٍ وثمرات كثيرة، هل النهي يقتضي الفساد، يعني: يقتضي فساد المنهي عنه؟ وهذا ما عبر عنه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: **(بقي)** يعني: من مسائل النهي: **(أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها)**، يقتضي فساد هذا المنهي عنه الذي يؤدي إلى الوقوع فيما حرم لله عز وجل، والفساد مرَّ بنا سابقاً في الأحكام الوضعية، وقلنا: إن الفساد يعني: عدم الاعتداد شرعاً، فإن تعلق بالعبادات فإنه يقتضي عدم براءة الذمة، وعدم سقوط القضاء، عبادةٌ فاسدة، يعني: ما برئت بها الذمة، صلاةٌ فاسدة، ذمتُكَ مشغولةٌ بها، ويجب عليك قضاؤها، أمَّا في المعاملات فإن الفساد يقتضي عدم ترتيب آثارها عليها؛ يقتضي عدم ترتيب آثار المعاملات عليها، الآثار التي دلت عليها الشريعة، مثال ذلك: البيع يقتضي حرية التصرف في المبيع وملكيته، لكن إذا كان عقد البيع فاسداً لا يترتب على هذا العقد حرية التصرف، النكاح له أثر، وهو حلُّ الاستمتاع، فمتى ما كان عقد النكاح فاسداً لم يترتب هذا الأثر على هذا العقد الفاسد.

إذن هذا هو الفساد وهذا الذي عليه جمهور أهل العلم، والحنفية على وجه الخصوص لهم بحثٌ في مسألة الفساد وكونه يختلف عن الباطل في تفصيل لا حاجة بنا إلى الدخول فيه، لاسيما وأن المتن الذي معنا متنٌ مختصر.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة كما ترى أورد خمسة أقوال، وفيها عند الأصوليين أكثر من هذه، الزركشي في ((البحر المحيط)) أوصل الخلاف في هذه المسألة إلى تسعةِ أقوال، ابتدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما عليه المذهب، المذهب عند الحنابلة ما قدمه المؤلف على

تفصيلٍ فيه سيأتي.

قال: **(يقتضي فسادها)** قبل أن ندخل في ذكر الأقوال في هذه المسألة ينبغي أن نُحرر محل النزاع.

أولاً: البحثُ في هذه المسألة هو فيما إذا كان النهي يقتضي التحريم، أما إذا كان لا يقتضي التحريم فإنه لا يدخل معنا في هذا الباب فإنه لا يقتضي فساداً، بمعنى متى ما كان النهي دالاً على الكراهة أو مفيداً للكراهة فإنه لا يقتضي الفساد.

إذن بحثنا متى ما كان النهي مفيداً للتحريم.

ثانياً: محل النزاع فيما إذا لم يدل دليلٌ أو قرينةٌ على الفسادِ أو عدمه، الخلاف الذي تراه فيما إذا لم يدل دليل أو قرينة على الفساد، وعليه: فمتى ما دل الدليل أو جاءت قرينة شرعية على أن هذا الحكم المنهي عنه فاسد عُمِلَ بها، أو أنه غير فاسد عُمِلَ بها، ولذلك لا يدخل عندهم في الخلاف، بمعنى: أنَّ بحثنا هنا إنما هو في النهي المجرد عن القرينة.

خذ مثلاً: في مسألة بيع الكلب، أخرج ((أبو داود)) بإسنادٍ صحيح، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب، وقال: إذا جاءك يطلبُ ثمنه فاملأ كفه تراباً»، لاحظ معي كيف أن النبي صلى الله عليه وسلم دلنا في هذا الحديث على فساد عقد البيع هاهنا؛ لأنه أبطل الثمن، وبالتالي فالعقد باطل؛ لأن الثمن ركنٌ من أركان البيع فلا عقد هنا، دل هذا على أن التعاقد على بيع الكلب فاسدٌ بنص الشريعة فهذا خارج من محل النزاع، فالكل يقول بأنه عقدٌ فاسد، كل من صح عنده هذا الحديث فإنه يقول بذلك.

أو يدل الدليل على خلاف ذلك، مثال ذلك: ما سيأتي معنا إن شاء الله من مسألة وقوع الطلاق البدعي غير الشرعي في كون الإنسان يُطلق في حيضٍ أو في طُهرٍ جامع فيه، الذي عليه جماهير أهل العلم: أنَّ هذا الطلاقَ واقع، وذهب قلةٌ من أهل العلم إلى عدمِ

وقوعِ الطلاق، لكن الدليل ينصرُ القول الذي ذهب إليه الجماهير، وهو ما جاء في حديث ابن عمر: «وحسبت عليَّ تطليقة»، فدلَّ هذا على أنَّ هذا دليلٌ على أن هذا الفعل المنهي عنه ترتب عليه أثرٌ، فلم يقتضِ الفساد، وإلا فلو طردنا القاعدة، لو لم يأتِ عندنا هذا الدليل لكان طرد القاعدة كما سيأتي عند من يقول بأن النهي يقتضي الفساد يقتضي أن هذا الطلاق لا عبرةَ به؛ لأن هذا الطلاق منهيٌ عنه، فإذا كان منهياً عنه فينبغي أنه لا يترتب عليه أثَرُه، لكن جاءنا هنا دليل يدل على أن هذا الطلاق واقع، وهذا هو الصحيح من قولي أهل العلم في هذه المسألة.

تبين لنا أن محل الخلاف عند أهل العلم هو فيما إذا كان النهي دالاً على التحريم، بمعنى: أنه باقٍ على الأصل.

ثانياً: ألا يدل دليل أو قرينة على فساد أو عدم فساد.

اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً طويلاً جداً، والقارئ في هذا الموضوع في كلام الأصوليين يجد أن المسألة من المسائل التي يصعب ضبطها بسهولة؛ نظراً إلى كثرة وقوع الخلاف في الفروع التي ترتبط بهذا الأصل، فمن نظر إلى فروعٍ دلَّ فيها الدليل على ترتب أثر قال: (النهي لا يقتضي الفساد) أو النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات، ومن رأى في طائفة منها أنه ورد النهي على أمرٍ يتعلق بذات المنهي عنه، فإنه يقول: إن النهي يقتضي الفساد إذا تعلق بذات المنهي عنه، وليس متعلقاً بغيره.

إذن: سبب الخلاف الواقع في المسألة الأصولية؛ كثرة الخلاف الواقع في فروعها.

المذهبُ الأول: وهو ما ذكرتُهُ لك من أنه المذهب عند الحنابلة، والمالكية قريبون من الحنابلة في هذه المسألة؛ هو أنه يقتضي فسادها.

وقيل: -هذا هو القول الثاني- أنه **(لعينه لا لغيره)**، يعني: أنَّ النهي يقتضي الفاسد لعينه، يعني: إذا ورد في عين المنهي عنه تعلَّقَ النهي بعين المنهي عنه، أمَّا إذا تعلق بأمرٍ خارجٍ

عنه، إذا تعلق بغيره فإنه عندهم لا يقتضي الفساد، ومعنى (بعينه) مراد الأصوليين رحمهم الله بأن النهي تعلق بالشيء أو تعلق بعينه أن يكون وارداً على الشيء ذاته، أو على ركنٍ من أركانه، أو على شرطٍ من شروطه، متى ما كان ذلك كذلك فإنه يقتضي الفساد، يعني: ما جاء النهي عنه في الشريعة من النهي عن الزنا فهو نهيٌ عن ذات الزنا، إذن: هذا فعل فاسد لا يترتب عليه أيُّ أثر، ما جاء من النهي مثلاً عن أن يصلي الإنسان بغير طُهور، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يقبل الله صلاةَ أحدكم إذا أحدثَ حتى يتطهر» في أدلة كثيرة. إذن: نُهي في الشرعية عن الصلاة بغير طُهور، النهي هنا تعلق بشرطٍ من الشروط. إذن: اقتضى هذا فساد المنهي عنه، الصلاة التي فقدت هذا الشرط ، الصلاةُ التي كانت بغير طهور، فإنها عندهم فاسدة، تعلق النهي هنا بعين الشيء، يعني: بذاته أو بركنٍ من أركانه أو بشرطٍ من شروطه، أما إذا كان تعلق بغير ذلك لم يتعلق بعينه، لم يتعلق بشرطٍ من الشروط أو ركنٍ من الأركان، فإنه عندهم لا يقتضي الفساد، إنما قد يترتب عليه إثم، قد يترتب عليه نقصان في الأجر... إلى غير ذلك، أما أن يكون فاسداً لا يترتب عليه أثر هذا ليس كذلك.

مثال ذلك: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة بحضرة طعام»، لاحظ هنا أن هذا النهي تعلق بأمرٍ مطلوب في الصلاة، لكنه ليس ركناً فيها، وهو الخشوع، يعني: أن كون الإنسان نفسه متشوفة إلى طعامٍ حاضرٍ عنده يؤثر على الخشوع، ليس مؤثراً في طهارة، ليس مؤثراً في سلامة من الحدث، ليس مؤثراً في استقبال القبلة، إنما هو مؤثرٌ في الخشوع، والخشوع ليس ركناً من أركان الصلاة، ولا شرطاً من شروطها، الركن هو الطمأنينة وليس الخشوع، وإن كان الخشوع هو الذي يترتب عليه الأجر، لكن من صلى في صلاةٍ سها فيها، نقول له: أعد؟ يعني: كان ذهنه فيها منشغلاً بالدنيا، نقول له: أعد؟ لا، لكننا نقول: إنه ليس لك من صلاتك إلا ما عقَلْتَ منها؛ بدلالة حديث النبي صلى الله عليه وسلم. إذن: هذا مراد أصحاب هذا القول، متى ما تعلق النهي بالشيء لا بغيره اقتضى الفساد، ومتى تعلق

بغيره لا به لم يقتضِ الفساد، **هذا قولٌ ثانٍ.**

قال: **(وقيل في العبادات لا في المعاملات)** مراد أصحاب هذا القول أن النهي متى ما تعلق بعبادة اقتضى فسادها، فإذا جاء مثلاً: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتطهر» هذا يقتضي فساد الصلاة بغير طُهور، لكن في غير ذلك لا، مثلاً: «لا نكاح إلا بولي» عند أصحاب هذا القول هذه ليست مسألة عبادة ، أو نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الملاقيح، أو بيع المضامين أو عن المنابذة... إلى غير ذلك، هذا لا يقتضي فساد العقد عند هؤلاء؛ لأنَّ النهي تعلق بمعاملة لا عبادة.

لماذا فرق هؤلاء بين العبادات والمعاملات؟ قالوا: إن العبادة ثمرتها الثواب، والنهي من لوازمه التأثيم، والثواب والتأثيم ضدان لا يجتمعان، لا يمكن أن نقول: عبادة صحيحة يُثاب ويأثم عليها معاً، فلأجل هذا قالوا: ما يتعلق بالعبادات متى ما ورد النهي اقتضى فسادها، وليس الأمر كذلك في شأن المعاملات؛ لأنَّ الباب فيها ليس من باب الثواب، ليس الذي يبيع ويشتري مثابٌ على هذا من حيث الأصل، فأمكن اجتماع صحة العقد مع النهي عنه.

قال: **(وحُكِيَ عن جماعة منهم أبو حنيفة يقتضي الصحة)** هذا قد يُستعجب، كيف يكون النهي دالاً على صحة المنهي عنه؟ الحنفية لا يُظن أنهم يقولون إنه متى ما ورد النهي في الشريعة فإنه يدل على صحة المنهي عنه، فإنهم يوافقون الجمهور في كثير من المناهي أنها فاسدة، يعني: لا يُخالفُ حنفيٌ في أن العقد على أخت الزوجةِ باطل؛ لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن جمع الرجل بين المرأة وأختها، أو المرأة وعمتها، ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[النساء:٢٢]، متى ما عقد عاقدٌ على زوجةُ أبيه -عياذاً بالله-، فعُرِضَ ذلك على حنفي فإنه يُبطل هذا العقد بالتأكيد، إنما مرادُ هؤلاء شيءٌ دقيق، يعني: عندهم تفصيل في هذا الأمر، وكان ينبغي على المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يوضح هذه المسألة؛ لأنها من

دقائق المسائل عند الحنفية، الحنفية يريدون أن يقولوا: إنَّ مجرد صدور النهي من الشارع دالٌ على تصور وقوع المنهي عنه؛ لأن النهي عن المحال عبث لا تأتي به الشريعة، بمعنى: أن الأعمى لا يُنهى عن عدم الإبصار، لا يُقال للأعمى لا تُبصر، لا تُطالع السماء أو السقف، هذا عبث؛ لأنه لا يُتصور منه وقع الفعل أصلاً، فكان النهي عن هذا الفعل في حقه عبثٌ تُنَزَّهُ عنه الشريعة، قالوا: إذا أمكن ترتيبُ بعضِ الآثارِ على العقدِ المنهيِ عنه فإننا نقول بذلك، إذا أمكن ترتيب بعض الآثار على العقد الذي جاء فيه النهي فإننا يُمكن أن نقول بذلك، وفرعوا عليه؛ أن الشريعة جاءت بالنهي عن درهمٍ بدرهمين، هل يجوز أن تبيع مائة ريال بمائتي ريال؟ لا يجوز، ريال بريالين؟ لا يجوز، قال هؤلاء: هذا نهيٌ يدلُّ على تصور صحة أو وقوع المنهي عنه، وبالتالي فإننا نقول العقدُ صحيحٌ في جزءٍ منه، وهو درهم بدرهم، والدرهم الثاني يجب عليه أن يرده، الجمهور يقولون العقد من أصله فاسد ولا يترتب على شيء، ويجب على كلِّ واحدٍ أن يأخذَ ما دفع، ولا عقد بينهم إلا إذا كان العقد صحيحاً درهم بدرهم، أما هؤلاء يقولون: لا، العقد يمضي في درهم، والثاني نقول للذي أخذه أن يُعيده، الحقيقة أنَّ القول الذي ذكروا مسلمٌ في الحسيات، النهي عن الشيء يدلُّ على إمكان وقوعه في الحسيات كالمثال الذي ذكروا في مسألة الأعمى كونهُ لا يُنهى عن النظر، لكن المبصر الذي يُتصور منه النظر هو الذي يُمكن أن يُنهى عن النظر، نقول له: لا تنظر إلى كذا، لا تنظر إلى المحرم؛ لأنه مبصر، لكن الأعمى لا نقولُ له: احفظ بصرك ولا تنظر إلى ما حرم الله عز وجل، هذا كلام عبث، أما في الأمور الشرعية فإنها ليست من الأمور الحسية، هذه أحكامٌ شرعيةٌ وضعيةٌ فاختلف الأمر، الشريعة قد تنظر إلى الأمر المحسوس فتجعله كغير موجود، يعني: قد يكون الأمر محسوساً وموجوداً وواقعاً وهو في الشريعة كلا شيء، النبي صلى الله عليه وسلم لما قال للمسيء صلاته، قال له: «ارجع فصلِّ فإنك لم تصلِّ»، ونبينا صلى الله عليه وسلم هو الصادق المصدوق كلامه حقٌ وصدق، والرجل رأى

الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم معهم فعله أمامهم، كان يقوم ويركع ويسجد، ومع ذلك هذا الفعل اعتبر في الشريعة كلا شيء؛ لأنه فقد ركناً من أركان الصلاة، فلا يصح أن يُنَظَّرَ هذا بهذا في هذه المسألة، فبتالي كان هذا القول حقيقة غيرَ صحيح.

قال: **(وقال بعض الفقهاء وعامةُ المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة)**، وهذا أضعف الأقوال، بل هذا أسوأ الأقوال، وهذا في الحقيقة من أقوال أهل البدع وليس من أقوال أهل السنة، هذا القول نسبه القاضي أبو يعلى في ((العدة))، وكذلك ابن عقيل في ((الواضح)) إلى المعتزلة وطائفة أو كثيرٍ من الأشاعرة، أما أهل السنة والجماعة فإنهم لا يقولون بهذا، كيف يُقال: إن النهي لا يقتضي فساداً ولا يقتضي صحةً، إذن كيف يمكن أن نستدل على فساد الأشياء في الشريعة إن لم يكن النهي هو الطريق لذلك؟!

على كلِّ حال كما ذكرتُ لك المسألة البحث فيها طويل جداً، ولو أردنا أن نبسط الكلام فيها لاحتجنا إلى وقتٍ طويل، لكني أذكرُ لك القول الذي يترجح عندي والله تعالى أعلم، وهو الذي حققه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو أيضاً التحقيق عند الحنابلة، وهو أيضاً الذي عليه أكثر المالكية، وهو **أنَّ النهي يقتضي الفساد مطلقاً، سواءً تعلق بعينِ المنهي عنه أو بغيره، إلا إذا كان النهي لحقِّ آدميٍّ فإنَّه يثبت له الخِيار في ذلك، فإن شاء أبطلَ المنهيَ عنه، وإن شاء أمضاهُ.**

إذن: عندنا الآن القول الصحيح فيه شقان:

الأول: مطلقُ المنهيات في الشريعة التي دلَّ الدليل على أن النهي فيها للتحريم، أو التي بقيت على أصلها، لا شك ولا ريب أن النهي فيها يقتضي الفساد، وهذا الذي مضى عليه الصحابةُ والتابعون وأتباعهم، هذا الذي كان عليه السلف الصالح رحمهم الله، كما تجد النقل في ذلك عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الجزء التاسع والعشرين من ((الفتاوى))، وكذلك ذكر الخطابي في ((أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري))؛ نص على عبارة

مهمة، قال: إن النهي يقتضي الفساد عند أهل العلم من لدن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم، أو عبارة قريبة من هذه، فمتى ما جاء النهي في الشريعة عن الشيء دل على أنه لا يُعتَدُّ به شرعاً، وكل ما خرج عن هذا فإنه راجعٌ إلى دليلٍ أو قرينة خاصة، كل مسألة تخرج عن هذا فإنه قد اكتنفها شيءٌ منع من إجراء هذه القاعدة عليها، خذ مثلاً: ما يتعلق بوقوع الطلاق في الطلاق البدعي، نجد أننا كما عليه عامة أهل العلم ما حكمنا بأن هذا الطلاق غير واقع؛ لوجود دليل، وهو ما جاء في حديث ابن عمر ، بعض أهل العلم قال: عندنا شيء آخر، مثل القاضي أبو يعلى في ((العدة)) مثلاً، قال: هذا الإمضاء عليه كان من باب العقوبة عليه؛ لأنه فعل محرماً، فنحن عاقبناه بإمضاء العقد عليه ، زجر له عقوبة عليه.

مثلاً: من جلد بسوطٍ مغصوب في جلد من اقتضى الحكم الشرعي وقوع الجلد عليه، كزانٍ مثلاً غير محصن، فإنه يُجلد في الشريعة، لو جُلِدَ بسوطٍ مغصوب؟ لو أنه أُخذ سوطٌ مسروق فجُلِدَ به، اعترض كثيرٌ من أهل العلم على من أجرى هذه القاعدة بهذا، قالوا: إذن يلزمكم أن يكون هذا الجلد غير صحيح، وبالتالي نُعيد عليه الجلد! قالوا: لا، نحن لا نُمضي هذه القاعدة هنا؛ لأنه عارضها أمرٌ آخر، وهو وقوع الظلم على المجلود؛ لأنه حينئذٍ سيجلد أكثر من الحد، فعند ذلك لا نقولُ بصحة إجراء هذه القاعدة هنا لوجود معارضٍ فيها، الشريعة نهت عن الظلم، ما ذنب هذا المجلود أن يُجلد ضعف ما حددته الشريعة؟

إذن: تجد أننا خرجنا عن الأصل في مسائل معينة لورود معارض؛ لورود دليل، لورود قرينة، أما إذا أمضينا الأمور أو لم يكن ثمةَ قرينة فإن القاعدة واضحة، وهي: أنه متى ما جاء النهي في الشريعة اقتضى فساد المنهي عنه، والدليل على ذلك ما يأتي:

أولاً: قولُ النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، والمنهي عنه هل هو على أمرِ النبي صلى الله عليه وسلم؟ الجواب: لا بالتأكيد فهو إذن مردود بمعنى لا يُعتَدُّ به في الشريعة، فمن نكح نكاح شغار قلنا عقدكَ على أمرِ

النبي صلى الله عليه وسلم، يعني: على هديه وسنته وشأنه أم لا؟ ليس على هدي النبي صلى الله عليه وسلم وشأنه وسنته إذن كان عندنا فاسداً مردوداً.

ثانياً: أنَّ استقراء الشريعة دل على أنها لا تنهى إلا على ما كانت مفسدته أرجح من مصلحته، الشريعة لا تنهى إلا على ما كانت مفسدته أرجح من مصلحته، وإذا كان ذلك كذلك كانت المفسدة مردودة في الشريعة وليست ثابتة معتداً بها.

ثالثاً: أنَّ النقل المتواتر جاء عن الصحابة والتابعين وأتباعهم في الاستدلال على فساد العقود وغيرها بمجرد النهي عنه، وهذا يدل على أنه إجماعُ السلف، نجد في الوقائع الكثيرة أن الصحابة والتابعين وغيرهم يستدلون بمجرد ورود النهي على فساد العقود وغيرها، يعني: يُعرض مثلاً نكاح المشركة على ابن عمر رضي الله عنهما فيُبطل هذا العقد؛ والدليل: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾[البقرة:٢٢١]، إذن دليل واضح عندهم، يُعرض على صحابي آخر عقد من عقود الربا فيُبطل هذا العقد، يُعرض بيعُ العينة يُبطلون هذا العقد، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والنقل عنهم في هذا متواتر)، في وقائع كثيرة جداً تدل على أن النهي عندهم اقتضى الفساد.

أمرٌ رابع: أنه لو لم يكن النهي دالاً على فساد المنهي عنه لم يكن في الشريعة ما يدل على الفساد، يعني: نقول للذين ترددوا في جعل النهي دالاً على الفساد: هبوا أن النهي لا يدل على الفساد، إذن: ما الذي يدل على الفساد؟ لن يكون هناك شيء، يعني: تريدون أن تأتي الشريعة بلفظ: هذا العقد فاسدٌ، هذا غير موجود، هذه الألفاظ نقول: هذا شرطٌ في كذا، هذا شرطٌ في الصلاة، هذا ركنٌ في الصلاة، هذه صلاةٌ فاسدة، هذا عقدٌ باطل، هذه ألفاظٌ حادثة بعد عهد الوحي، أما في الشريعة لا يوجد مثل هذا، يعني: في القرآن والسنة نجد النهي، نجد: (لا يقبل الله)، (لا يصلح)، (لا ينبغي)، أما أن تريد أنه يأتي لفظ فاسد أو باطل هذا شيء سوف يصبح معه أن لا عقد فاسداً ولا عبادةَ فاسدة، فيتعين إذن أن يكون

النهيُ طريق معرفة الفاسد من العبادات أو المعاملات.

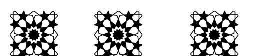
يبقى عندنا الشق الثاني، وهو: أنه في حالة ما إذا كان الحقُّ لآدميٍ فالآدمي المظلوم الذي له الحق نعطيه الخيار، إن شاء أفسد وإن شاء أمضى فأسقط حقه، يدل على هذا حديث المُصرّاة، ما خرجاه في ((الصحيحين)) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تُصرّوا الغنم والإبل، فمن اشتراها فهو بالخيار بعد أن يمسكها»، يعني: بعد أن يشتريها وبعد أن يأخذها هو بالخيار، «إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعاً من تمر». يعني: من حصل له غش ، بِيع شاة ضرعها محفل وكبير، وظن أنها هي هكذا دائماً، والواقع أنَّ صاحبها حبس حليبها حتى يتوهم المشتري أنها دائماً هكذا، فلما حلبها وجد أنها هزيلة، ضرعها ما فيه شيء ما فيه لبن كثير، هذا وقع عليه غش، الشريعة جعلت له الخيار، إن شاء أن يسقط حقه ويبقيها عنده، وإن شاء أن يردها، ومعها صاعٌ من تمر؛ مقابل اللبن الذي أخذه، هذا هو عدل الشريعة.

تلاحظ هنا أن النهي لما تعلق بحق آدميٍّ فالشريعة جعلت لهذا الذي له الحق الخيار، فإن شئت أن ترد وتبطل العقد فذلك لك، وإن شئت أن تسقطَ حقك وتبقي العقد على ما هو عليك فالشأن لك، هنا الأمر ليس راجعاً لحق الله عز وجل، حق الله لا يقبل الإسقاط ، هذا هو الفارق بين حق الآدمي وحق ربنا سبحانه وتعالى، حقُّ الله جل وعلا لا يقبل الإسقاط، حق الآدمي هو الذي يقبل الإسقاط، وهاهنا حقه يقبل الإسقاط؛ بدليل أنه لو كان يعلم بأنها مصراة قبل العقد، يعني: لو قال له البائع: هذه يا أخي مصراة عجبتك؟ فقال: لا بأس أقبلها على ما هي عليه، فنقول: العقد صحيح.

خذ مثلاً آخر: تلقي الجَلَب، قال النبي صلى الله عليه وسلم والحديث عند ((مسلم))، قال: «لا تلقوا الجلب، فمن اشتراه فإن سيده إذا نزل السوق بالخيار»، سيده يعني: مالكه، له الخيار في الشريعة، إن شاء أن يبقي العقد على ما هو عليه، وإن شاء أن

يسترد سلعته، بمعنى: من جاء من البادية بسلع ومُؤَن للمدينة، الشريعة نهت أن يذهب أهل السوق إليه قبل أن ينزل بالبضائع إلى السوق حتى يعرف الأسعار ولا يُهضم، فإذا تلقاه المتلقي قبل نزول السوق فإنه قد يبخسه، فيأخذ السلعة برخص؛ لأنه ما يعرف السعر في السوق، الشريعة تقول: إذا نزل المالك، يعني: إذا نزل البائع وسماه في الحديث السيد، يعني: سيد السلعة مالكها، وسماه مالكها فهو بالخيار، إن شاء أن يُمضي هذا العقد وإن شاء أن يسترد سلعته ويعيد المال، نقول له: الحق هنا للآدمي، ليس النهي هاهنا لمحل حق الله جل وعلا، بدليل أنه لو أُخبر قبل أن يشتري، لو قال له المتلقي: يا أخي السعر في السوق كذا، لكن أنا أريد أن أشتريها منك بكذا، قال: لا بأس، نقول: الحق له والعقد صحيح.

إذن: متى ما كان الحق لآدمي فإن الشريعة تثبت له الخيار. هذا الذي يظهر في هذه المسألة. والله تعالى أعلم، والمسألة كما ذكرتُ لكم فيها خلافٌ طويل، والعلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ خصها بمؤلفٍ حافل اسمه: ((تحقيق المراد في اقتضاء النهي الفساد))، وإن شئت التوسع فارجع إليه، وإن شئت التوسع أيضاً في تقرير هذا القول فارجع إلى المجلد التاسع والعشرين من مجموع الفتاوى، وتنبه أيضاً في القيد الذي ذكرته لك، وهو استثناء هذه المسألة، ارجع إلى ((أصول الفقه لابن مفلح))؛ فإنه نبه على أنه متى ما جرى في كلام الأصحاب أن النهي يقتضي الفساد فإن هذا مقيدٌ بما إذا لم يكن النهي قد تعلق بحق آدمي. والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

فهذا ما تقتضيه صرائح الألفاظ.

(هذا ما تقتضيه صرائح الألفاظ)، ما سبق معنا هو ما تعلق بالألفاظ الصريحة، يعني: مباحث الأمر والنهي والعام والخاص والتخصيص والتقييد والإطلاق... كل هذا يتعلق بالألفاظ التي جاءت في الشريعة صريحة دلت على المعنى في محل النطق في محل اللفظ، والآن يريد المؤلف أن يتكلم عن الألفاظ غير الصريحة، أو المعاني المستفادة لا من الألفاظ، وإنما من لوازمها؛ وبيانُ ذلك: أنَّ الأحكام تستفاد في الشريعة من جهتين:

إما بلفظٍ صريح.

وإما بمعنى مستفاد من لفظٍ صريح، ولكنه ليس مدلولاً عليه بدلالة المطابقة أو التضمن.

بعبارة أخرى مرَّ بنا سابقاً أن الدلالات اللفظية ثلاث:

١-دلالةُ مطابقة.

٢- دلالةُ تضمن.

٣- دلالةُ التزام.

الدلالات الصريحة أو الدلالات اللفظية أو ما ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: صرائح الألفاظ تتعلق بالدلالتين الأوليين، دلالة المطابقة، دلالة التضمن، أما البحث الآتي، وأما المفهوم من بحث الألفاظ وإشاراتها هذه كلها راجعةٌ إلى دلالة الالتزام، كل ما سيأتي الكلام فيه فهو من دلالة الالتزام؛ أن يدل اللفظُ على معنى ليس من اللفظ لكنه لازمٌ له لا ينفك عنه، هذا معنى دلالة الالتزام: أن يدل اللفظ على معنى ليس داخلاً في اللفظ، لكنه ملازمٌ له فلا ينفك عنه، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

وأما المستفاد[٣٦] من (فحوى الألفاظ وإشاراتها)

وهو (المفهوم)

فأربعة أضرب.

هو يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هناك دلالات لفظية أو مستفادة من المنطوق، وهناك دلالات مستفادة من المفهوم، مرادهُ بالمفهوم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما أفاده اللفظ من المعنى دون تصريح، يعني: المسألة هنا راجعة إلى دلالة الالتزام وليست من دلالتي المطابقة أو التضمن، وفحوى الألفاظ يعني: معانيها، فحوى الألفاظ يعني: معنى هذه الألفاظ، وإشاراتها، يعني: ما رمت إليه وأومأت إليه وأشارت إليه.

قال: **(وهو المفهوم)** إذن: المفهوم أصبح الآن مقابلاً للمنطوق.

إذن المؤلف يُنبهنا إلى أن الدلالات قد ترجع إلى منطوق، وهو صرائح الألفاظ.

وقد تتعلق بمفهوم، وهو ما يُقابل المنطوق.

قال: **(وهو المفهوم)** يعني: ما أفاده اللفظ لا من صيغته، يعني: لو قرأ أي واحدٍ منا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، فهل يفهم من هذه الآية بالذات أنه لا يجوز شتم الوالدين أو ضربهما؟ لو قائل: أين الضرب وأين الشتم في الآية غير موجود، الآية فيها النهي عن قول: أف فقط، فمن أين لك أنه قد نُهي عن الشتم أو الضرب؟ قلنا: هذا مستفادٌ من هذه الآية بالمعنى لا باللفظ، هذا هو الذي أردناه من دلالة المفهوم، أو لنقل مثلاً : هذا مفهوم موافقة ، نأخذ مثالاً لمفهوم المخالفة، مثلاً: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «في

[٣٦] الذي عندي: (وأما المفهوم من فحوى الألفاظ وإشاراتها)، على كل حال (أما المفهوم من فحوى الألفاظ) أو (المستفاد) الأمر في ذلك قريب.

سائمة الغنم الزكاة»، مباشرة أن ستفهم أن غير السائمة يعني: التي لا ترعى في المرعى، إنما أنت تُعلفها، هذه ليس فيها زكاة، من أين لك هذا، اللفظ ما فيه هذا الأمر، قلنا: هذا ليس من المنطوق، ليس مستفاداً من اللفظ الصريح، هذا من المفهوم، هذا مما دل عليه اللفظ، ولكن من غير صيغته، إذن: أصبح عندنا في الشريعة ما يستفاد من دلالة المنطوق وما يستفاد من دلالة المفهوم، إذن هما أمران متقابلان منطوق ومفهوم، هذا الذي ذكر أنه مفهوم ذكر أنه ينقسم إلى أربعة أضرب:

١) ذكر دلالة الاقتضاء.

٢) ذكر دلالة الإشارة.

٣) ذكر دلالة التنبيه التي سماها مفهوم الموافقة.

٤) وذكر مفهوم المخالفة.

لكن هذا الذي سلكه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد وقع فيه خلافٌ بين أهل العلم، يعني: الباب هنا في باب ما يُستفاد من الألفاظ غير الصريحة تُلاحظ إذا قرأت في كتب الأصول اختلافاً في التقسيمات، النتيجة والمؤدى في الغالب واحد، لكن التقسيمات مختلفة، مثلاً: بعض العلماء يقول:

الدلالة نوعان:

١-دلالةُ منطوق.

٢-دلالةُ مفهوم.

ودلالة المنطوق:

١-صريحة.

٢- غير صريحة.

إذن: أصبح عندنا في الجملة القسمة ثلاثية، دلالة منطوق صريح، وهي صرائح

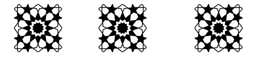
الألفاظ، ما دلت عليه الألفاظ بدلالة المطابقة أو التضمن.

دلالة منطوق غير صريح، هؤلاء أدخلوا دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه ودلالة الإشارة في ماذا؟ يقول لك: هذا مستفادٌ من اللفظ، وليس من مفهوم اللفظ، هذا الذي يفهمه كل من يقرأ هذه الألفاظ، مثلاً في دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[الأحقاف:١٥]، وقوله: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[لقمان:١٤]، إذا جمعنا بين الآيتين كان المستفاد أن أقل مدة الحمل ستةُ أشهر، هل جاء في الشريعة هذا اللفظ؟ أقل مدة الحمل ستة أشهر فيها حديث بهذا اللفظ؟ لا، لكن قالوا: هذا لا نُدخله في مفهوم اللفظ، يعني: ما دلَّ عليه بغير صيغته، يقول: هذا مستفاد من الصيغة نفسها، إذا جمعنا هذا فهذا وأسقطنا الزائد كانت النتيجة أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، إذن: ترى أن هؤلاء جعلوا دلالات الاقتضاء والتنبيه والإشارة من دلالة المنطوق ولكن غير الصريح، وسواءٌ قلتَ إنها من دلالة المفهوم والمفهوم أقسام، أو جعلتها كما قال هؤلاء من دلالة المنطوق والمنطوق قسمان، فالأمر في ذلك واسع، الذين جعلوا دلالة هذه من دلالة المنطوق، قالوا: يُقابلها دلالة المفهوم، والمفهوم ينقسم عندهم فقط إلى قمسين:

١-مفهوم موافقة.

٢-مفهوم مخالفة.

على ما سيأتي.



قال رحمه الله:

الأول: (الاقتضاء).

وهو: الإضمار الضروري:

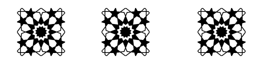
(لصدق المتكلم)، مثلُ: (صحيحاً) في قوله: «لا عمل لا بنية».



ذكر أولاً دلالة الاقتضاء، نمشي على ما ذكر المؤلف؛ أن هذه من دلالات المفهوم، من مفاهيم الشريعة التي تستفاد من ألفاظها لا بطريق الصراحة، دلالة الاقتضاء.

قال: **(الإضمار الضروري لصدق المتكلم)**، يعني: المقصود دلالة الاقتضاء: دلالة اللفظ على محذوفٍ في الكلام لولاه لكان الكلام معيباً، يعني: غير مستقيم؛ لتوقف صدقه أو صحته على هذا المحذوف، أعيد: **دلالة الاقتضاء: دلالةُ اللفظ على محذوفٍ في الكلام، لولاه ما استقام الكلام؛ لأن صدق الكلام أو صحته سواءً كانت الصحة عقلاً أو شرعاً متوقفة على تقدير هذا المحذوف**، خذ مثلاً: قال المؤلف: **(مثل صحيحاً في قوله: «لا عمل إلا بنية»)**، ما مراده بحديث: «لا عمل إلا بنية»؟ وإن كان هذا اللفظ ما أظنه موجوداً، إنما الحديث: «إنما الأعمال بالنيات»، أو «إنما العمل بالنية»، لكن على فرض ما ذكر المؤلف، ولعله وقف على روايةٍ بهذا، ما المقصود: «لا عمل إلا بنية»؟ إن قلتَ: لا عمل من حيثُ الأصل، لا يوجد عمل أصلاً، قلنا: الكلام غير صادق، هذا كذب؛ لأننا قد نرى شخصاً يُصلي وهو مرائي، ويقول: أنا مرائي، وهو صلى أمامنا يوجد صلاة، إذن: ما المراد بـ«لا عمل إلا بنية»؟ لا عمل صحيحاً إلا نية، الإضمار هنا هو الذي استقام به الكلام، فكان صادقاً، المحذوف يُسمى عند الأصوليين: المُقْتَضَى على زنة اسم المفعول، لا تقل: المقتضي، قل: المقتضى، ما المقتضى هنا؟ الذي أفادته دلالة الاقتضاء: لا عمل صحيحاً، خذ مثلاً: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان»، لو لم نُقدّر هنا شيئاً مضمراً لكان الكلام فيه إشكال؛ لأننا إذا قلنا: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ» يعني: لا

يوجد خطأ! كان هذا مخالفاً للواقع، فالناس تخطئ كثيراً، تقع منها أعمالاً خاطئة كثيرة، في عباداتها، في معاملاتها... في غير ذلك. إذن: ما مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ»؟ الإثم، إثم الخطأ، أو المؤاخذة في الخطأ، تجد أنَّ المقتضى هنا لابد من تقديره وإلا لم يستقم الكلام.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ:

أو (ليوجد الملفوظ به):

(شرعاً)؛ مثلُ: (فأفطر)، لقوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤].

لا يستقيم الكلام من جهة الحكم الشرعي، لن نستفيد الحكم الشرعي هنا إلا بهذا التقدير، مثلاً: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، السؤال: كل من كان مريضاً أو مسافراً نُلزمه بالقضاء؟ أنت مسافر في رمضان كم يوم يومين؟ إذن عليك إذا رجعت أن تقضي يومين مطلقاً الآية تقول هذا أو لا؟ ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]، توافق الأيام التي كنت فيها مريضاً أو مسافراً؛ هل هذا يقول به أحد؟ إذن: ما المراد بهذه الآية؟ ومن كان مريضاً أو على سفرٍ فأفطر فعدةٌ من أيام أخر، تجد أن الحكم الشرعي ما استفيد من هذه الآية إلا بإضمارٍ، المقتضى هنا هو: فأفطر.

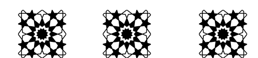
خذ مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦]، السؤال: هل يقول أحدٌ: إن كل من كان محرماً فمرض أو كان به أذى من رأسه نُلزمه بالفدية؟ لا، إذن: هنا محذوف، ما يستفاد الحكم، يعني: لا يستقيم في الشرع هذا الكلام إلا بإضماره، وهو: فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك، إذن: عندنا هنا محذوف.

الحذف أسلوب من أساليب العرب، العرب أهل اختصار في لغتهم، والبلاغة قد تقتضي هذا الحذف، وهذا لا إشكال فيه.

وحذف ما يُعلمُ جائزٌ كما ... تقول زيدٌ بعد من عندكما

إذن: قد يُحذف في الكلام؛ لأنه واضح من السياق، وهذا ما تقتضيه البلاغة.

في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[البقرة:١٧٨]، استفادتنا الحكم الشرعي من هذه الآية مبنية على إضمار كلام محذوف أو إضمار شيء محذوف، المضمر هنا: (فعفا عن مالٍ) ﴿فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[البقرة:١٧٨]، ما الذي دلَّ على هذا؟ أن الاتباع بالمعروف والأداء بإحسان لا يكون إلا على مال، أما لو عفا عنه مجاناً ما الذي يؤديه إليه القاتل؟ كله سينصرف إلى محله ودنياه، إنما دلَّ قوله: ﴿وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[البقرة:١٧٨]، على أن هناك دفع، فدل هذا على جواز أن يعفو بمقابل، وأن من قال: أنا لا أعفو إذا كان ولياً للقاتل، قال: أنا لا أعفو عن هذا القاتل إلا بأن يدفع لي كذا وكذا، فإننا نقول: هذا صحيح، والدليل: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة:١٧٨]، يعني: بمقابل؛ بمال يدفعه، فإنه يجب حينئذٍ على القاتل ألا يُماطل وألا يتهرب، بل أن يؤدي إليه ما وجب عليه.



قال رحمه الله:

أو (عقلاً)، مثل: (الوطء) في مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣].

العقل يقتضي أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣]، إنما يتعلق بشيءٍ معين، وهو: الوطء، النكاح، ليس المقصود: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣]، رؤيتهن، أو مجردُ لمسهن، أو تقبيل رأسهن، أو الجلوس معهن، العقل يقتضي أن هذا الكلام فيه محذوف، فيه مضمر، وهو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣]، من جهة النكاح ، من جهة الوطء، وليس مطلقاً هكذا.

خذ مثلاً من دلالة الاقتضاء حتى يصح الكلام من جهة العقل مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾[الشعراء:٦٣]، هل بمجرد قول الله عز وجل: ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾[الشعراء:٦٣]، انفلق؟ وإلا هنا مضمر، ما هو؟ فضرب فانفلق.

إذن: لا يمكن أن يستقيم الكلام، إما من جهة كونه صحيحاً شرعاً أو عقلاً، أو من جهة كونه صدقاً إلا بمضمر، هذا الإضمار الدلالة عليه تُسمى: دلالة الاقتضاء.

سؤال: في قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ذي اليدين، لما قالوا: «يا رسول الله! أقصرت الصلاةُ أم نسيت؟» ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم؟ «كل ذلك لم يكن»، والمقطوع به أن أحدهما قد وقع، والمقطوع به أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الصادق المصدوق. إذن: كيف نفهم هذا الكلام، نقول: دلالة الاقتضاء دلت على مضمرٍ لابد من تقديره حتى يستقيم الكلام، فيكون المعنى: كل ذلك لم يكن في ظني، هذا كان ظنه عليه الصلاة والسلام، قال: لا هذا ولا هذا، «لا قصرت الصلاة ولا نسيت»، أجاب النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ظنه، وليس على أنه حقيقة الحال، فهمنا الآن معنى دلالة الاقتضاء.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

الثاني: (الإيماء، والإشارة، وفحوى الكلام ولحنه)
كفهم عِلّيّة السرقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]).

مضى الكلام عن النوع الأول من أنواع المفاهيم وقلنا: إنه دلالة الاقتضاء، وهي: دلالة اللفظ على محذوف تتوقف صحة الكلام عليه أو صدقه. مثل: لا عمل إلا بنية، ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤] والتقدير: فأفطر فعدة من أيام أخر.

في قول الله جل وعلا: ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾[الفرقان:٣٦]، لا يستقيم الكلام إلا بهذا التقدير، فذهبا، فكذبوا يعني: القوم، فدمرناهم تدميراً.

قال: **(الثاني: الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه)**، هذا النوع من الدلالة وهو الذي سمّاه المؤلف رحمه الله بالإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه، ذكر لهذا النوع من الدلالة أربعة ألقاب.

وعرّفه بأنه: **(كفهم علية السرقة)** المقصود به: أن يُذكر وصفٌ مقترنٌ بالحكم على وجهٍ لو لم يكن علتَه كان الكلام معيبًا أو حشوًا، يعني: لو لم يكن الوصف علة الحكم كان الكلام معيباً أو حشواً، يعني: لا فائدة منه، ولا شك أن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم يُصان عن ذلك، لا يمكن أن يكون في كلامهما شيءٌ لا فائدة منه.

إذن هذا هو الذي عبّر عنه المؤلف رحمه الله بأنه دلالة الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه.

ولخص هذا التعريف بعضهم: بأنه ما يدل على العلّية بالالتزام، يعني: لم يأتِ التصريح لا بدلالة مطابقة، ولا بدلالة تضمن إن هذا الوصف علةٌ لهذا الحكم، لكنه بدلالة الالتزام يدل على أنه العلة.

قال: **(كفهم علّية السرقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾)**، الآية لم تنص على أن علة القطع السرقة، إنما ذكرت وصفاً، فجاء في الآية **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾**، إذا سأل سائلٌ فقال: ما علة القطع؟ العلة هي التي يدور معها الحكم وجودا وعدماً، متى نقطع؟ إذا سرق، وإذا لم يسرق فإننا لا نقطع هذه اليد.

إذن فهمنا من قوله: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** ليست العلة شيئاً آخر، يعني: ليست العلة في السارق أن يُقطع كونه ذكراً، وليست العلة في السارقة أن تُقطع كونها أُنثى، العلة هي: السرقة، من أين فهمنا من ذلك؟ قلنا: دل على هذه العلّية ما فُهم من قوله: **﴿وَالسَّارِقُ﴾**، ولم يكن هذا كذلك كان قوله: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾** حشواً لا فائدة منه، ما الفائدة أن يُخبرنا الله عز وجل بهذا الوصف دون أن يكون هو العلة في الحكم الذي هو القطع، فدل هذا على أنه استفيد أن علة الحكم هي كذا من خلال هذا الوصف المقترن بالحكم.

وقُل مثل في قوله تعالى مثلاً: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[النور:٢]، لماذا نجلدهما؟ لعِلّة الزنا، فما ذُكر هذا الوصف عبثاً، ذُكر ليُبين لنا أن العلة في الجلد هي الوقوع في الزنا.

تأمل مثلاً في ما جاء في ((الصحيحين)) من قصة الرجل الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال: هلكت وأهلكتُ؟ قال: «**وما ذاك؟**» قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان، هُنا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**أتجد رقبةً تعتقها؟**»، والسؤال: توجيه النبي صلى الله عليه وسلم له أن يُعتق رقبة ما علته؟ هل كونه رجلاً؟ هل كونه جاء خائفاً وجلاً؟ هل كونه قال هذه الكلمة فقط وهي: (هلكت)، فكل من قال: هلكت فإننا نلزمه بعتق رقبة؟ إذن ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحكم وهو عتق الرقبة أو ما بعده إلا لعلة واردة في هذا الحديث وهو كونه جامع في نهار رمضان، فاستفيد بدلالة ما ذكر المؤلف بأنه دلالة الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه بأن العلة في ذلك هي الجماع، العتق علّته الجماع.

خذ مثلاً: لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم المبايعة بالرطب مع التمر يعني: أن يكون الرطب والتمر أحدهما ثمناً والآخر مُثْمَناً، ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: «**أينقص الرطب إذا جف**»، يعني: إذا انتقل الرطب من كونه رُطباً ومضى عليه وقت فأصبح جافاً انتقل إلى كونه تمراً، هل وزنه ينقص؟ قالوا: نعم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**فلا إذن**»، السؤال: علة المنع من هذه المبايعة بين الرطب والتمر ما هي؟ ما هو الوصف الذي عُلِقَ عليه الحكم بالمنع هاهنا؟ كون الرطب ينقص ، فانتفى هنا التماثل في الكيل أو الوزن، وبالتالي فإنه يتبين لنا بدلالة الإشارة والإيماء أن هذا هو العلة في الحكم.

إذن فهمنا الآن ما هي دلالة الإشارة والإيماء وفحوى الكلام ولحنه على ما ذكر المؤلف رحمه الله.

في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ**﴾[الانفطار:١٣]، ما السبب الذي لأجله كان هؤلاء في نعيم؟ كونهم أبراراً، فذكر هذه الصفة هُنا استفيد منها العلّية، استفيدت العلية في هذه الآية من قوله: ﴿**إِنَّ الأَبْرَارَ**﴾، وهكذا في نظائر كثيرة، وهذه الدلالة مُفيدة جداً للفقيه الذي يُريد أن يستنبط من النصوص بعض تلك الإشارات التي تأتي في الأدلة قد تكون جلية وظاهرة، وبعضها تحتاج إلى شيء من الدقة في فهمها حتى يتبين المراد.

أودّ أن أنبه هنا إلى أن المؤلف رحمه الله ذكر أن هذه الدلالة تُسمّى الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه، ولكن الذي عليه أكثر الأصوليين أن هذه الدلالة تُسمى دلالة التنبيه أو دلالة التنبيه والإيماء، يصح أن تُطلِقَ عليها عند أكثر الأصوليين أنها دلالة التنبيه والإيماء.

والمؤلف رحمه الله سيشير إلى هذا النوع حينما يتكلم في القياس عند مسالك العلة، فإن من مسالك العلة التي تُعرف بها العلة هذه الدلالة، وهي دلالة التنبيه والإيماء، لكنه هُنا سمّاها بالإشارة وفحوى الكلام ولحنه، فحوى الكلام ولحنه كثيرٌ من الأصوليين يجعل هذين اللقبين وصفين للدلالة التي ستأتي وهي مفهوم الموافقة.

وأما دلالة الإشارة فنوع آخر، والمؤلف رحمه الله لم يذكر ذلك في هذا الموضع، دلالة الإشارة هي دلالة اللفظ، يعني: الآن أضف نوعاً رابعاً زائداً على ما ذكر المؤلف: **دلالة الإشارة** وهذه ذكرها كثيرٌ من الأصوليين في كتبهم هي دلالة اللفظ على معنىً مقصودٍ بالتبع لا بالأصل، يعني: الأصل أن يكون الدليل دالاً على شيء معين ولكننا نستفيد منه شيئاً آخر ليس هو الذي استفيد من الآية أصالةً إنما هي استفادة تبعية.

خذ مثلاً: في قول الله جل وعلا: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**﴾[البقرة:١٨٧]، الآية صريحة في شيء معين سيقت لأجله وهو حل الاستمتاع ليلة الصيام، هذا شيء واضح ما فيه إشكال، لكن العلماء استفادوا من هذه الآية جواز أن يُصبح الصائم جُنباً.

والسؤال: من أين استفيد هذا؟ قالوا: هذا استفيد بدلالة الإشارة، لاحظ أنها إشارة وليس شيئاً جاء صريحاً إنما هي إشارة، وجه ذلك: أن الآية التي بين أيدينا أفادت حل الاستمتاع بالزوجة في كل الليل، ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ**﴾ وقلنا: المفرد إذا أضيف عمَّ، فدل هذا على أن كل الليل وقت للاستمتاع إلى آخر لحظة فيه، وبالتالي من استمتع بأهله يعني: جامع إلى اللحظة الأخيرة من الليل فإنه بالضرورة سيصبح جُنباً؛ لأنه لم يبقَ وقتٌ للاغتسال، فدل هذا على جواز أن يُصبح الإنسان جُنباً يعني: يدخل عليه يوم الصوم وهو غير طاهر، وأن صيامه بهذا صحيح.

لاحظ معي أننا استفدنا الآن من الآية حكمين:

الحكم الأول: واضح وصريح، وكل من يقرأ الآية فإنه يفهم هذا الحكم وهو حل الاستمتاع بين الزوجين في ليلة الصيام بوضوح، الآية سيقت لأجل إثبات هذا الحكم أصالةً ومع ذلك استفيد منه الحكم الآخر، لكن الدلالة لم تكن بوضوح الدلالة الأخرى.

بعض العلماء يُعبر عن هذا النوع بأن الدلالة دلالة الإشارة هنا غير مقصودة، والأولى والأفضل أن لا نستعمل هذه العبارة فإن لازم كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم حق لا شك، والله جل وعلا يعلم ما يلزم على هذا الكلام، المخلوق هو الذي لا يُعتبر لازم قوله قولاً ما لم يلتزمه لاحتمال الغفلة، لكن هذا غير وارد في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، إذ كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم إن هو إلا وحي يوحى.

فالأولى أن نقول: إن هناك دلالة مقصودة بالأصل أو أصالةً، وهناك مقصودة تبعاً أو بالتبع.

قالوا: أيضاً من أمثلتها الدلالة التي تستفاد بالجمع بين الآيتين في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾[لقمان:١٤]، وقوله: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا**﴾ [الأحقاف:١٥]، فإن الجمع بين الآيتين يُستفاد منه بدلالة الإشارة أن أقل الحمل ستة

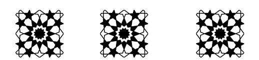
أشهر، هذه دلالة تبعية استفيدت بدلالة الإشارة وإلا فإنه لم يأتِ في أي من الآيتين الدلالة الصريحة أو سياق الآية الأصلي لم يكن دالاً على ذلك، إنما فُهم بدلالة الإشارة من الجمع بين الآيتين أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

هذا النوع هو الذي يُسمى عندهم ، عند أكثر الأصوليين بدلالة الإشارة، والذي سماه المؤلف رحمه الله دلالة الإيماء والإشارة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب أكثر الأصوليين يُسميه دلالة التنبيه أو دلالة الإيماء والتنبيه، أو التنبيه والإيماء.

فكلمة الإيماء وافق فيها أكثر الأصوليين لكن (الإشارة ، فحوى الكلام ، ولحنه) هذا اصطلح عليه المؤلف رحمه الله وقلة من الأصوليين.

وعلى كل حال ينبغي على دارس علم أصول الفقه على وجه الخصوص، ودارس غيره من العلوم أن يتسع صدره لمسألة التقسيم، لأن التقسيم شأنٌ اجتهادي، وبالتالي فإنه لا ينبغي أن يستشكل كون أن هذا العالم قسّم بشيء معين وذاك قسّم بشيء معين، أو هذا عبّر بتعبير وذاك عّبر بتعبير، المهم أن تفهم مقصود كل واحد من هؤلاء في هذا القسم أو التقسيم، يعني: إذا استعمل هذا العالم كلمة دلالة التنبيه لابد أن تبحث وتعرف هو ماذا يُريد، إذا استعمل دلالة الإشارة هل يُريد دلالة التنبيه أو يُريد دلالة الإشارة التي ذكرناها قبل قليل دلالة اللفظ على معنىً مستفاد بالتبع.

المهم أنك تستوعب هذه الأقسام وتفهم أو تحمل كلام كل عالم على مُراده، وهذا يتضح لك إما بتصريحه وإما باستقراء كلامه، وقد يُفهم هذا عن طريق الظن، يعني: هو ينتمي إلى أي مذهب، والغالب على أهل هذا المذهب أنهم يُريدون بهذا المصطلح كذا، المهم ثمة قرائن تستطيع بها أن تحدد مراد العالم.



قال رحمه الله:

الثالث: (التنبيه).

وهو: (مفهوم الموافقة).

بأن يُفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام.

كتحريم الضرب في قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣].

وقال الخرزي وبعض الشافعية: هو قياس.

وقال القاضي وبعض الشافعية: بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مُقارِناً.

وهو قاطع على القولين.

ذكر النوع الثالث، الآن مر معنا دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، والإشارة، وفحوى الكلام ولحنه، وقلنا: إن هذه الأكثر يُسميها الإيماء والتنبيه.

الآن جاء إلى هذا النوع الثالث الذي سماه دلالة التنبيه، وقلنا: إن الأكثر يُسمون بالتنبيه الدلالة السابقة ، الدلالة الثانية، هذه الدلالة هي: مفهوم الموافقة، وبعضهم يُسميها فحوى الخطاب، وبعضهم يُسميها لحن الخطاب، والحنفية يُطلقون على هذا النوع دلالة النص.

إذن عندنا عدة ألقاب لهذا النوع من الدلالة، والأكثر على تسميته بمفهوم الموافقة، يُسمى: مفهوم الموافقة.

بيّن المراد بهذا النوع بأن قال: **(بأن يُفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام)** بمعنى: دِلالة التنبيه التي سماها المؤلف أو مفهوم الموافقة: دلالة اللفظ على مسكوت عنه موافق للمنطوق في الحكم، بشرط أن يكون أولى منه أو مُساوياً له، نحن نريد هاهنا شيئاً مُعيناً وهو أن تكون دلالة اللفظ على شيء مسكوت عنه لأنه يُفيد حكم المنطوق بدلالة الأولوية أو التساوي، يكون مثله في الحكم أو أولى منه، هذه تُسمى دلالة مفهوم

الموافقة، وإن شئت فسَمِّها فحوى الخطاب، وإن شئت فسَمِّها لحن الخطاب، وبعضهم يفرق بين الفحوى واللحن بأن الفحوى دلالة اللفظ على مسكوت عنه إذا كان أولى بالحكم من المنطوق، واللحن يخصونه بالمساوي، وكثيرٌ لا يفرقون بين هذا وهذا، وعند الحنفية اصطلاح خاص وهو أنهم يُسمونه مفهوم الموافقة، وقد يسمونه بدلالة النص.

مثّل المؤلف رحمه الله لهذا بتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، كل من يقرأ هذه الآية فإنه بالتأكيد إذا فهم معناها سيفهم أنه لا يجوز الضرب من باب أولى، نستفيد من هذه الآية حكمين:

١- حكماً جاء اللفظ المنطوق بالدلالة عليه وهو تحريم قول أُفّ للوالدين أو أحدهما، ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.

٢- ونستفيد حكماً آخر وهو أنه لا يجوز أن يضرب الإنسان والديه لأنه إذا كان قول: (أُفّ) هذا التأفف أمام الوالدين مُحرماً بدلالة الآية فلأن يكون الضرب ممنوعاً من باب أولى، كذلك اللعن، وكذلك السب، عافي الله وإياكم من ذلك.

كل هذا نستفيده من قوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، دلت الآية على حكم مسكوت عنه، الضرب، الشتم، اللعن، السب، هذه أشياء غير مذكورة في الآية ، لكن الآية قد دلّت عليها؛ لأن هذا الذي سُكت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو قول (أُفّ).

مثال المساوي : قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء:١٠]، منطوق الآية يدلنا على تحريم أكل أموال اليتامى، ماذا لو أن إنساناً أخذ مال اليتيم فأحرقه أو أغرقه في الماء؟ هل يمكن أن نستفيد من هذه الآية تحريم ذلك؟ نعم نستفيد هذا ؛ لأن الآية قد دلّت على أمر منطوق به وهو تحريم أكل مال اليتيم بغير حق، وفي حكم ذلك فلا فرق عند كل إنسان عنده فهم وعقل لا فرق بين أن يُتلف مال اليتيم بأكل، أو يتلف مال اليتيم بإحراق أو بإغراق.

إذن دلّت الآية على مسكوت عنه مُساوٍ في الحكم للمنطوق، دلّت الآية على أمر مسكوت عنه لكنه مساوٍ للمنطوق في الحكم.

ما رأيكم في أن يقضي القاضي وهو جائع قد بلغ به الجوع مبلغه؟ هل يمكن أن نستفيد هذا من قوله صلى الله عليه وسلم: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»؟ لماذا مُنع القاضي من أن يقضي وهو غضبان؟ لأن هذا الغضب سيشوش على فكره، أليس كذلك؟ ولا يستطيع أن يحكم حكماً صحيحاً إلا وذهنه صافٍ، والجوع الشديد أو إذا كان محصوراً أو حاقناً أو حاقباً فالحقيقة أن هذا وهذا متقارب في النظر إن لم يكن متساوياً فإنه قريبٌ منه جداً.

وأحياناً رُبما يكون تشوش الذهن في الغضب أقل منه في حال الحصر مثلاً الشديد، لا يستوعب شيئاً حين ذلك، فهذا يصلح أن يكون مثالاً للتساوي، أن يدل اللفظ على حكم مسكوت عنه مساوٍ في الحكم للمنطوق به.

إذن عندنا أن يكون أوْلى بالحكم، وعندنا أن يكون مساوياً في الحكم، هذان يدخلان في ما أسميناه بدلالة مفهوم الموافقة.

ماذا إذا كان الحكم في المسكوت عنه دونه في المنطوق به؟ حتى تستكمل القسمة لابد نذكر الأمر الثالث، القسمة تكتمل بأمر ثالث وهو أن يكون الحكم في المسكوت عنه دونه في المنطوق به.

مثلاً: في قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ ما رأيكم بأن يُحد النظر في والديه؟ إذا طلبته أمه نظر نظرةً حادةً فيها ثم قام واستجاب؟ هل حدة النظر في الوالدين في حكم التأفف؟ أو أقوى منه في مجانبة التعظيم والاحترام، أو دونه؟ الذي يبدو والله أعلم أنَّ مجرد النظر أهون من قول (أف)، هذا الذي يبدو لي والله أعلم.

كذلك مثلاً: التأخر ، التلكؤ في القيام هذا أهون وأخف من قول أف، هل يدخل هذا في مفهوم الموافقة؟ قال الأصوليون: لا، لابد أن يكون مساوياً أو أعلى، لكن هذا لا يدل

على أن هذا جائز، لكن نستفيد المنع من هذا بدلالات أخرى، ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[النساء:٣٦]، يعني: أحسنوا بالوالدين إحساناً، وهذا يتنافى مع الإحسان.

لكننا نبحث في شيء أدق وهو الاستفادة من قوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ نقول: إذا كان دونه فإنه لا يدخل في مفهوم الموافقة.

ثم أشار رحمه الله إلى الخلاف في هذا النوع من الدلالة هل هو من مفهوم اللفظ، أو الدلالة هنا قياسية؟ يعني: الدلالة هنا لفظية أو هي دلالة قياسية؟

قال الخرزي وأظنه مر معنا أبو الحسن الخرزي الحنبلي وبعض كتب الأصول تذكره الجزري والصحيح بالخاء.

(قال الخرزي وبعض الشافعية: هو قياس، وقال القاضي- يعني أبو يعلى الحنبلي- وبعض الشافعية: بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مقارناً وهو قاطع على القولين)، وهذا الخلاف أشار إليه الشافعي -رحمه الله- في كتابه ((الرسالة)) نص على أن هذا النوع بعض العلماء جعله من مفهوم اللفظ وبعضهم جعله قياساً.

المقصود: أن طائفة من أهل العلم جعلت هذا النوع مما يستفاد من اللفظ، وآخرون قالوا: هذا قياس، بعضهم سماه القياس الجلي، وبعضهم سماه القياس في معنى الأصل، المقصود أنهم قالوا: إن هذا قياس، والأقرب والله تعالى أعلم هو الأول أنه مفهوم من اللفظ؛ لأن القياس فيه بحث ونظر وترتيب مقدمات، وهذا غير وارد هنا في مفهوم الموافقة، يعني: كل أحد يفهم ولو لم يكن يعرف القياس والأصل والفرع والعلة الجامعة، يفهم من قوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ أن ما كان أشد من أُفّ مُحرّم، لكن على كل حال الذي يظهر والله أعلم أن هذا الخلاف لا ثمرة من ورائه، بعضهم ذكر مسألة جزئية تتعلق بالنسخ، إذا قلنا: إنه من مفهوم اللفظ جاز النسخ به، وإذا قلنا من القياس لم يجز النسخ به، والصحيح أنك إذا قلت هذا أو هذا فإنه يصح النسخ به، فالذي يظهر والله أعلم أنه لا ثمرة

لهذا الخلاف.

(وهو قاطع على القولين)، يعني: متى ما كان المستفاد من هذه الدلالة صحيحاً فالحكم فيه قطعيٌ، إذا كان المستفاد من هذه الدلالة صحيحاً فلا شك أن الدلالة قطعية ومُعتبرة.

دعونا نأخذ أمثلة: في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه**﴾ [الزلزلة:٧]، الذي يعمل مثقال جبل لا شك أنه يراه، إذا كان الذي يعمل مثقال ذرة سيرى هذا الخير يوم القيامة فمن باب أولى إذا عمل أكثر من ذلك.

في قوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾[الطلاق:٢]، ماذا لو شهد في القضية أربعة؟ من باب أولى، إذن هذا يُستفاد صحته من باب أولى، لو قال قائل: لا، الآية نصت على اثنين، فنقول: الأربعة اثنان وزيادة، وبالتالي فإذا كان أكثر من اثنين فهو أولى بالقبول، دل الدليل على حكم المسكوت عنه هو أولى به يعني: بالحكم من المنطوق.

﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾[آل عمران:٧٥]، إذا استأمنته على قنطار أداه إليك، إذا استأمنه على دينار؟ من باب أولى أنه لو استُأمن هذا الصنف بخلاف الصنف الذي بعده، لو استأمن هذا الصنف على دينار فإنه من باب أولى سوف يؤديه، إذا كان أميناً في المال الكثير فمن باب أولى أن يكون أميناً في المال القليل، هذا كله داخل فيما أسميناه بدلالة التنبيه على ما ذكر المؤلف رحمه الله، أو مفهوم الموافقة، أو فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على قول طائفة أخرى، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

الرابع: (دليل الخطاب).

وهو: (مفهوم المخالفة).

كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عن ما عداه.

كخروج المعلوفة بقوله: «في سائمة الغنم الزكاة».

وهو حجةٌ عند الأكثرين.

خلافاً لأبي حنيفة وبعض المتكلمين.

انتقلنا الآن إلى النوع الرابع حسب ما ذكر المؤلف رحمه الله، وعلى ما ذكرنا سيكون الخامس.

قال: **(دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة)** يعني: عندنا لقبان لهذه الدلالة: قد نسميها دليل الخطاب، وقد نسميها مفهوم المخالفة، والحنفية يُسمون هذا النوع وإن كانوا لا يعتبرونه حجة يُسمونه : المخصوص بالذكر.

قال: **(كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عن ما عداه)** عرّف هذه الدلالة المؤلف -رحمه الله- بتعريف من سبقه كالغزالي في ((المُستصفى))، وغيره من الأصوليين، والمراد بذلك: **دلالة اللفظ على مسكوت عنه مُخالف في الحكم للمنطوق**، ما هو مفهوم المخالفة؟ في الأول الذي قبله كان موافقاً للمنطوق بحيث أنه مُساوٍ له أو أولى، الآن أصبح مُخالفاً له في الحكم، دلالة اللفظ على مسكوت عنه مُخالف في الحكم للمنطوق.

قال: **(كخروج المعلوفة في قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»)** إذا سمعت هذا الحديث: «**في سائمة الغنم الزكاة**»، فإنه يتبادر إلى ذهنك ماذا عن المعلوفة؟ السائمة ترعى في أرض الله لا تُعلفها أنت، لا تدفع قيمة أكلها، وهناك معلوفة عندك في الحظيرة أنت الذي تدفع وتأتي لها بالعلف وتعلفها، النبي صلى الله عليه وسلم خص وجوب الزكاة في نوع

معين وهو الغنم السائمة، مباشرة سأتساءل: ماذا عن المعلوفة؟ تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الزكاة بالسائمة يُفهم منه أنَّ ما عداها لا يلتحق بها في الحكم، فالحكم خاصٌ بالسائمة، وإلا ما فائدة أن يُخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم لو كان الغنم جميعاً سائمةً ومعلوفة في حكم واحد ما الفائدة أن يُخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن في السائمة زكاة، فهذا التخصيص مفهوم المخالفة منه يدل على أن المعلوفة لا تجب فيها الزكاة، فمن كان عنده غنمٌ في بيته لا للتجارة وإنما يُربيها يأكل منها وينتفع بها بأي وجه من أنواع الانتفاع فإنه لا يجب عليه أن يُزكيها بدلالة هذا الحديث.

قد يقول قائل: ولكن الحديث ليس فيه تعرض للمعلوفة، قلنا: هذا الذي أسميناه بمفهوم المخالفة، هذا الحديث قد دل على حكم المعلوفة بهذه الدلالة وهي دلالة مُخالفة، دل الحديث على أمر مسكوت عنه وهو مُخالف في الحكم في المنطوق.

قال: **(وهو حجةٌ عند الأكثرين خلافاً لأبي حنيفة وبعض المتكلمين)**، والصواب قول الجمهور في الجملة، يعني: مفهوم المخالفة ليس درجةً واحدة، وليس نوعاً واحداً، سنتكلم عن هذا إن شاء الله لاحقاً، إنما هو أنواع ودرجات لكن في الجملة مفهوم المخالفة حُجة ومُعتبر، وإن كان في بعض الأنواع، يعني بعض أنواع هذه المفاهيم ضعف أو ربما يكون الراجح أنها ليست حجة.

لذلك نقول: الصحيح أن مفهوم المخالفة حجةٌ في الجملة.

قال الحنفية: إنَّ ما لم يُذكر في النص في حكم المسكوت عنه، وبالتالي فإنه ليس لنا أن نثبت له حكماً، النبي صلى الله عليه وسلم تكلم عن سائمة ويبقى أن المعلوفة مسكوت عنها فلا نحكم فيها بحكم، إنما نرجع فيها إلى الأصل في الباب، فإن كان يُستصحب شأن البراءة الأصلية فنحكم بالبراءة الأصلية وأنه لا حكم فيها، إن كان الأصل في الباب في مسألة من مسائل المنع فإننا نحكم بالمنع، إلى غير ذلك. والمقصود: أننا نقول: ما سُكت عنه في هذا

النص فإننا لا نثبت في حقه شيئاً ولا ننفي بدلالة هذا الحديث، وإنما نرجع إلى الأصل أو نستفيد الحكم من دلالات أخرى، ننظر أدلة أخرى رُبما نحكم فيها، أما من هذا الدليل بالذات في سائمة الغنم نفهم أن المعلوفة لا زكاة فيها؟ قالوا: لا هذا مسكوت عنه، ما يُدرينا، رُبما أن النبي صلى الله عليه وسلم ما استحضر شيئاً كان غافلاً عن حكم المعلوفة حينما تكلم بهذا الحديث.

والصحيح كما ذكرت لك قول الجمهور، فإن تخصيص المذكور بحكم لو لم يكن مفيداً أن الحكم متعلقٌ به دون ما سواه لم يكن لذكره فائدة، فقلنا: إن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم يُصان عن أن يكون فيه شيءٌ حشوٌ أو لا فائدة فيه.

وبالتالي فالنبي صلى الله عليه وسلم لو لم يكن يُريد أن الزكاة مخصوصةٌ بالسائمة لكان ذكر كلمة السائمة هاهنا لا فائدة منه، يعني: تستطيع إذا كانت الزكاة واجبةً في المعلوفة وفي السائمة أصبحت كلمة (سائمة) هنا زائدة، لأنك تستطيع أن تقول: في الغنم زكاة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون في كلام النبي صلى الله عليه وسلم شيءٌ زائدٌ لا فائدة منه، يعني: الله سبحانه وتعالى قال في شأن صيد المحرم: ﴿**وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾[المائدة:٩٥]، هل كلمة (متعمداً) هنا عبث؟ بمعنى: لو لم نأخذ بمفهوم المخالفة هنا وقلنا: إنه يتساوى حكم صائد الصيد سواءً من المحرمين سواءً كان متعمداً أو ناسياً أو مُخطئاً لو اشتركا في الحكم لكانت كلمة (متعمداً) هنا زيادة وحشو، ويمكن الاستغناء عنها، وهذا شيء لا يمكن أن يقول به أحد، فلابد أن يكون لقوله: (متعمداً) هنا فائدة وهي تخصيص الحكم بالمتعمد، وبالتالي فإن من لم يكن متعمداً لا يلزمه هذه الفدية.

وأمر ثانٍ: وهو أن مفهوم المخالفة كان حجةً عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وتدل على هذا شواهد من واقع فتاويهم وآثارهم، من ذلك: ما ثبت في ((صحيح مسلم)) من حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه: قوله تعالى:

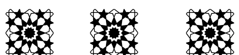
﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[النساء:١٠١]، قال رضي الله عنه: فقد أمن الناس، يعني: في السابق قبل انتشار الإسلام، وتوطد حكم الدولة الإسلامية كان هناك خوف، كان هناك قبائل تقاتل وتعارض النبي صلى الله عليه وسلم، لكن هذا لما استقر الأمر وبلغوا إلى عهد عمر رضي الله عنه الناس أمنت. والآية فيها تخصيص حالة معينة بمشروعية القصر وهي: **﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾**[النساء:١٠١]، لاحظ هذه شرطية، هذا من مفهوم الشرط كما سيأتي معنا إن شاء الله، فما الذي فهم يعلى رضي الله عنه؟ أنه في حال الأمن لا ينبغي القصر، هذا هو مفهوم المخالفة.

فقال عمر رضي الله عنه: قد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عما سألتني عنه، إذن هذا أيضاً يدل على أنه فهم عمر رضي الله عنه، إذن كان فهماً موجوداً عند الصحابة رضي الله عنهم، لكن النبي صلى الله عليه وسلم بين الأمر ووضحه فقال: «**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»، النبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم هاهنا وأنه تساوت حالتا الأمن والخوف، لكن هذا استفيد من قول النبي صلى الله عليه وسلم وليس من الآية، أما الآية ففهم الصحابة لها أن مفهوم المخالفة أن حال الأمن يختلف عن حال الخوف، لكن تفضل الله سبحانه وتعالى فمنّ على المسلمين بهذه الرخصة حتى في حال الأمن.

خذ مثلاً: ما ثبت في ((الصحيحين)) عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**من مات وهو يُشرك بالله شيئاً دخل النار**»، يقول ابن مسعود: وقلت أنا: (من مات وهو لا يُشرك بالله شيئاً دخل الجنة)، تلاحظ معي أن مقولة ابن مسعود رضي الله عنه التي هي من إنشائه كانت من خلال مفهوم المخالفة لكلام النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى: فهم رضي الله عنه ثم صرّح بما فهم من أنه إذا كان الذي يموت وهو يُشرك بالله شيئاً سيدخل النار.

مفهوم المخالفة إذن : الذي يموت وهو لا يشرك بالله شيئاً سيدخل الجنة.

إذن هذا كان أمراً عليه سلفنا الصالح، ولا شك أنهم أهدى سبيلاً وأرشد طريقاً، واتباعهم أمرٌ هو حتمٌ لا خيار فيه لمن بعدهم.



قال رحمه الله:

ودرجاته ست:

إحداها: (مفهوم الغاية) بــ(إلى) أو (حتى).

مثل: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧].

أنكره بعض منكري المفهوم.

لـما ذكر المؤلف رحمه الله الكلام عن مفهوم المخالفة والخلاف في الاحتجاج به أورد هاهنا درجات هذا المفهوم، وإن شئت فقُل: أنواع هذا المفهوم، والناظر في كتب أصول الفقه يجد أن الأصوليين يذكرون أنواعاً شتى، وربما شققوا بعض الأنواع، فالذي يظهر والله أعلم أن هذه التقسيمات أمرٌ اجتهادي، يعني: يظهر للبعض أن قسمين يندرجان في قسم واحد، وآخرون يرون الفصل بين هذه الأنواع، لكن عند التأمل جملة مما ذُكرت على أنها أنواع في الحقيقة ترجع إلى شيء واحد، وأساس تلك الدرجات والأنواع ورأسها هو: مفهوم الصفة.

والمؤلف رحمه الله جعلهُ هاهنا رابعاً، بل إن الجويني في كتابه ((البرهان)) ذكر (أنه لو أُرجعت جميع المفاهيم إلى مفهوم الصفة لـما كان هذا بعيداً)، أو كلمةً نحو هذه.

فمفهوم الصفة: هو رأس المفاهيم، وكثير من تلك المفاهيم في الحقيقة يمكن يرجعها إلى هذا النوع.

المؤلف رحمه الله تابع فيما ذكر وفي الترتيب الذي ذكر ما قرره الموفق ابن قدامة رحمه الله في ((روضة الناظر)) فإنه ذكر هذه التي أوردها المؤلف، والمؤلف اختصرها مما ذكر الموفق رحمه الله.

أول تلك التي ذكرها: **(مفهوم الغاية)** وأداة ذلك بـ(إلى) و(حتى).

المقصود بهذا المفهوم: أن يُمَدَّ الحكم إلى غايةٍ بحيثُ يكون ما بعد الغاية مُخالفاً لـما

قبلها.

مفهوم المخالفة في الأدلة التي جاء فيها هذا النوع، يعني: أن يكون فيها غاية بـ«إلى» أو بـ«حتى» فإنَّ مفهوم المخالفة يقتضي أنَّ حكم ما بعد الغاية مُخالفٌ لما قبلها.

فذكر مثالاً على هذا قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾[البقرة:١٨٧]، ثم قال: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[البقرة:١٨٧]، فالمفهوم من قوله: ﴿**إِلَى اللَّيْلِ**﴾ أنه بعد الليل يعني: إذا دخل النهار فإنه لا يلزمه الصيام، الصيام ينتهي إلى آخر لحظة من الليل، ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾، فإذا انقضى الليل انتهت الغاية، أصبح حكم ما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها، انتهى الصيام إلى هذا الحد وما بعده لا يجب فيه الصيام.

والأمثلة على هذا كثيرة: مثل قوله تعالى: ﴿**فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**﴾[البقرة:٢٣٠]، إذا طلق الرجل امرأته الطلقة الثالثة فإن الله جل وعلا قد بين لنا هاهنا أنها لا تحل له، ليس له أن يسترجعها حتى تنكح زوجاً غيره.

إذن هو ممنوع من استرجاعها إلى هذه الغاية: وهي نكاحها زوجاً آخر، فإذا نكحت زوجاً آخر حلّت، لاحظ كيف أن هذا الدليل أفادنا فائدتين:

الأولى: أنه لا يجوز لهذا الزوج أن ينكحها قبل أن تنكح زوجاً غيره.

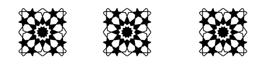
والفائدة الثانية: أنها إذا نكحت زوجاً غيره جاز لزوجها الأول أن يُرجعها.

فالأول منطوق الآية، والثاني مفهوم الآية، هذا النوع يُسمى: مفهوم الغاية.

تأمل مثلاً في قول الله جل وعلا: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[التوبة:٢٩]، فهمنا الأمر بالقتال في حق هؤلاء الكفار إلى غاية وهي إعطاء الجزية.

الفائدة الثانية التي استفدناه من مفهوم المخالفة: أنهم متى أعطوا الجزية توقفنا عن القتال، هاهنا لا يشرع قتالهم لأنهم بذلوا الجزية، والحكم كان مُغيّا بإعطاء الجزية، فدل هذا على أن ما بعد الغاية مُخالفٌ في الحكم لما قبلها.

تأمل مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا**﴾[الحجرات:٩] هذا أمرٌ بقتال الفئة الباغية، ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾[الحجرات:٩]، ما مفهوم المخالفة من قوله: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾؟ أنها لا تُقاتل حينئذ، إذا فائت إلى أمر الله وتركت هذا البغي فإنه حينئذ يجب علينا أن نُمسك عن قتالها، فأفادت الآية حكمين: حكماً بدلالة المنطوق، وحكماً بدلالة المفهوم.



قال رحمه الله:

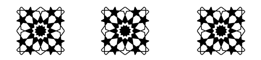
أنكره بعض منكري المفهوم.

منكرو المفهوم ورأسهم الحنفية أنكروا هذا النوع قالوا: إن الآية أفادتنا أن الحكم يمتد إلى الغاية وسكتت عما بعد ذلك، فليس لنا أن نحكم بشيء زائد على ما جاءت به الآية، ما بعد الغاية مسكوت عنه، فمن أين لنا أن نقول: إنه يُحكم بكذا، أو يَحرم كذا، أو يجب ترك كذا! هذا كله مسكوت عنه، فنحنُ نقف عند حد ما جاء في النص.

والجواب يُعلم بما ذكرناه سابقا وهو أنه لو لم يكن المستفاد من هذا التحديد ومد الحكم إلى هذه الغاية أن ما بعدها مُخالفٌ لما قبلها كان الكلام حشواً ، والنصوص الشرعية تُصان عن ذلك، ثم إن هذا هو الذي تفهمه العرب من لغتها، والكتاب والسنة جاء بلغةٍ عربية مُبينة، وبالتالي فإننا نحمل ما جاء في النصوص على سنن كلام العرب، وهذا الذي تفهمه العرب من لغتها.

ولذلك إذا سأل سائل في نحو قول الله جل وعلا: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، وماذا بعد انقضاء الليل؟ فإنه يتبين عند كل أحد من خلال تأمله في الآية أنه لا يلزم الإمساك فيما بعد انقضاء الليل.

وعلى كل حال هذا الإنكار مبني على أصل إنكار مفهوم المخالفة يعني: الذين أنكروا هذا النوع يُنكرون أصل مبدأ الأخذ بمفهوم المُخالفة.



قال رحمه الله:

الثانية: (مفهوم الشرط)

مثل: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق:٦].

أنكره قوم.

كذلك أنكره قومٌ للعلة نفسها فإن مفهوم الشرط يدل على ثبوت حكمٍ عند وجود الشرط، وبالتالي فما زاد على ذلك فإنه أمر مسكوت عنه، والكلام كما ذكرنا سابقاً، هذا أمر لو لم يُرَدْ كان حشواً في الكلام، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون وارداً في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

مفهوم الشرط: يعني إن جاء عندنا شيءٌ من حروف الشرط كـ**(إن)، و(إذا)** فإن هذا النص الذي جاء فيه هذا الشرط نستفيد منه فائدةً من جهة المنطوق أنه متى ما تحقق الشرط تحقق المشروط، فإذا لم يحصل هذا الشرط فإنه ينتفي المشروط ولا يحصل المشروط.

الفائدة الثانية: استفدناها من خلال ما عرفنا أنه مفهوم المخالفة وهو هذا النوع الذي بين أيدينا وهو مفهوم الشرط، يعني: لو قال رجل لزوجته: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، متى تطلق؟ إن دخلت الدار، مفهوم المخالفة كل أحد يفهم من هذه الجملة أنها إن لم تدخل الدار لم تطلق، فدل هذا بوضوح من هذا النص أو من هذه الجملة أن الحكم يختلف فيما إذا لم يتحقق الشرط عنه إذا تحقق، ومثَّل لهذا بقوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾**[الطلاق:٦]، أفادت الآية بمنطوقها أن المطلقة الحامل المبتوتة يلزم الإنفاق عليها إلى وضع الحمل، مفهوم المخالفة أنَّ المبتوتة غير الحامل لا يلزم الإنفاق عليها، وإلا لو كان الأمر عاماً يلزم الإنفاق على الحال وغير الحامل لكان ذكر هذا القيد الوارد في هذا الشرط لا فائدة منه، **﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ﴾**، إذن غير الحامل لا يلزم الإنفاق عليها. طبعاً كلامنا عن المبتوتة، وإلا إذا كانت رجعية فهي لها أحكام الزوجة.

كذلك تأمل في هذا المثال فإن فيه النوعين هذا والذي قبله، في قول الله -جل وعلا-: **﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾**[البقرة:٢٢٢]، لاحظ عندنا هُنا نوعان من أنواع مفاهيم المخالفة:

الأول: **﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾**، هذا من مفهوم الغاية لأنه قال: (حتّى).

إذن مفهوم المخالفة هنا أنهن إذا لم يطهرن لا يجوز قربانهن.

ثم قال: **﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾**، هذا مفهوم الشرط، ومفهوم المخالفة هنا أنهن إذا لم يتطهرن فلا يجوز إتيانهن.

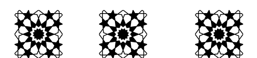
فاجتمع في هذا المثال عندنا مفهوم الغاية ومفهوم الشرط.

ما الفرق بين (يطهرن) و(يتطهرن)؟

(يطهرن): انقطاع الدم والحيض، و(يتطهرن): يغتسلن.

وبالتالي فإنه يُشترط لإتيانها حصول الاغتسال ليس مجرد انقطاع الدم، وزيادة المبنى فيها زيادةٌ في المعنى.

تأمل مثلاً في قوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾**[التوبة:١١]، يُفهم من هذا أنه إذا لم يتحقق هذا الشرط لم تحصل التوبة من هذا الكفر ولم تحصل إقامة الصلاة، ولم يحصل إيتاء الزكاة، فإنهم ليسوا إخواننا في الدين.



قال رحمه الله:

الثالثة: (مفهوم التخصيص).

وهو: أن تُذكر الصفة عقِيب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان.

كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة».

وهو حجة.

ومثله: أن يثبت الحكم في أحدٍ فينتفي في الآخر.

مثل: «الأيمُ أحق بنفسها».

مفهوم التخصيص هو: تعقيب الاسم العام بصفة خاصة فيُفيد هذا أن ما عدا هذه الصفة الخاصة لا ينسحب عليها الحكم المذكور في الجملة.

قال: **(أن تُذكر الصفة عقيب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»)** لا فرق عندهم بين أن تقول في الغنم السائمة الزكاة لأن هذا هو الذي ينطبق هُنا أن تُعقّب بصفة خاصة بعد لفظ عام، ليس في هذا، يعني: هو قال: «**في سائمة الغنم**»، والمفترض أن يقول: في الغنم السائمة لكن لا فرق عند التحقيق، بعضهم فرق، ولكن عند التحقيق لا فرق، هو ليس المقصود التعقيب بمعنى: أن هذا يأتي خلف هذا.

المقصود: أنه في جملة واحدة يأتي تخصيص للفظ العام بغض النظر كونه يتقدم على اللفظ العام أو يتأخر، المهم أن الذي يُفهم ويُعلم من هذا النص ذكر صفةٍ خاصة مع اسم عام.

«**في سائمة الغنم الزكاة**» الذي نفهمه من هذا أن الزكاة إنما تتعلق بنوع من جنس الغنم؛ لأنَّ الغنم جنسها يشمل سائمة والمعلوفة، فكون النبي صلى الله عليه وسلم يُخصص واحداً من هذين النوعين هذا لا فائدة منه إلا أن الحكم مُتعلق به دون غيره، النبي صلى الله

عليه وسلم لما يذكر هذا اللفظ العام إذن هو يستحضر أفراده، ثم يُخصص بالحكم واحداً من هذه الأفراد، فهذا دليلٌ على أن ما عداه لا يدخل في هذا الحكم المذكور في هذا النص.

وذكرنا أمثلةً على هذا في موضع سابق، والمؤلف -رحمه الله- ربط بين هذا وشيء آخر، بعضهم كان يفصل، وبعضهم كان يذكر، يعني: تعقيب الاسم العام بوصف خاص بعضهم يذكره نوعاً ويذكر دلالةً أخرى في قسم مُستقل اسمها دلالة التقسيم أو مفهوم التقسيم، وهو الذي ذكره بعد ذلك قال: **(ومثله: أن يثبت الحكم في أحدٍ)** يعني: في واحد من الأفراد **(فينتفي في الآخر)** ومثل على هذا بما ثبت في ((صحيح مسلم)) وغيره: «**الأيمُ أحق بنفسها من وليها، والبكر تُستأمر**»، ما معنى هذا الكلام؟ الآن هذا الحديث فيه تقسيم، فيه ذكر لفظ عام، وذكر قسم يأتي تحت هذا القسم، والحقيقة أن ما ذكر المؤلف رحمه الله وتابع في هذا الموفق ابن قدامة رحمة الله على الجميع هو المتجه، لا فرق فيما يظهر بين أن تذكر وصفاً خاصاً بعد عام، وأن تذكر قسماً من أقسام العام هي هي، لأن الصفة هذه تنطبق على موصوف فصارا الموصوف قسماً من أقسام، يعني: الذين فرقوا في الحقيقة لا يتجه تفريقهم، فالنوعان يرجعان إلى شيء واحد وهو ذكر خاص بعد عام، فيُستفاد منه أن ما عدا المذكور وهو الخاص حُكمه مُختلف.

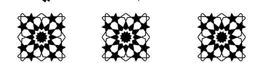
الآن في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**الأيمُ أحق بنفسها**» الأيمُ لفظ يُراد به: كل من ليس له زوجٌ ذكراً أو أُنثى، كان له زوجٌ في السابق أو لم يكن، وبالتالي فالرجل أيم والمرأة أيمٌ، وبعضهم يقول: أيمةٌ، والبكر التي لم تتزوج أيم، والأرملة التي لم تتزوج بعد زوجها أيمٌ، والمطلقة التي لم تتزوج بعد زوجها الأول أيمٌ.

إذن هذا لفظ يشمل كل من ليس له زوجٌ، ثم تلاحظ أن هذا اللفظ العام جاء بعده شيءٌ خاص وهو أن البكر تُستأذن، فدل هذا على أن البكر ليس فقط تُستأذن، بل إن ما عدا البكر لها حكم آخر وهي أنها لابد من تصريحها، هذا مجرد استئذان مجرد استئمار ولو سكتت

كان كافياً، لكن الثيب كما سيأتي في المثال القادم إن شاء الله الوضع فيها مُختلف لابد أن تحكم في نفسها، لابد أن تصرح بأنها تريد هذا الزوج أو لا تريد هذا الزوج.

فكون النبي صلى الله عليه وسلم يخص البكر بهذا الحكم وهي أنها تستأذن، وفي رواية: تستأمر، دليلٌ على أن من ليست بكراً لها حكمٌ آخر، فلابد من تصريحها، ولابد أن تحكم في شأنها بوضوح، لا يكفي فيها مجرد الاستئذان الذي علامته أن تصمت إذا كانت موافقة.

إذن هذا هو مفهوم التخصيص وهو كما ذكر المؤلف يشمل شيئين هما في الحقيقة شيء واحد، والبعض فرق بينهما، والأقرب والله أعلم أنهما شيءٌ واحد.



قال رحمه الله :

الرابعة[٣٧] (مفهوم الصفة).
وهو: تخصيصه ببعض الأوصاف التي تطرأ وتزول.
مثل: «الثيب أحق بنفسها».
وبه قال جلّ أصحاب الشافعي.
واختار التميمي: أنه ليس بحجة.
وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

اختار التميمي من الحنابلة قلةٌ من الحنابلة ذهبوا إلى هذا المذهب وهو أنه ليس بحجة، والذي عليه المذهب والذي عليه كذلك أكثر الشافعية أنه حجة، وهذا هو مفهوم الصفة.

مفهوم الصفة: أن يُخصَّصَ اللفظ بوصفٍ لا فائدة من ورائه إلا أن هذا النوع الذي انطبق عليه هذا الوصف هو المخصوص بالحكم، وبالتالي نستفيد عدم هذا الحكم فيما عدا هذا الموصوف، فيما عدا هذا الذي انطبق عليه هذا الوصف.

ومثل له بقوله صلى الله عليه وسلم مثل: «**الثيب أحق بنفسها**»، كون المرأة ثيباً هذا وصفٌ يطرأ عليها، يعني: ليست هي في الأصل ثيباً، إنما هذا وصفٌ طارئ وقع عليها، فمثل هذا وصفٌ يُعتبر في الشريعة فيدل على أن من عدا الثيب لها حكمٌ آخر، ولذلك النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**الثيب أحق بنفسها**»، فهاهُنا لابد من أن يكون غير الثيب لها حكمٌ آخر، الثيب هي التي تحكم في نفسها، ولابد أن تصرّح بموافقتها أو غير ذلك.

لو قدّرنا مثلاً: أن الحديث جاء : في السائمة الزكاة، بعضهم يذكر هذا، تلاحظ أن في السائمة الزكاة يختلف عن «**في الغنم السائمة الزكاة**»، الأول فيه ذكر وصف خاص بعد لفظ

---

[٣٧] **الرابعة** يعني: إذا قلنا درجات، **والرابع** إذا قلنا أنواع.

عام، وفي الثاني ذكر وصف، يعني: خُصص الحكم بوصف من هذه الأوصاف، وأيهما أقوى من الآخر؟ يعني: هل الأول أقوى أو الثاني؟ ذهب كثيرٌ من الأصوليين إلى أن الأول أقوى، والذي يظهر والله تعالى أعلم أن ذكر الخاص بعد لفظ عام أو دلالة التقسيم التي وردت في ثنايا كلامه في المفهوم الثالث، أو ما ذكره في مفهوم الصفة أنه كله شيءٌ واحد، وأكثر الأصوليين لم يفرّقوا بين هذه الأنواع، مفهوم الصفة يشمل كل ما سبق، حتى إنه يمكن في الحديث الذي استدل به في قوله: «**الثيب أحق بنفسها**» يمكن أن نستفيد من مفهوم المُخالفة أيضاً من جهة ذكر الشيء وقسيمه، يعني: في كون النبي صلى الله عليه وسلم قال في الحديث نفسه: «**والبكر تستأذن**» فدل هذا على أن الثيب لها حكمٌ وأن البكر لها حكم، فليس حكم البكر كحكم الثيب، ولا حكم الثيب كحكم البكر، فإن شئت أن تجعله مُستفاداً من كلمة الثيب، وإن شئت أن تفهمه من خلال ذكر القسمين في سياق واحد.

فالأقرب والله أعلم أن كل الأنواع الثلاثة المذكورة هنا تشمل ما يُسمى بمفهوم الصفة، وكما ذكرت لك أكثر المفاهيم راجعة إلى مفهوم الصفة، ولذلك مثلاً: يذكرون في أنواع المفاهيم (الحال)، يعني: أن تُذكر كلمةٌ تدل على حال كقوله تعالى مثلاً: ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾[البقرة:١٨٧]، يعني: في حال عكوفكم في المساجد ليس لكم أن تباشروهن، فدل هذا على أن ما عدا حال الاعتكاف يُخالف حال الاعتكاف.

بعضهم ذكر هذا نوعاً خاصاً، والصحيح أن هذا راجع إلى مفهوم الصفة، وصفه أنه كان مُعتكفاً، بعضهم يذكر ظرف الزمان ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾ [البقرة:١٩٧]، دل هذا على أنه في غير هذه الأشهر لا حج.

كذلك ظرف المكان كقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨]، هذا يدل على أن ما عدا المشعر الحرام ليس مكاناً للذكر في هذه الحال ليس هناك ذكر إلا في المشعر الحرام وهو مزدلفة، بعضهم يذكر هذا نوعاً مستقلاً،

والصحيح أن هذا كله راجع إلى مفهوم الصفة.

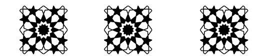
ولذلك أعود فأقول: مفهوم الصفة رأس المفاهيم، وجلّ أنواع المفاهيم راجعةٌ إلى مفهوم الصفة، وهذا أكثر ما يأتي في الأدلة لو تأملت.

مر معنا سابقاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**مطل الغني ظُلمٌ يُحل عرضه وعقوبته**»، ما مفهوم المخالفة من هذا الحديث؟

الجواب: أن من لم يكون غنياً وهو الفقير إذا لم يؤدِ إذا مطل ما أعطى لا يحل عرضه ولا تحل عقوبته، الحديث فيه وصفٌ قُيد فيه الحكم وهو كون المُماطل غنياً، فدل هذا على أن ما عداه لا ينطبق عليه هذا الحكم وهو أنه يحل عرضه وتحل عقوبته.

قال صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: «**من باع نخلاً مؤبرةً فهي للبائع إلا أن يشترطها المُبتاع**»، فكلمة (مؤبرة) تدل على أن غير المؤبرة لا ينطبق عليها هذا الحكم.

في أدلة كثيرة مرت معنا فيما سبق كلها تدل على أن مفهوم الصفة وقد يُعبر بمفهوم الوصف مُعتبرٌ وحجةٌ على الصحيح من كلام أهل العلم، لأنه لو لم يكن كذلك كان ذكره لا فائدة منه، وهذا مما يُنزه عنه الكتاب والسنة.



قال رحمه الله:

الخامسة: (مفهوم العدد).

وهو: تخصيصه بنوع من العدد.

مثل: «لا تحرم المصة والمصتان».

وبه قال: مالك، وداود، وبعض الشافعية.

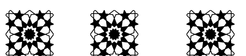
خلافاً لأبي حنيفة وجل أصحاب الشافعي.



النوع الخامس: **(مفهوم العدد)** يعني: أنه إذا ذكر في النص عدد يعني: خصص الحكم بعدد فهذا يدل على أن ما عدا هذا العدد لا ينطبق عليه الحكم، واستدل على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا تحرم المصة والمصتان**»، مفهوم المخالفة أن الثلاث فما زاد تُحرم، لكن طبعاً هذا يُعارضه نصٌ أقوى منه، وسيأتي الكلام عن هذا إن شاء الله بعد قليل قول عائشة رضي الله عنها: كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يُحرمن ثم نسخن بخمس رضعات، فهذا أقوى في الدلالة من مفهوم المخالفة كما سيأتي معنا، مفهوم المخالفة حجة لكن الدلالة ضعيفة، ولذلك إذا وجدنا دليلاً أقوى فإننا نترك هذه الدلالة إلى الأقوى.

خذ مثلاً: في قول الله جل وعلا في شأن القذف: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور:٤]، قوله: ﴿ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ ماذا نستفيد منه؟ أنه لا يجوز جلدهم أكثر من ثمانين، ولا يجوز جلدهم أيضاً أقل من ثمانين.

كذلك مثلاً: في الزنا: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢]، مفهوم المخالفة لا أكثر ولا أقل، ما ذكر الله -عز وجل- هذا الحكم المُقيد بهذا العدد عبثاً، لابد أن يكون هذا العدد مُعتبراً، لا يجوز للإنسان أن يتعداه لا بزيادة ولا بنقص.



قال رحمه الله:

السادسة: (مفهوم اللقب).

وهو: أن يخص اسماً بحكم.

وأنكره الأكثرون.

وهو الصحيح؛ لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة.

النوع السادس أضعف أنواع المفاهيم، والصحيح أنه ليس بحجة، بل بعضهم نقل الاتفاق على أنه ليس بحجة، ولكن الاتفاق غير حاصل، لكن الجمهور جمهور العلماء من الحنابلة وغيرهم على أن هذا النوع من المفاهيم غير حجة.

قال: **(مفهوم اللقب)** مرادنا باللقب هاهنا يعني: ما عدا الوصف، أن يُذكر اسم جامد أو حتى اسم مشتق، لكن الوصف هاهنا غير مُراد، إنما ذكر على أنه اسم لذات، أو اسم لشيء وليس وصفاً، هل ذِكْرُهُ يُفيد تخصيص الحكم به ونفيه عما سواه، أو أنه إنما ذكر لأجل إضافة الحكم إليه وإسناد الحكم إليه؟ هذا الذي يظهر والله أعلم.

أضرب لك مثالاً: إذا قلت: (جاء زيدٌ) هل تقول: مفهوم المخالفة أن عَمْراً ما جاء؟ لا، ليس ذكرك زيداً هُنا لأجل تخصيص الحكم به، وبالتالي فيُنفى عما عداه، أنت ذكرته

لضرورة إسناد الفعل إليه وهو كونه جاء، وبالتالي انتهت الدلالة هُنا. أما أن نزيد على ذلك فنقول: إن هذا يدل على تخصيصه بالحكم وانتفائه عما عداه هذا لا يدل عليه قولك: جاء زيدٌ.

يعني: في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ**﴾[الفتح:٢٩] صلى الله عليه وسلم هل نقول: إن هذا نستفيد منه أن موسى أو عيسى ليسا نبيين، فلا نبي إلا النبي صلى الله عليه وسلم؟ الجواب: لا، هذا مفهوم لقب يدل على ثبوت الحكم للمذكور ولا يدل على انتفائه عما عداه.

نفرق بين مفهوم الصفة ومفهوم اللقب بأن مفهوم الصفة فيها تخصيصٌ بمذكور لو لم يكن مفيداً ثبوت الحكم له وانتفاءه عما عداه كان الكلام حشواً، وليس الأمر كذلك في مفهوم اللقب، مفهوم اللقب إنما ذكر فيه الاسم لأجل إسناد الحكم إليه لا أقل ولا أكثر.

إذن واضح ، كل أحد يفرق بين قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**في سائمة الغنم الزكاة**» وبين قولك: جاء زيدٌ، فرق شاسع بين هذا وهذا.

إذن هذا المفهوم الصحيحُ أنه ليس بحجة.

قال: **(وهو الصحيح لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة)**، الجملة هُنا غير واضحة، هو يُريد شيئاً ولكن الاختصار في الكتاب رُبما يجعله يأتي بعبارات صعبة الفهم، هو يريد في قوله: **(لمنع جريان)** يعني: لما يلزم على هذا من منع جريان الربا في غير الأصناف المذكورة، لما يلزم على اعتبار مفهوم اللقب من عدم جريان الربا في غير الأصناف المذكورة مما يشترك معها في العلة. يعني: النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر الأصناف الستة: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح، هل أراد النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأصناف فقط بمعنى أن ما عداها مما يشترك معها في العلة غير داخل؟ الجواب: لا، ولذلك النقود التي نسميها الآن بالفلوس يجري فيها الربا فلا يجوز أن تبيع ريالاً بريالين

لا يجوز ذلك ؛ لأن العلة التي هي الثمنية الموجودة في الذهب والفضة موجودة في الريالات والدولارات والجنيهات.

فالصحيح أنَّ مفهوم اللقب غير صحيح وليس فيه ما يدل على أكثر من أن المذكور إنما ذكر لإضافة الحكم إليه، والله تعالى أعلم.

بقي أن نختم موضوعنا هذا بشيء مهم، والمؤلف رحمه الله ما أشار إليه، وهو **مناط العمل بمفهوم المخالفة**، مفهوم المخالفة كما ذكرت قبل قليل مفهوم فيه ضعف، ولذلك رُبما جاء في الأدلة ما يمنع العمل به، إذا جاء دليلٌ أو قرينةٌ تُخالف مفهوم المخالفة فقد تكون هي المُقدّمَة، ولذلك يذكر الأصوليون أن مفهوم المخالفة يُترك لأدنى دليل.

فثمة قيد أو مناط مهم لابد من فهمه للعمل بمفهوم المخالفة، وهو: أن لا يظهر لتخصيص المذكور فائدة إلا أن الحكم متعلق بهذا المذكور منتفٍ عما عداه، يعني: نتأمل في النص ونمعن النظر فيه فلا يتبين لنا فائدة أن هذا المذكور قد ذُكر إلا لأجلها، وهي: أن الحكم مُعلق بهذا الوصف أو بهذا القيد أو بهذه الغاية ولا فائدة أخرى، فلو ظهرت لنا فائدةٌ أخرى فإننا ما اعتبرنا هاهنا هذا المفهوم الذي هو مفهوم المخالفة.

إذن مناط العمل بمفهوم المخالفة أن لا يظهر لنا لا بعلم ولا بغلبة ظن أن هناك فائدة لهذا التقييد أو التخصيص إلا أن الحكم معلق به -يعني: بهذا المذكور- منتفٍ عما سواه، فإن فهمنا أو اتضح لنا أو تجلى لنا أو دل دليل آخر على أن هناك فائدة أخرى لهذا الذكر ولهذا التخصيص فإننا حينئذ لا نعتبر مفهوم المخالفة، وبالمثال يتضح المقال.

ذكر العلماء رحمهم الله جملةً مما يمنع الأخذ بمفهوم المخالفة وهي فيما يظهر أمور اجتهادية، يعني: بعضهم يذكر خمسة، وبعضهم يذكر سبعة، وبعضهم يذكر تسعة، وبعضهم يذكر أكثر من ذلك، وكل هذا راجع إلى جهة التأمل، وجدنا نصوصاً ما أخذنا بمفهوم المخالفة فيها، لم؟ يجعلون هذا سبباً ويجعلون هذا سبباً ، وثالث ورابع، إذن كلها قضية

اجتهادية استنباطية.

مما ذكر العلماء من موانع العمل بمفهوم المخالفة:

١-أن يثبت دليلٌ آخر أقوى من مفهوم المخالفة فيُترك مفهوم المخالفة ويُعمل به.

مثال ذلك: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا تحرم المصة ولا المصتان**»، قلنا مفهوم المخالفة أن ثلاثاً تحرم، لكن هذا تُرك في مقابل دليلٍ أقوى وهو قول عائشة رضي الله عنها: «ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن»، هذا دليل أقوى في الدلالة، هذا دليل نص على أن الذي يُحرم هو خمس لا أقل، فتركنا مفهوم المخالفة في ذاك الحديث.

خذ مثلاً: في قول الله جل وعلا: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى**﴾[البقرة:١٧٨]، مفهوم المخالفة أنَّ القصاص إنما يجري بين المذكورين فقط، أنثى بأنثى، إذن أنثى بذكر؟ لا، لكن تركوا هذا المفهوم لدلالة قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾[المائدة:٤٥]، متى جاءت نفسٌ قاتلة فإننا نقتص من هذا القاتل مهما كانت النفس القاتلة ومهما كانت النفس المقتولة.

إذن إذا جاءنا دليل دلالته أقوى من هذه الدلالة فإننا نطّرح حينئذ ما يدل عليه مفهوم المخالفة في هذا النص.

٢- **أن يكون التقييد أو التخصيص في الدليل خرج مخرج الغالب**، وبالتالي فإنه لا يكون له مفهوم، من ذلك: أن الله -جل وعلا- ذكر في المحرمات قال: ﴿**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ**﴾[النساء:٢٣]، هل نفهم من هذا أن الربائب -يعني: بنت الزوجة إذا تزوج الإنسان امرأةً عندها بنت فإنها تحرم عليه- أنها إذا لم تكن في حجر الزوج فإنها تحل له؟ قال العلماء -وعلى هذا عامة أهل العلم- قالوا: إن قوله: ﴿**اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ**﴾ إنما خرج مخرج الغالب؛ لأن الغالب أن تكون البنت مع أمها، والأم الآن أين؟ في بيت الزوج فتكون في حجره، فهذا يعني: مما خرج مخرج الغالب.

كذلك في قوله تعالى: ﴿**لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً**﴾[آل عمران:١٣٠]، أنفهم من هذا أنه يجوز أخذ الربا اليسير كما يفعل البعض أو كما يقول بعض المتساهلين في هذا العصر؟ الجواب: لا، عامة أهل العلم بل كل العلماء المعتبرين يقولون: إنه لا يجوز أخذ الربا قليلاً أو كثيراً، بدلالة أدلة أخرى لكن دعونا فقط في قوله: ﴿**أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً**﴾، ما أُخذ هذا المفهوم، لم؟ لأن الآية جاءت على ما كان معمولاً به عند العرب، فالعرب كان أخذ الربا عندهم بأضعاف مضاعفة فجاءت هذه الآية على ما كان عليه العمل جارياً عند العرب.

خذ مثلاً: في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾[البقرة:٢٢٩]، هل نستفيد من هذا أن الخلع إنما يكون في حال الشقاق وبالتالي فإنه لا خُلع في حال الوفاق؟ الجواب: لا، إنما هذا خرج مخرج الغالب، لأن الغالب أنه متى ما كان الزوجان متراضيين لا يحصل خُلع، الخُلع يحصل في حال الشقاق فذُكر، أما إذا قدرنا حصول وفاق اتفق الزوجان وتراضيا على حصول الخلع بينهما فإن الحكم صحيح لا إشكال، الحكم : يكون خُلعاً صحيحاً.

٣- **أن يكون التخصيص لأجل الامتنان،** نظرنا وتأملنا فما وجدنا فائدةً لهذا التخصيص إلا الامتنان، كما في قول الله -جل وعلا-: ﴿**وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا**﴾[فاطر:١٢]، يعني: من البحار ومن الأنهار تأكلون لحماً طرياً وهو لحم السمك.

هل يقول قائل: إن الآية تدل على إباحة أكل لحم السمك الطري، وبالتالي مفهوم المخالفة أنه ليس للإنسان أن يأكل لحم السمك إذا قُدد أو جُفف؟ نقول: لا، إنما ذُكرت هذه الكلمة طرياً على سبيل الامتنان؛ لأن الله سبحانه وتعالى من فضله وإحسانه ورحمته جعل هذا اللحم الذي امتن به على العباد لحماً طرياً سائغاً للأكل، وليس المقصود أنه متى ما كان وصفه غير طري فإنه لا يجوز أكله.

٤- **أن يكون التخصيص لأجل إجابة سؤال** يعني: النبي صلى الله عليه وسلم كما في

حديث ابن عمر في ((الصحيح)) سُئل عن صلاة الليل فقال: «**صلاة الليل مثنى مثنى**»، هل نقول: إن صلاة النهار بمفهوم المخالفة من هذا الحديث ليست مثنى مثنى؟ الجواب: لا؛ لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم إنما خرج إجابةً على سؤال، سُئل عن صلاة الليل فأجاب عن صلاة الليل، وبالتالي ليس ثمة تعرض الآن لصلاة النهار، يعني: لو قدرنا أنك سُئلت عن زكاة الغنم فإنك ستقول: «**في سائمة الغنم زكاة**»، لو سألتك: ما حكم الزكاة في سائمة الغنم؟ فقلت لي: نعم في سائمة الغنم زكاة، قالوا: إن هذا لا يدل على أن ما عدا ذلك ليس فيه زكاة، إنما أنا سُئلت عن زكاة السائمة فأجبت بأن فيها زكاةً، وهذا لا يدل على أن غير الغنم ليس فيها زكاة، أو أن غير السائمة ليس فيها زكاة، لكن لو كان المقام كما ذكر المؤلف رحمه الله في معرض البيان كما ذكر في الدلالة الثالثة قال: **(في معرض الإثبات والبيان في سائمة الغنم الزكاة)**، هُنا اعتبرنا مفهوم المخالفة، أما لما كان جواباً على سؤال فإن السؤال كالمعادِ في الجواب كما يذكر الفقهاء.

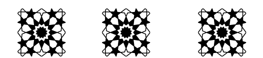
٥- **أن يكون التخصيص لأجل تفخيم الأمر وتأكيده**، يعني: لما ذكر الله سبحانه وتعالى مُتعة المطلقة قال: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ**﴾[البقرة:٢٣٦]، لو جاءنا الآن رجلٌ يقول: أنا لست من المحسنين أنا فاسق أنا أرتكب محرمات، إذن لا يلزمني المتعة؛ لأن مفهوم المخالفة أن غير المحسنين لا يلزمهم هذه المتعة ؟ الجواب: لا، ليس بصحيح، وجدنا فائدة حمل الآية عليها أولى وهو أنه قال: ﴿**حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ**﴾ من باب تفخيم الأمر ومن باب تعظيمه ومن باب تأكيده، وأن هذا أمر عظيم، والقائم به مُستجيبٌ لحدود الله عز وجل وأحكامه، وليس المقصود أن من لم يكن مُحسناً فإنه لا يلزمه.

يعني: خذ مثلاً في قول النبي صلى الله عليه وسلم ولعله يكون لك أوضح، في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يحل لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُسافر إلا مع ذي محرم**»،

لو كان الإنسان عنده زوجة نصرانية مثلاً هل له أن يسمح لها بالسفر دون محرم لأنه لا ينطبق عليها الوصف، الحديث جاء في مسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر وهذه كافرة، إذن لي الحق في أن أسمح لها؟ الجواب: لا، هذا من باب تعظيم الأمر وتفخيمه وتأكيده في نفس السامع، وليس له مفهوم مُخالفة.

هذه بعض الموانع التي تمنع من الأخذ بمفهوم المخالفة، والأمر كما ذكرت لك أن الأصوليين يذكرون لهم كل ما وقف الإنسان على نص ظهر له أن فيه دلالة أو قرينة منعت من أخذ بمفهوم المخالفة فإنه يجعله أو يُدرجه ضمن الموانع، لكن كل ذلك راجعٌ إلى شيء واحد وهو أن لا نفهم من النص يعني: لا نأخذ بمفهوم المخالفة إلا إذا ما فهمنا من النص أن للمذكور فائدة سوى تخصيص الحكم به ومنعه عما سواه، إذا وجدنا فائدة أخرى ما أخذنا بمفهوم المخالفة، أما إذا لم نجد إلا هذه فإن مفهوم المخالفة هُنا مُعتبر، وهذا يُفيد طالب العلم ضرورة التريث والتوسط في هذا المقام، فإن من الناس من يُبالغ في هذا الموضوع حتى إنه يختل عنده فهم كثير من الأدلة، لكن ينبغي أن يؤخذ الموضوع بتؤدة ونظر وتأمل، إن ظهر لك أن ثمة قرينة في الدليل تدل على أن الفائدة ليست هي التخصيص بالحكم والنفي عما سواه، أو دل دليلٌ آخر أقوى من هذا المفهوم وبالتالي ليس لك أن تأخذ بمفهوم المخالفة هاهنا فيكون هذا النص ليس له مفهوم.

والأمر يحتاج إلى قدر كبير من التأمل والنظر وليس بالأمر السهل والهين، باب مفهوم المخالفة بالذات بابٌ يحتاج إلى كثير من التأمل، وكثير من التدبر، ويحتاج إلى سعة في العلم أيضاً حتى يحكم الإنسان حكماً صحيحاً على نص بأن مفهوم المخالفة فيه مُعتبر أو غير مُعتبر.

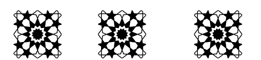


قال رحمه الله:

ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته:

(النسخ)

وأصله: الإزالة.



انتقل المؤلف رحمه الله إلى بيان ما يرفع الحكم بعد ثبوته وذلكم هو النسخ، وعرّف المؤلف رحمه الله النسخ: بأنه الإزالة، والواقع أن النسخ في اللغة يُطلق على معنيين:

١- الإزالة.

٢- النقل.

فتقول العرب: نسخت الريحُ الأثرَ، ونسخت الشمسُ الظلَّ، هذا بمعنى الإزالة.

وتأتي هذه الكلمة بمعنى: النقل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٩]، ومنه ما ذكروا في الفرائض من باب المناسخات: انتقال الإرث من قوم إلى قوم.

والمهم عندنا الآن هو تعريف النسخ في الاصطلاح ، عرّفه المؤلف -رحمه الله- بقوله.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

وهو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه.



(رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه)، يعني: أن الحكم الشرعي قد زال ورُفع حتى كأنه لم يكن ثابتاً في الأصل، وقد يكون هذا إلى بدل، وقد يكون هذا إلى غير بدل، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله، وهذا أمر قد دلّت عليه الشريعة، فالله -جل وعلا- يقول: **﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[البقرة:١٠٦].

كذلك قال -جل وعلا-: **﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾**[النحل:١٠١]، فدل هذا على أن النسخ واقعٌ في الشريعة، وأن الله -عز وجل- يمحو ما يشاء من الأحكام ويُثبت ما يشاء، وهذا أمر لا يتنافى والعقل، هذا أمر معقول، وأمر واقعٌ من جهة الشرع.

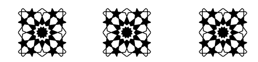
وأمثلة هذا في الشريعة كثيرة، فالتوجه كان أولاً في الصلاة إلى بيت المقدس ثم رُفع هذا الحكم فأصبح الحكم أنه لا يجوز التوجه إلى بيت المقدس، قلنا: نُسخ هذا الحكم وصار الحكم بعد ذلك التوجه إلى الكعبة.

كذلك كان الأمر أولاً بوجوب مصابرة المسلم في القتال لعشرة من المشركين ثم خفف الله -جل وعلا- عن المؤمنين ونَسَخَ ذلك إلى اثنين.

كان الواجب على المرأة التي توفي عنها زوجها أن تعتد سنةً كاملة ثم خفف الله -عز وجل- عن المؤمنات فنسخ ذلك إلى أربعة أشهر وعشر، فدل هذا على أنَّ هذا النسخ واقع وأدلته كثيرةٌ في الشريعة جداً.

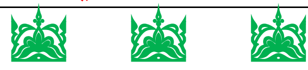
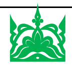
عرّف المؤلف النسخ: بأنه **(رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطابٍ متراخٍ عنه)**، ثم شرح هذا التعريف وذكر ما يُحترز في هذا التعريف، يعني: ذكر مُحترزات التعريف

على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.



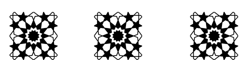
قال رحمه الله:

و(الرفع): إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً.

الرفع إزالة يعني: كأن الحكم لم يكن ثابتاً، بعد ثبوت النسخ صار الحكم الذي ثبت أولاً كأنه غير موجود، كأن الله عز وجل ما حكم به، وصار العمل به بعد ذلك أمراً غير جائز في الشريعة، وهذا هو المعنى الأهم في مسألة النسخ وهو أن تفهم أن النسخ رفعٌ وإزالة، وهذا المعنى سنحتاجه بعد قليل إن شاء الله.

المهم أن تفهم أن النسخ رفعٌ وإزالة، ولولا وجود هذا الدليل الناسخ لكان الحكم على ما هو عليه، لكان الحكم ثابتاً، لكن لما جاء الناسخ في كتاب أو سنة دل هذا على أن الحكم قد رُفِعَ يعني: أُزيل.



قال رحمه الله:

ليخرج زوال الحكم بخروج وقته.

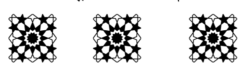





الحكم قد يكون في الشريعة مؤقتاً بوقت فإذا زال الوقت فإنه يزول العمل بالحكم بناءً على ذلك.

خذ مثلاً: الحج هل للإنسان أن يحج الآن؟ الجواب: لا ؛ لأن وقت الحج قد خرج، انتهى قبل مُدة فما أصبح هناك وقتٌ للحج الآن، فهل خروج وقت العمل في الحكم الشرعي يُعد نسخاً؟

الجواب: لا، لا يزال الحكم ثابتاً، لكن وقت العمل به مُحدد في الشريعة لم يأتِ بعد، فمتى ما انتهى الوقت ولم يكن العمل بالحكم الشرعي لا يُقال: إن هذا نسخٌ.



قال رحمه الله:

و(الثابت بخطاب متقدم): ليخرج الثابت بالأصالة.

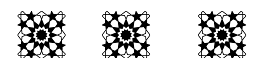





كلمة **(بخطاب متقدم)** هذه مُتعلقة بكلمة الثابت، يعني: نحن نرفع حكماً ثبت بخطاب مُتقدم، وكلمة التقدم والتأخر قضية نسبية، يعني: مسألة نسبية، فهو متقدم بالنسبة للخطاب الآخر الذي سيأتي بعد ذلك، المهم أن قوله: **(بخطاب متقدم)** يعني: متعلق بكلمة الثابت التي ذكرناها قبل قليل، **(ليُخْرِجَ الثابت بالأصالة)** المراد بالأصالة يعني: الحكم الذي أُخِذَ من البراءة الأصلية.

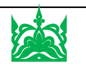
فمثلاً: حينما جاء الأمر بالصلاة هل كان هذا نسخاً لأنه لم تكن الصلاة واجبة قبل نزول هذا الأمر؟ لما أمر الله عز وجل بالصلاة لم يكن هذا نسخاً لعدم وجوب الصلاة، لماذا؟ لأن عدم وجوب الصلاة إنما علمناه من خلال دليلٍ شرعي أو من خلال الدليل العقلي الذي هو البراءة الأصلية؟ من خلال البراءة الأصلية.

إذن ما طرأ بعد ذلك من حكم شرعي على هذه البراءة لا يُسمى نسخاً، متى يكون نسخاً؟ إذا كان الحكم الذي صار منسوخاً قد ثبت بدليل شرعي، وليس ثابتاً بالبراءة الأصلية.



قال رحمه الله:

و(بخطاب متأخر): ليخرج زواله بزوال التكليف.

قال: **(وبخطاب متأخر ليخرج زواله بزوال التكليف)** لابد أن يكون النسخ بخطاب شرعي، لابد أن يكون النسخ بدليل شرعي، وأما إذا كان زوال هذا الحكم الشرعي بالنسبة للمُكلف ليس بدليلٍ شرعي وإنما لزوال التكليف كموت أو جنون فإن هذا لا يُعتبر منسوخاً بالنسبة لهذا المجنون، الحكم الآن بالنسبة للصلاة في حق مجنون هل واجبٌ عليه أن يصلي؟ ليس واجباً عليه أن يصلي، لِمَ؟ هل لأنه جاء دليلٌ شرعيٌ رفع عنه حكم هذه الصلاة؟ الجواب: لا، إنما زال يعني: ما جاء أمرٌ قال فلان: عليه أن لا يُصلي، إنما جاء أن هذا المجنون رُفع عنه حكم التكليف.

إذن متى ما رفع حكم التكليف فإن هذا لا يُعد في الشريعة نسخاً، لابد أن يكون النسخ بدليلٍ شرعي متراخٍ عن الدليل الذي قبله.



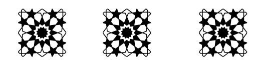
قال رحمه الله:

و(متراخٍ عنه): ليخرج البيان.



ذكر في التعريف **(بخطاب متراخٍ عنه)** هذه الكلمة متراخٍ متعلقة برفع الحكم، يعني: رفع الحكم لابد أن يكون بخطابٍ متراخٍ عنه.

قال: **(ليخرج البيان)** يعني: ليخرج البيان الذي ثبت بخطاب متصل، فإن هذا ليس نسخاً، يعني: لما قال الله جل وعلا: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾**[آل عمران:٩٧]، قوله: **﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** (من استطاع) هذا بدلُ بعض من كل، هل قوله: **﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** نسخ الحكم الذي قبله وهو: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾**[آل عمران:٩٧]؟ الجواب: لا، هذه الجملة التي عُطفت على ما قبلها يعني: التي جاءت بعد ما قبلها إنما أُريد بها بيان من الناس، فإذن كان هذا البيان غير ناسخٍ للحكم المتقدم، لابد أن يكون الخطاب خطابُ النسخ متراخياً عن الخطاب السابق، لابد أن يكون متراخياً عنه غير متصل به.



قال رحمه الله:

وقيل: هو كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ.



الآن عندنا في مسألة التراخي لإخراج البيان، كلمة البيان هي ما سبق أن تعلمناه من تخصيص لعام، أو تقييد لمطلق، أو بيان لمجمل، وما إلى ذلك، فهذا البيان مُهم عندنا الآن أن نفهم أنه ليس تخصيصاً لأننا سنحتاج هذا أيضاً بعد قليل، البيان شيءٌ والتخصيص شيء، هذا الذي استقر عليه عُرف المتأخرين، وهذا الذي يبحثه الأصوليون في بعض المسائل التي ستأتي، لاسيما في مسألة الزيادة على النص هل هي نسخٌ أم لا.

إذن في نحو قوله تعالى في الأرقاء: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور:٣٣]، ما المفهوم من قوله: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾؟ إن لم تعلموا فيهم خيراً فإن الأمر غير وارد في هذه الحالة، هذا من مفهوم الشرط.

إذن هل نعتبر قوله: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ ناسخاً للحكم الذي تعلق بغير الذين علمنا فيهم خيراً والذين دخلوا في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ لأن قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ مُطلق، ثم جاء التقييد من خلال هذا المفهوم، هل هذا التقييد صار ناسخاً للقدر الزائد عما ثبت في هذا الحكم الذي هو التقييد؟ الجواب: لا يعتبر كذلك، لابد أن نفرق بين النسخ والبيان.

على طالب العلم أن يلحظ مسألةً مهمة وهي ضرورة التفريق بين اصطلاح المتقدمين، واصطلاح المتأخرين في كلمة النسخ، فإن المتقدمين كانوا يُطلقون النسخ على ما هو أعم مما تواضع عليه المتأخرون، النسخ أوسع عند المتقدمين فإن النسخ يشمل عندهم البيان وكذلك النسخ الذي هو رفع الحكم الذي ثبت بدليل متقدم بدليلٍ متأخر، هذا النسخ الذي عرفناه الآن معدودٌ عندهم نسخاً وما هو أيضاً أوسع منه وهو البيان فيشمل تخصيص العام، تقييد المطلق، تبيين المجمل، هذه الأمور عندهم تعتبر مما يدخل في مفهوم النسخ.

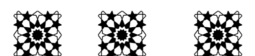
ولذلك لو تأملت في كتب المتقدمين كـ ((الناسخ والمنسوخ)) لأبي عُبيد وجدت جملةً

من الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم فيها بيان أن هذا من النسخ، بل إنك قد تجد كلمة النسخ واردةً في بعض الأخبار، في بعض مسائل الوعد والوعيد التي لا يجوز أن يدخلها النسخ بهذا المعنى الذي معنا، لكنهم أرادوا أن هذا توضيح، هذه نسخت تلك يعني: هذه بينتها ووضحتها وقيدتها.

ثمة مناسبة بين المعنيين: بين معنى النسخ الاصطلاحي هذا، وبين معنى البيان العام، وذلك من جهة أنه لما خُص الدليل العام مثلاً اقتضى هذا ترك وإهمال العمل بغير المخصَّص، أصبحنا ما ندخله في الحكم، يعني: لما جاء في الأدلة تخصيص الزكاة بالنسبة لبهيمة الأنعام في السائمة صار في هذا تركاً للزكاة في غير السائمة فناسبت معنى النسخ؛ لأنه في النسخ تركنا العمل بشيء من الأحكام وهو الحكم المنسوخ، كذلك هُنا الجزء الذي ما دخله التخصيص ولا دخله التقييد هذا أصبح متروكاً فأشبه بوجهٍ ما يتعلق بالنسخ الذي هو اصطلاح، ولذلك نجد مثلاً أنَّ ابن عباس رضي الله عنهما لما جاء إلى قول الله عز وجل في شأن الزينة في زينة النساء: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**﴾[النور:٣١]، قال: نَسَخَها قوله تعالى: ﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[النور:٦٠]، هو ماذا يُريد؟ يُريد أن هذا مخصص لتلك، وأن المرأة التي بلغت هذا الحد من السن فإنه يُرخص لها في إبداء شيء مما كان يجب عليها أن تحتجب فيه لو كانت غير بالغة إلى هذه السن التي كانت فيها من القواعد.

لاحظ أنه استعمل كلمة النسخ في شأن التخصيص.

إذن إذا تبين لك ذلك اتضح الأمر عندك ولم يكن هناك إشكال حينما تجد كلمة النسخ في شأن التخصيص، أو تجد كلمة النسخ في بعض أخبار اليوم الآخر مثلاً، أو الجنة والنار ونحو ذلك في كلام السلف، فافهم أن النسخ عندهم أوسع من معنى النسخ الاصطلاحي الذي هو معنا، وهو الذي أراد إخراجه أو الاحتراز عنه بقوله: **(ومتراخٍ عنه)** ليخرج البيان كالشرط والاستثناء وما شاكل ذلك.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

وقيل: هو كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ.

قال: **(هو كشف مدة العبادة)** هذا تعريفٌ آخر للنسخ، لكن هذا التعريف ليس بذاك الجيد وما قبله لا شك أنه أجود، وذلك أن كشف مدة العبادة لا يلزم أن يكون دائماً نسخاً بدليل: لما قال الله -عز وجل- في سورة البقرة: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[البقرة:١٨٥] جاء بعده بآيتين قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[البقرة:١٨٧]، الآية الثانية بينت لنا أن مدة العبادة تنتهي إلى الليل فقط، ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾، مفهوم المخالفة أنه بعد ذلك لا يجب الصيام، بل لا يشرع الصيام إلا في شيء معين يتعلق بالوصال فهذا له بحثٌ آخر.

المقصود: أن ما أوجبه الله جل وعلا ينتهي إلى الليل، ولا يُقال: إن هذه الآية ناسخةٌ لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[البقرة:١٨٥]، وبالتالي كان هذا التعريف ليس بذاك الجيد.

الصواب: وهو الذي ينبغي أن يؤكد عليه أن النسخ إزالة، النسخ رفعٌ للحكم، أما مجرد كشف مُدة العبادة بخطاب آخر فإن هذا لا يستلزم أن يكون ذاك الكاشف ناسخاً للحكم الأول.



قال رحمه الله :

والمعتزلة قالوا: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائلٌ على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وهو خالٍ من الرفع الذي هو حقيقة النسخ.



ذكر تعريفاً عند المعتزلة، وهذا ذكره أبو الحسين البصري في ((المعتمد)) وغيره من المعتزلة، وانتقده الموفق ابن قدامة، وتابعه المؤلف هُنا في كونه لم ينص على الرفع الذي هو حقيقة النسخ يعني: الإزالة، إنما نحا هذا التعريف إلى تعريف الناسخ وليس النسخ، من أي وجه؟ تأمل في التعريف؟ كيف كان هذا التعريف تعريفاً للناسخ وليس للنسخ؟ قال هو: **(الخطاب)** الخطاب هذا يرجع إلى الناسخ، ونحنُ لا نعرف الآن الناسخ إنما نعرف النسخ من حيث هو.

على كل حال كلام المعتزلة لهُ خلفية عقدية ترجع إلى مسألة التحسين والتقبيح، ولكن البحث فيها على كل حال يحتاج إلى تقديم بمُقدمات، والبحث العقدي إليه أقرب، يعني: هم القوم بالغوا في مسألة التحسين العقلي حتى كان عندهم العقل ينبني عليه الإيجاب، والتحريم، والتأثيم، والثواب، ولا شك أن هذا غيرُ صحيح، العقل قد يُدرك حُسن الأشياء وقبحها وقد لا يدرك، أما الإيجاب والتحريم، وأما الإثابة والتأثيم فإنها لا تثبت إلا بالدليل الشرعي لا بالعقل، والقوم استثقلوا أن يُقال: إن الحكم الشرعي قد نُسخ وأُزيل، كيف يكون حكمٌ ثابتٌ بمقتضى العقل أنه حسنٌ ثم يزول بعد ذلك؟ والجواب عن هذا سهل : أن يُقال: إن الله جل وعلا حكيمٌ فيما يشرع وفيما يقدر، فالحكم كان حسناً في وقته ثم لم يَصِرْ حسناً بعد ذلك، وهذا أمر معقول، الشيء قد يكون حسناً في وقت ليس حسناً في وقت آخر، وهذا يعقله الناس.

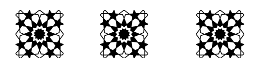
خذ مثلاً: الدواء قد يكون هذا الدواء نافعاً لك في وقت المرض ولو شربته بعد ذلك

وأنت صحيح ربما أمرضك، فأصبح هذا الشيء الواحد نافعاً في وقت ضاراً في وقت آخر.

خذ مثلاً آخر: الصدق في الحديث تُدرك العقول حُسنه، وتُدرك أن الكذب في مقابل ذلك قبيح ، لكن لو تصورنا مثلاً: أن عدواً أسر مسلماً وأمكنك أن تنقذ أخاك بأن تكذب في خبر حتى تستنقذ روح أخيك، ما الحسن الآن؟ الحسن أصبح الكذب ولو صدقت في هذا الخبر الذي تُخبر به هذا العدو الكافر رُبما قُتل أخوك بسببه فكان في حقك قبيحاً، فانظر كيف كان الفعل الواحد باختلاف الحال يتفاوت فيه الحكم بين كونه حسناً أو قبيحاً.

وبالتالي نقول: الحكم في الوقت الذي شرعه الله سبحانه وتعالى كان حسناً وبعد ذلك لم يكن كذلك وصار الحُسن في الحكم الآخر الذي ثبت بالدليل الآخر، يعني: كان التوجه إلى بيت المقدس في وقت الأمر به حسناً، ثم صار الحُسن في التوجه إلى الكعبة، والله جل وعلا على كل شيء قدير، والله عز وجل هو الحكيم العليم جل ربنا وعز.

فهذا التوقف الذي جعلهم يُبعدون عن أنَّ الحكم قد نُسخ يقولون مثله الذي هو في المستقبل نُسخ، أما الحكم في الأصل ما نُسخ، إنما مثله الذي يكون في المستقبل هو الذي نُسخ، هذا كلام غير معقول، الحكم من حيث هو قد نُسخ، الحكم الذي هو التوجه إلى بيت المقدس هذا نُسخ وصار كأنه غير موجود، كأنه ما حصل في الأصل، فلا وجه لهذا الذي ذكروه.



قال رحمه الله:

ويجوز قبل التمكن من الامتثال.

(ويجوز قبل التمكن من الامتثال) يعني: هل يجوز أن يُنسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال أم لا؟ هذه مسألة مذكورة في كتب الأصول ولا يكاد يخلو منها كتاب، وإن كانت كما ذكر بعض أهل العلم ليس ورائها ثمرة عملية، يعني: لا نحتاجها في مسائل الفقه، لكنها مذكورة ولها شاهدٌ في كتاب الله جل وعلا فيما يتعلق بقصة إبراهيم في أمره بذبح إسماعيل.

لكن على كل حال بما أن الأصوليين يذكرونها فنحن نذكرها وندرسها تبعاً لهم.

أهل العلم يقولون: إنه يجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه، يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من فعل المأمور به، وخالفت المعتزلة، المعتزلة قالوا: إنه لا يجوز أن يكون هناك نسخٌ لأمر قبل التمكن من القيام به، وجه ذلك؟ قالوا: إن حكمة الأمر الامتثال، ونَسْخُ أمرٍ ما تمكن المكلف من امتثاله عبثٌ يتنافى والحكمة، الحكمة تقتضي أنك إذا أَمَرْتَ بأمر أن يكون هناك عند المأمور به مُكنة، أما تأمره ثم قبل أن يتمكن من الفعل تُلغي هذا الأمر وتنسخه، يقولون: هذا عبث يتنافى والحكمة، فلأجل هذا منعوا أن يكون هناك نسخٌ قبل التمكن من الفعل.

والقوم قد أخطئوا من جهة أنهم حصروا الحكمة من التكليف في الامتثال، والصحيح أن الحكمة من التكليف قد تكون الامتثال، وقد تكون الابتلاء، وهذا أمر واقع دل الدليل الصحيح عليه.

دليل ذلك: أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل، ثم قبل التمكن من الفعل وبعد التهيؤ له نسخ الله تبارك وتعالى ذلك وفداه بذبح عظيم قال: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[الصافات:١٠٧]، فدل هذا على أن هذه المسألة واقعة، وأنه يجوز أن يُنسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، إبراهيم عليه السلام ما تمكن من الفعل بعد هو تهيأ

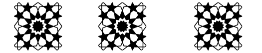
﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾[الصافات:١٠٣]، ثم نسخ الله عز وجل ذلك فقال: **﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ﴾**[الصافات:١٠٤-١٠٦]، فالقضية قضية ابتلاء، أراد الله سبحانه وتعالى أن يظهر ما عليه إبراهيم عليه السلام من المبادرة إلى امتثال أمر الله سبحانه وتعالى ولم يكن حصول المأمور به مراداً لله تبارك وتعالى، لأنَّ الله عز وجل نسخ ذلك وقال: **﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾**[الصافات:١٠٧].

أعود فأقول: إبراهيم عليه السلام ما تمكن بعد من الفعل، نعم هو تهيأ له، لكن ما كان هناك الوقت الكافي لحصول الفعل، وهذا الذي منع حصول المُكنة، وإلا فلا يُظن بإبراهيم عليه السلام أنه توانى يعني: ما كان هناك الوقت الكافي بعد، هو تلّه وتهيأ عليه الصلاة والسلام لذبحه ثم إن الله تبارك وتعالى نسخ ذلك، فدل هذا على أن النسخ قبل التمكن أنه واقع، وأنه لا مانع منه، والدليل في ذلك صريحٌ لا شك فيه.

وبالتالي كان قولهم غير صحيح، ونعرف بهذا أن الحكمة من الأمر قد تكون أن الله سبحانه وتعالى يُريد حصول المأمور به يعني: الامتثال، وقد تكون مجرد الابتلاء، والله -جل وعلا- حكيمٌ عليم.

إذن لابد من التنبه إلى هذه المداخل العقدية التي تكون في بعض المسائل الأصولية ومنها ما مر بنا في هذه المسائل، فتنبه إلى مثل ذلك.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والزيادة على النص:

(إن لم تتعلق بالمزيد) كإيجاب الصلاة ثم الصوم: فليس بنسخٍ إجماعاً.

(وإن تعلقت):

و(ليست بشرط): فنسخٌ، عند أبي حنيفة.

(فإن كانت شرطًا)؛ كالنية في الطهارة، فأبو حنيفة، وبعض مخالفيه في الأولى: نسخ.

يجدر التنبيه قبل أن نمضي قدماً في دراسة هذه المسائل التي أوردها المؤلف رحمه الله ، يجدر التنبيه على شروط ثبوت النسخ، **متى يكون النسخ نسخاً؟**

الجواب: أن شروط ثبوت النسخ ترجع إلى ما يأتي:

أولاً: أن يكون المنسوخ حكماً ثابتاً بخطاب شرعي، وليس أنه ثابتٌ بالبراءة الأصلية، وإلا لصارت الشريعة في جميع أوامرها ناسخة، وهذا لا يُقال به، بمعنى: أنَّ الأدلة التي جاءت مثلاً بتحريم الربا وكان الناس يتعاملون به لا تكون ناسخةً لحكمٍ قبله وهو صحة التعامل بالربا، إنما هذه أدلة رافعة للبراءة الأصلية، النسخ إنَّما يكون رفعاً لحكم ثبت بخطاب شرعي.

والشرط الثاني: **أن يكون الناسخ متراخياً عن الدليل في الحكم المنسوخ**، دليل النسخ الذي هو الناسخ لابد أن يكون متراخياً عن الحكم ودليله، دليل الحكم المنسوخ، وإلا فلو كان متصلاً به فهذا قد عرفنا أنه يُسمى: بياناً.

ومن هاهنا اشترط أهل العلم في الحكم على أنَّ هذا الدليل منسوخاً اشترطوا معرفة الوقت بمعنى: لا يُصار في مواطن التعارض الظاهرية في الأدلة لا يُصار إلى النسخ إذا لم يمكن الجمع ، لا يُصار إلى النسخ إلا بعد معرفة التاريخ ؛ حتى نتحقق أن الدليل الناسخ

متراخٍ عن دليل الحكم المنسوخ وإلا فلو كان متصلاً به أو كان قبله فلا شك أن هذا لا يُعد نسخاً ضرورةً، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل:١٠١]، فلابد أن يكون الدليل الذي دل على الحكم الناسخ متأخراً زمناً عن دليل الحكم المنسوخ.

أيضاً يُشترط ثالثاً: **أن يكون المنسوخ حكماً لا خبراً**، النسخ إنما يدخل على الأحكام، فإذا كان هُناك شيءٌ في الشريعة محكوم عليه بأنه واجبٌ أو مُحرمٌ أو جائزٌ فهذا ما يمكن أن يَرِدَ عليه النسخ، أمَّا الأخبار كأن يكون خبرٌ متعلقٌ بثبوت صفة لله عز وجل أو أن يكون متعلقاً بخبرٍ من أخبار اليوم الآخر مما يكون يوم القيامة، أو في الجنة والنار، فإنَّ هذا لا يدخله النسخ، يعني: لو جاء دليلٌ بثبوت القنطرة كما في حديث أبي سعيد رضي الله عنه في ((صحيح البخاري))، فهل يُمكن أن يُتصور ورود دليلٌ بعده بنسخ هذا الخبر؟ بأن يأتي دليلٌ يقول: ليس هناك قنطرة.

هذا إن كان استلزم وقوع الكذب في أخبار الشريعة، ولا شك أنَّ هذا ممنوعٌ وباطلٌ باتفاق المسلمين، لا يجوز أن يكون في كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم شيءٌ من الأخبار الكاذبة، ومن اعتقد هذا فقد نقض إيمانه كما هو معلوم من الدين بالضرورة.

إذن النسخ متعلقٌ بالأحكام، وإن شئت فقُل: يرد النسخ على الإنشاء لا على الخبر، يرد النسخ على الإنشاء يعني: في الأمر والنهي وما جرى مجرى ذلك، أمَّا الأخبار فإنه لا يرد عليها النسخ بحال من الأحوال.

لكن أنبه أيضاً إلى أنك قد تجد في كلام بعض السلف ذِكْرَ كلمة النسخ في خبر من الأخبار، وقلنا: إن هذا محمولٌ على البيان، أن يكون ثبت في دليلٍ ما يُقيد ما جاء في دليل آخر مطلقاً مثلاً، وهذا يمكن أن يقع في الأخبار.

أما النسخ الذي اصطلحنا على أنه رفع حكم شرعي ثبت بخطاب متقدم بخطاب

آخر متأخر فإن هذا لا يَرِدَ إلا على الأحكام، ولا يرد على الأخبار.

الشرط الرابع: أن يكون الناسخ دليلاً شرعياً، وبالتالي فلا يمكن أن يكون نسخٌ بغير دليلٍ شرعي، فلو ادعى مُدعٍ أن العقل ينسخ دليلاً ثابتاً بالكتاب والسنة، قلنا: هذا باطل، بعض المعتزلة غلا في العقل حتى إنه قال: إن الدليل العقلي ينسخ الدليل السمعي، ولا شك أن هذا ضلال مُبين، لا يجوز باتفاق المسلمين نسخ شيءٌ من الأحكام إلا بدليلٍ شرعي بكتاب أو سنة، كيف يكون خلاف ذلك والله جل وعلا يقول: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي**﴾[يونس:١٥]، فدل هذا على أنه لا يجوز بحال أن يكون الناسخ إلا دليلاً شرعياً.

وهُنا مسألة: هل يكون الإجماع ناسخاً؟ الإجماع سيأتي البحث فيه إن شاء الله فيما سيأتي في هذا الكتاب، لكن إن نُظر إلى الإجماع بأنه اتفاق المُجتهدين من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم فإن هذا من حيث هو لا شك أنه لا يكون ناسخاً؛ لأن الإجماع لا عبرة به إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ومعلوم أنَّ ثبوت الأحكام ومن ذلك ثبوت ناسخها ومنسوخها قد استقر قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لكن يُمكن أن تجد في كلام بعض العلماء أن هذا منسوخٌ بالإجماع، وليس مراده أن الإجماع هو الناسخ، إنما مُراده النص الذي انبنى عليه الإجماع، فإنه لا إجماع صحيحاً إلا عن دليل، لا يمكن أن يكون هناك إجماعٌ صحيح إلا وهو مبنيٌ على دليل، هذا الدليل هو الناسخ، وليس الإجماع من حيث هو.

فبالتالي تفهم ما قد يرد عليك من كلام أهل العلم إذا قيل: إن الإجماع نسخ كذا، أو إنه منسوخٌ بالإجماع فإنَّ هذا محمولٌ على أن الدليل الذي انبنى عليه الإجماع هو الذي نَسَخ.

إذن هذه شروط أربعة لابد من مراعاتها في الحكم على ثبوت شيءٍ من الأدلة بأنه ناسخ، أو حكم من الأحكام بأنه منسوخ.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى البحث في مسألةٍ من مسائل النسخ وهي **مسألة الزيادة على**

النص، وهذه المسألة مُهمة والخلاف فيها انبنى عليه عند كثير من الفقهاء فروعٌ أو ثمراتٌ فقهية.

مسألة الزيادة على النص ما المراد بها؟ المراد أنه إذا دل الدليل على ثبوت حكم شرعي ثم دل دليلٌ بعده على حكم زائد على ما ثبت في الدليل الأول، هل يكون ثبوت الدليل الثاني الذي فيه القدر الزائد على ما ثبت في الدليل الأول هل يكون ناسخاً له أم لا؟ تصور هذه المسألة يحتاج منا إلى أن نفصل القول فيها إلى أن هذه الزيادة تنقسم إلى قسمين:

١-زيادة مستقلة.

٢- زيادة غير مستقلة.

الزيادة المستقلة: أن يدل الدليل الثاني على حكمٍ آخر ليس هو الحكم الذي ثبت بالدليل الأول.

مثال ذلك: ثبت بالدليل الشرعي وجوب الصلاة ثم جاء بعد ذلك دليل أوجب الصوم أو الزكاة، إذن عندنا الآن زيادةٌ على ما ثبت بالدليل الأول، عندنا صلاةٌ ثبتت بدليل، وعندنا بعدها زكاةٌ أو صيامٌ ثبت بدليلٍ آخر، هذه الزيادة التي ثبتت بالدليل الثاني هل هي ناسخةٌ للدليل الأول؟ اتفق العلماء بل لم يُخالف أحدٌ من المسلمين في أن **الزيادة إذا كانت مستقلة من غير جنس الدليل أو من غير جنس الحكم الأول فاتفق المسلمون على أن هذه ليست ناسخة**، لما أمر الله سبحانه وتعالى بالصلاة أولاً ثم أمر ثانياً بالصيام لم يكن الأمر بالصيام ناسخاً للصلاة، وهذا كما ذكرت لك اتفاق.

بل حتى لو كان الدليل الثاني مُستقلاً يعني: دل على حكم مستقل حتى لو كان من جنس الحكم الأول فإنه أيضاً ليس بناسخ.

مثال ذلك: لو قُدر أنَّ الدليل قد دل على ثبوت خمس صلوات، هذه المسألة نقدرها تقديراً، أقول: دل الدليل على أنَّ الواجب خمس صلوات، فلو قدر أن الدليل قد دل على

ثبوت صلاة سادسة فهذا أيضاً ليس ناسخاً للحكم الأول.

المقصود: أنه إذا كان الدليل الثاني قد دل على حكمٍ مُستقل عما ثبت بالدليل الأول فلا شك أن هذا ليس بنسخ.

إنَّما البحث فيما إذا دل الدليل الثاني على حكم لا يستقل عن الحكم الأول فهل يكون ناسخاً له أم لا؟ وهذه الصورة تتفرع إلى حالتين:

الأولى: أن يدل الدليل على ثبوت ما هو مُتعلق بالحكم الأول تعلُّقَ الجزء بالكل.

والحالة الثانية: أن يدل الدليل الثاني على حكم تعلق بالحكم الأول تعلق الشرط بالمشروط.

إذن: عندنا زيادة هي جزء.

وعندنا زيادة هي شرط.

مثال الحالة الأولى: أن الله تبارك وتعالى أمر بإقامة الحد على الزاني البكر وهذا الحد هو مائة جلدة قال جل وعلا: ﴿**فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور:٢].

ثم جاء حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما أخرج الإمام مسلم رحمه الله في ((صحيحه)) عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة**» أو قال: «**نفي سنة**»، الآن عندنا في هذا الحديث قدر زائدٌ على ما ثبت بالدليل الأول وهو نفي السنة، هذا الحديث الذي معنا فيه أمران: جلد مائة، ونفي سنة، والآية ليس فيها إلا شيء واحد وهو الجلد لا غير، فهل يكون إيجاب النفي وهو القدر الزائد بالدليل الثاني ناسخاً لما جاء في الدليل الأول؟ هذا محل البحث.

الحالة الثانية: أن يكون الدليل الثاني قد دل على زيادة شرط فيما ثبت أولاً.

مثال ذلك: الله جل وعلا لما أوجب الوضوء قال: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ [المائدة:٦]، هل

تجد في هذه الآية أنه يشترط لصحة الطهارة النية؟

الجواب: لا، لكن وجدنا حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**إنما الأعمال بالنيات**» ومن هاهنا اختلف العلماء هل هذا القدر الزائد في الحديث وهو الذي قال به جمهور أهل العلم أنه يُشترط في صحة الوضوء النية بالحديث، هل يكون هذا ناسخاً للحكم الأول؛ لأنه اشترط أمراً زائداً على ما جاء الآية أو ليس الأمر كذلك؟ فهذا هو محل البحث في هذه المسألة.

قال المؤلف رحمه الله: **(والزيادة على النص إن لم تتعلق بالمزيد عليه كإيجاب الصلاة ثم الصوم فليس بنسخ إجماعاً)**، هذه التي قلنا: هي الصورة الأولى: أن يكون الحكم الذي ثبت بالدليل الثاني مُستقلاً عن الحكم الأول، **(وإن تعلقت)** يعني: تعلقت بالمزيد عليه الذي ثبت بالدليل الأول **(وليست بشرطٍ)** يعني: تعلقت به تعلق الجزء بالكل، يعني: هناك جزء من الحكم زائدٌ على ما ثبت في الحكم الأول لم يكن فيه هذا الجزء، فهل يكون هذا نسخاً أو لا؟ قال: **(فنسخ عند أبي حنيفة -رحمه الله-)** الحنفية على أن هذا نسخٌ، والجمهور قالوا: هذا ليس بنسخ.

قال: **(فإن كانت شرطاً كالنية في الطهارة فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى)** يعني: بعض من خالف أبى حنيفة في المسألة السابقة وهي أن تكون الزيادة جزءاً وافقوه في هذه المسألة، يعني: بعبارة أخرى الخلاف في مسألة الشرط أقوى منه من الخلاف في مسألة الجزء، وإلا فالمسألة في أصلها واحدة، لكن بعض أهل العلم وافق الحنفية في هذا القدر، أو في هذه الصورة الثانية.

ووجهة نظر من قال: إن الزيادة على النص في هذه الصورة نسخ أن الشرع قد دل مثلاً: في مسألة حد الزنا بالنسبة للبكر دل الدليل على أن الحكم إنما هو الجلد مائة، وكل ما يتعلق بالحد يدور على هذا القدْر فقط، وما ينبني عليه من التفسيق ونحو ذلك كله ينبني على

هذا القدر فقط وهو الجلد مائة.

فلما جاء دليلٌ آخر دل على أن الجلد ليس هو الحكم كله إنما هو جزء من الحكم فقط، وهناك جزء آخر وهو النفي، فإنَّ هذا نسخٌ للحكم الأول، الحكم الأول كان الجلد فيه هو كل ما أوجب الله سبحانه وتعالى، وأما في الدليل الثاني فإنه جزء له، فلم يكن هذا موافقاً لهذا، بل كان هذا مُنافياً لهذا، وبالتالي كان نسخاً له.

الجمهور قالوا: إنَّ هذا ليس بنسخ، شرط النسخ: حصول التنافي، يعني: لابد أن يكون ثبوت أحد الدليلين رافعاً للآخر، لا يمكن أن يكون نسخٌ مع إمكان الجمع، أما مع عدم إمكان الجمع فإن هذا هو النسخ.

وهاهنا هل ما جاء في الحديث رفع وأزال ما جاء في الآية؟ أو أنه باقٍ وثابت؟ لا شك أنه باقٍ وثابت، إنما الزيادة وردت على شيء آخر رفعت حكم البراءة الأصلية بمعنى: الزيادة التي هي النفي (سنة) وردت على أمرٍ مسكوت عنه وليس مذكوراً في الآية، فأي تنافٍ إذن بين ما ثبت في الآية وما ثبت في الحديث؟ لا شك أنَّ القول بالنسخ هاهنا قول بعيدٌ جداً ولا وجه له، بل هذا من الحكم الذي زاد، ولا شك أنه لا فرق عندنا بين أن يثبت بدليل أول حكمٌ ويأتي بعد ذلك ما يزيد عليه، أو أن يكون ثبت الدليل بحكم مطلق ثم يأتي ما يقيده، أو يأتي دليلٌ دل على عمومٍ في مسألة ما ثم يأتي ما يخصصه، ولا فرق بين أن يكون هذا ثابتاً بالقرآن، أو ثابتاً بالسنة، فكله وحيٌ من الله تبارك وتعالى.

إذن الجمع في هذه المسألة ممكن، وبالتالي فإنه لا مجال للقول بالنسخ؛ لأن النسخ لابد أن يكون فيه كما قلنا تنافٍ بين الناسخ والمنسوخ، وهاهنا لا تنافي والجمع ممكن بأننا نقول: الدليل الثاني قد دل على حكم زائد، وبالتالي فإن الأخذ به متعينٌ وليس ثمة نسخٌ على هذا.

ما الذي ينبني على هذا الخلاف؟ الذي ينبني على هذا الخلاف هو أنَّ كثيراً من أهل العلم يرى أن النسخ لابد أن يكون الناسخ فيه أقوى من المنسوخ، الدليل الذي أثبت النسخ

لابد أن يكون أقوى من الدليل الذي أثبت الحكم المنسوخ وبالتالي إذا قلنا إنَّ الزيادة على النص نسخٌ فهذا يعني: أن الحديث إذا كان آحاداً فإنه لا يصح أن ينسخ آيةً على قول كثير من أهل العلم، بمعنى: لو قلنا بالأخذ بالحديث واعتبرنا أن هذا نسخٌ للآية فإن هذا يعني: أن الحديث وهو آحادٌ قد نسخ آيةً متواترةً، وهذا في قول الأكثر غير صحيح.

أما إذا قلنا: إنه ليس بنسخ فإنه لا إشكال في الأخذ بالحديث، فنأخذ بالآية ونأخذ بالحديث ولا حرج في ذلك، نأخذ بإيجاب فروض الوضوء، وإيجاب الشرط الزائد على الآية في حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»، ولا إشكال في هذا وهذا.

وانبنى على هذه المسألة خلافات كثيرة بين الجمهور والحنفية، منها كما ذكرت لك مسألة الوضوء، عندهم أن من توضأ أو اغتسل من الجنابة ولم يَنْوِ رفع الحدث فإنه لا إشكال في أن وضوءه صحيح.

كذلك في مسألة الجلد يقولون: إن الواجب في الزاني الذي ليس بمُحصن أن الواجب هو الجلد فقط ولا يأخذون بالتغريب.

وقُل مثل هذا في مسألة الأخذ بالشاهد واليمين، النبي صلى الله عليه وسلم كما في ((صحيح مسلم)) قضى بشاهدٍ ويمين، والحنفية قالوا: هذا زائدٌ على قول الله جل وعلا: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ**﴾ [البقرة:٢٨٢]، وهذا قد زائد وبالتالي لم يأخذوا بهذا الذي جاء في الحديث لأن الحديث لا ينسخ الآية، هذا الحديث آحاد ولا ينسخ الآية، وبالتالي فإنه لا يمكن أن نقبل به.

كذلك قالوا في مسألة تعيين الفاتحة في القراءة في الصلاة وأن هذا واجب أو ركن على قول بعض أهل العلم فإنّ الحنفية يقولون: ليس شيءٌ من ذلك واجبٌ ؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾[المزمل:٢٠]، وتعيين الفاتحة الذي جاء في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»، «**أو كل صلاة لا يقرأ بفاتحة**

الكتاب فهي خداج»، هذا قدر زائدٌ على ما جاء في الآية، والحديث آحاد ولا يمكن أن يكون ناسخاً، والفرض أنَّ الزيادة على النص نسخٌ.

ولا شك أنَّ هذا القول غير صحيح وأنَّ الأخذ بما ثبت في سنة النبي صلى الله عليه وسلم أمر متعين، ولا عذر للمرء أن يَرُدَّ حديث النبي صلى الله عليه وسلم بمثل هذا المُستمسك الذي لا وجه له، أن هذا زيادة على النص والزيادة على النص نسخٌ!

على أننا نقول: اعتبروها نسخاً أو لا تعتبروها نسخاً، فالصحيح من كلام أهل العلم أن السنة الآحاد كما سيأتي بحث ذلك قريباً إن شاء الله أن السنة الآحاد متى ما ثبتت فإنها تنسخ المتواتر سواءً كان المتواتر حديثاً أو آية، لا فرق بين هذا وهذا، بل الدليل قد دل على أن ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم حجةٌ مطلقاً بغض النظر عن كونه قد ثبت بدليل متواتر أو ثبت بدليل آحاد، وسيأتي الكلام عن هذا تفصيل.

ولو سلّمنا جدلاً بأن النسخ لا يكون بالآحاد فإننا نقول: إنَّ الأخذ بالقدر الزائد أمرٌ متعين، ما عذر العبد أمام الله جل وعلا أن يرد حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ ما عذره إذا سأله الله جل وعلا؟ الله جل وعلا يقول: ﴿**وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ**﴾[القصص:٦٥]، ماذا يقول الإنسان؟ بلغه حديثٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: أنا لا آخذ به ، لأنه يُعتبر نسخاً لما جاء في الآية، إنما أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم وحيٌ لا فرق بينه وبين القرآن من حيث ثبوت الوحي في هذا الكلام، من حيث أن هذا كلامٌ وحي، وأن هذا كلامٌ وحي لا فرق بين القرآن والسنة، هذا وحيٌ، وهذا وحيٌ، ألم يقل الله جل وعلا: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[النجم:٣-٤]، فمتى ما ثبت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا عذر لأحدٍ في التردد بالأخذ به، هذا أمر متعين ولا خيار للإنسان فيه.

وقد أحسن ابن القيم رحمه الله في التنبيه على هذا الأمر وأن رَدَّ السنن بمثل هذه

المسائل الأصولية من الخطأ الكبير، ومن اتباع المتشابه أيضاً، فصل هذا رحمه الله في كتابه ((إعلام الموقعين)) ومن كان طالباً للعلم وحريصاً على الفائدة فليُراجع ما ذكره ابن القيم رحمه الله في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

الخلاصة: الزيادة على النص ليست نسخاً عند الجمهور وهو الصحيح، وهي نسخٌ عند الحنفية، وثمرة الخلاف تنبني على مسألة ثبوت النسخ بالآحاد؛ لأن أكثر ما يتعلق بمسألة الزيادة على النسخ هل هي نسخ أو لا؟ تتعلق بثبوت الزيادة بحديثٍ على آية، غالب المسائل التي يبحثها العلماء تتعلق بحديثٍ فيه حكم زائدٌ على الآية، كالأمثلة التي ذكرت لك.

وبالتالي ثمرة الخلاف عندهم تنبني على مسألة ثبوت النسخ بالحديث الآحاد أو عدم ذلك، والصحيح أنه يجب الأخذ بالحديث الذي فيه القدر الزائد سواءً قلنا: هو نسخٌ أم لا؛ لأنَّ الصحيح أن الحديث الآحاد متى ما ثبت فإنه ينسخ الحديث المتواتر أو الآية، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويجوز إلى غير بدل.

وقيل: لا.

هذه مسألة ثانية وهي المعبر عنها في كتب الأصول: **النسخ إلى غير بدل**، هل يصح أن يكون النسخ إلى غير بدل؟ يُقسم العلماء رحمهم الله النسخ من هذه الحيثية إلى قسمين:

١-نسخٌ إلى بدل وذلك كنسخ القبلة إلى بيت المقدس إلى القبلة إلى الكعبة، كان هناك حكم نُسخ بحكم آخر، فكان النسخ إلى بدلٍ.

٢- أن يكون النسخ إلى غير بدل، مثال ذلك: ما أمر الله عز وجل به أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم: **﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾**[المجادلة:١٢]، ثم إنَّ الله تعالى نسخ ذلك ولم ينسخه بإيجاب أمر آخر بخلاف ذلك، قال: **﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾الآية** [المجادلة:١٣]، تلاحظ أنَّ هذا الحكم لم يُنسخ إلى حُكم مقابل له، كما قلنا سابقاً: بيت المقدس نُسخ إلى حكم مقابل له وهو الكعبة، أما هُنا الأمر كان فيه كما يقولون أو كما تُفرض المسألة كان النسخ هاهنا إلى غير بدل.

خذ مثلاً آخر: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، يعني: إذا ذبحت أضحيتك فعليك أن تستهلكها خلال ثلاثة أيام ولا يجوز لك أن تبقي شيئاً عندك فوق ثلاثة أيام، ثم إن الله تعالى خفف عن المؤمنين كما أخبرنا بذلك النبي صلى الله عليه وسلم كما ثبت في ((الصحيح)) عنه عليه الصلاة والسلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتكوا إليه بأن لهم عيالاً وأولاداً وما إلى ذلك ، النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**فكلوا، وأطعموا، وادخروا**»، فأباح النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين ما كان مُحرماً

عليهم في السابق وهو مسألة الادخار.

تلاحظ أن هاهنا لم يكن هناك حكم مقابل انتقل الحكم أو بُدّل الحكم إليه، هذه هي مسألة النسخ إلى غير بدل، هل يصح أن يكون النسخ إلى غير بدل؟ إذا كان النسخ إلى بدل باتفاق العلماء هذا صحيح وواقع، الخلاف في جواز وقوع النسخ إلى غير بدل.

ذهب جماهير الأصوليين إلى أن النسخ إلى غير بدل صحيحٌ وواقع، ومن الأمثلة التي عليه ما ذكرت لك فيما يتعلق بالصدقة عند المناجاة، أو ما يتعلق بالادخار، قالوا: هذا دليل على أنه يجوز أن يكون النسخ إلى بدل، ويجوز أن يكون النسخ إلى غير بدل.

وذهبت طائفة من أهل العلم إلى أن النسخ لابد أن يكون إلى بدل، وهذا ما نص عليه الشافعي رحمه الله في كتابه ((الرسالة))، وهذا أيضاً ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وهذا أيضاً ما قرره ابن القيم رحمه الله، وهذا أيضاً ما انتصر إليه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله- في ((أضواء البيان))، وكذلك في مذكرته في ((أصول الفقه)).

و رأت هذه الطائفة من أهل العلم أن هذا مقتضى ما جاء في الأدلة، قال جل وعلا: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾[البقرة:١٠٦]، ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ**﴾[النحل:١٠١]، فالبدل ثابتٌ في النسخ، لابد أن يكون النسخ إلى بدل، ونازعوا في هذه الأمثلة المذكورة، قالوا: مثلاً: إنَّ نسخ إيجاب دفع الصدقة قبل مُناجاة النبي صلى الله عليه وسلم قد نُسخ نعم لكن إلى بدل وهو الاستحباب، فلم يكن النسخ إلى غير بدل.

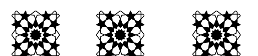
قالوا: مثلاً: في مسألة الادخار، قالوا: إن الأمر الذي نُسخ هو وجوب الكف عن الادخار، يعني: تحريم الادخار، ثم نُسخ هذا إلى التخيير مع الحث في قوله عليه الصلاة والسلام: «**فكلوا، وأطعموا، وادخروا**»، فلم يكن النسخ حينئذ إلى غير بدل.

والذي يظهر لي والله تعالى أعلم أن الخلاف هاهُنا يؤول إلى خلاف لفظي، فالطائفة الثانية تقول: إن البدل أعمّ من أن يكون حكماً مُقابلاً للحكم الأول، فقد يكون حكماً مقابلاً

كما في مسألة القبلة، وقد يكون إرجاعاً للحكم إلى ما كان عليه قبل الحكم الأول، بمعنى: أننا لو قدّرنا أن مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم كان قد جاء فيها الدليل بوجوب الصدقة بين يدي النجوى، لكن قبل هذا لم يكن الأمر واجباً ، كان باقياً على البراءة الأصلية لا يلزم الناس شيءٌ، ثم ورد الدليل بإيجاب هذا الحكم، ثم جاء نسخ ذلك، فإرجاع الأمر إلى ما كان عليه قبل ذلك إذا قلنا: إن الدليل لم يدل على الاستحباب، وإلا فلو قلنا: إن الدليل قد دل على الاستحباب كان النسخ إلى بدل، لكن لو قدرنا على قول من يُنازع في الاستحباب يقول: إن الدليل قد أرجع الحكم إلى ما كان عليه قبل ثبوت الحكم الأول، وبالتالي كان الأمر إلى بدل، بمعنى: لم يجعل الله عز وجل الأمر هملاً، لم يُهمل الله عز وجل عباده في شأن هذا الأمر، بل بين لهم الحكم في هذا المقام وهو أنه غير واجب، وهذا القدر حُكم، وبالتالي كان النسخ إلى بدل.

فالبدل عند الطائفة الثانية أوسع من البدل عند الطائفة الأولى، وفي الحقيقة القولان لا يخرجان أو لا يتنافيان إنما مراد الطائفة الأولى أنه جاز أن يكون النسخ إلى غير حكمٍ مقابل للحكم الأول، والطائفة الثانية تقول: نعم، هذا يمكن أن يكون، ويمكن أن يكون الحكم هو إرجاع الأمر إلى ما كان عليه قبل إيجاب الحكم الأول.

فالذي يظهر والله أعلم أن الأمر إذا حُمل على ذلك كان الخلاف خلافاً لفظياً لا تترتب عليه ثمرة، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وبالأخف والأثقل.

وقيل: بالأخف.

هذه مسألة أخرى: وهي **مسألة النسخ إلى الأخف والأثقل**، يعني: عندنا أنه يُمكن أن يكون النسخ إلى حكم مساوٍ، هذه **الحالة الأولى** في هذا الموضوع أن يكون النسخ إلى حكم مساوٍ، كانت القبلة إلى بيت المقدس فنُسخ ذلك إلى القبلة إلى الكعبة، ولا فرق من حيث الثِقل والمشقة أو خفة ذلك بين أن تتوجه إلى بيت المقدس أو تتوجه إلى الكعبة، الحكمان متساويان من حيث القيام بذلك، فهذا مساوٍ لهذا، هذا لا إشكال فيه.

ثانيا: نسخ الحكم الأثقل إلى الأخف، وهذا أيضاً جائز وواقع بالاتفاق.

مثال ذلك: أن الله تبارك وتعالى أوجب على المؤمنين أولاً: مصابرة عشرة من العدو، الله جل وعلا أخبرنا في كتابه: **﴿إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾**[الأنفال:٦٥]، إذن يجب على المؤمن أن يصبر عند ملاقاة عشرة من العدو، ولا يجوز له أن يفر، ويكون بذلك قد ولى الدُّبُر عياذاً بالله.

وخفف الله عز وجل بعد ذلك الأمر إلى مصابرة المؤمن إلى اثنين من الكفار، هذا كان فيه نسخٌ إلى الأخف، من الأثقل إلى الأخف، وهذا لا إشكال فيه.

البحث في مسألة أن يكون النسخ من الأخف إلى الأثقل، ذهب الجمهور إلى أن ذلك صحيح وواقع، صحيح لا إشكال فيه وواقع من حيث الأدلة الشرعية، واستدلوا على هذا بما جاء في الشريعة من التخيير أولاً في شأن الصيام، فإنَّ الأمر كان أولاً فيه تخيير يعني: يُخير المسلم بين أن يصوم أو أن لا يصوم مع دفع الفدية، **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾**[البقرة:١٨٤]، طبعاً لا شك أنَّ هذا فيه تخفيف، كونك تُجعل مُخيراً إن شئت صُم وإن شئت أن لا تصوم، فإن هذا فيه تخفيف، ثم نُسخ هذا بالأشد وهو وجوب الصيام قولاً

واحداً، قال جل وعلا: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة:١٨٥]، هاهنا انتقل الحكم من الأخف إلى الأشد.

خذ مثلاً: كان الحكم في الزواني -عافني الله وإياكم- هو الإمساك في البيوت، ﴿**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**﴾[النساء:١٥]، على القول بأن هذا منسوخ بـ ﴿**فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[النور:٢]، إذا قارنّا فإن الإمساك في البيوت أهون من الجلد، فكان هذا نسخاً من الأخف إلى الأثقل، طبعا على القول بأنَّ الحكم كان مغيّا أصلاً ﴿**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**﴾ ثم جعل الله لهن سبيلا فتخرج عندنا هذه المسألة عن هذه الصورة، لكن نحن نفرضها والشأن لا يعترض المثال بناءً على القول قول طائفة من أهل العلم بأن الحكم هاهنا منسوخ تلاحظ هاهنا أن الحكم قد حصل فيه نسخٌ من الأخف إلى الأثقل، وهذا لا إشكال فيه، وهذا ما ذهب إليه -كما ذكرت لك- جمهور أهل العلم.

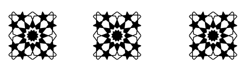
القول الثاني: ذهبت طائفة من أهل العلم وهم بعض الظاهرية إلى أن النسخ لا يصح ولا يمكن أن يُقال بأنه واقعٌ من الأخف إلى الأثقل، لا يُنسخ حكمٌ يسير إلى حكمٍ أشد منه، والعجيب أن ابن حزم رحمه الله رد على أصحابه في هذه المسألة، هذه من المسائل التي خالف فيها ابن حزمٍ غيرَه من الظاهرية، كما نص على هذا في كتابه ((الإحكام)) استدل هؤلاء ببعض الأدلة التي لا تتوجه منها:

الأدلة التي دلت على أن الشريعة تأمر باليسر ولا تُريد التعسير، قال جل وعلا: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]، قالوا: هذا دليل على أنه لا يُنسخ الحكم الأخف بالحكم الأشد، ولا شك أن هذا الاستدلال لا وجه له؛ لأن الله تبارك وتعالى إذا حَكَم بالحكم الذي هو أشد، ولاحظ أن كلمة الأشد أو الأثقل أمرٌ نسبي يعني: بالنسبة إلى الحكم الأول فإنه لا يزال الأمر في دائرة اليُسر، ولا يزال الأمر في دائرة السهولة، والله جل

وعلا في كل أحكام الشريعة ما كلّف العباد فوق طاقتهم، بل ما كلّف العباد ما يشق عليهم مشقةً غير معتادة، لا يوجد في الشريعة هذا القدر، فالله عز وجل رحيم، فإذا انتقل الحكم من أمرٍ هو بالنسبة إلى الأول يسير إلى ما هو أشد منه فلا يزال حكماً يسيراً ولا يزال ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾.

هل صيام الإنسان رمضان حتماً أمرٌ خرج عن التيسير إلى التعسير؟ بل هذا واللهِ من التيسير وفيه زيادةٌ للأجر، وزيادةٌ للإيمان، وزيادةٌ للهداية والطمأنينة، بل لو قيل: إن هذا من هذه الجهة هو الأخف لكان متوجهاً.

فعلى كل حال يعني: هذه المسألة لا شك ولا ريب أن حصول النسخ إلى مُساوٍ أو أخف أو أثقل كل ذلك صحيحٌ وواقعٌ ولا إشكال فيه.



قال رحمه الله:

ولا نسخ قبل بلوغ الناسخ.

وقال أبو الخطاب: كعزل الوكيل قبل علمه به.

هذه مسألة هي: **هل يثبت حكم النسخ بالنسبة للمُكلف قبل بلوغ دليل النسخ إليه؟** هل يثبت حكم النسخ في حق المكلف قبل بلوغ الدليل الناسخ أم لا؟ أم أن الحكم يثبت بمجرد ثبوت النسخ؟ يعني: لو قُدّر أن الدليل الناسخ قد أُوحي به إلى النبي صلى الله عليه وسلم هل من هذه اللحظة ثبت الحكم وترتب ما يترتب عليه على جميع المؤمنين؟ أو أن الحكم بالنسبة للمؤمنين ليس بثبوت النسخ وإنما ببلوغ الدليل الناسخ للمؤمنين؟

هذه المسألة اختلف فيها الأصوليون، والجمهور على الأول: وهو أن الحكم لا يثبت في حق المكلف إلا ببلوغه الدليل الناسخ بدليل أن أهل قباء كانوا يصلون بناءً على الحكم الأول إلى بيت المقدس ثم صاح فيهم صائح وهم يُصلون بأن القبلة قد تحوّلت إلى الكعبة فتحولوا في أثناء الصلاة.

والسؤال: هل اعتدوا بما فات أو استأنفوا الصلاة؟ اعتدوا بما فات، مع أن الحكم قد ثبت بالنسخ قبل ذلك، يعني: الحكم ثبت هُنا في المدينة، وانتقل إنسانٌ من هُنا إلى قباء، وهذا يأخذ وقتاً، فهم قطعاً حينما بدؤوا الصلاة كان النسخ قد ثبت، ومع ذلك فهم اعتدوا بما مضى، فدل هذا على أن حكم النسخ في حقهم ما اعتُبر إلا لما بلغهم الدليل.

وهذه قاعدة عامة في الشريعة: أنَّ الأحكام لا تثبت في حق المكلف، ولا تترتب الأحكام في حق المكلف إلا ببلوغ الدليل، والحكم لا يثبت قبل العلم، ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[الإسراء:١٥]، وهذه قاعدة يتفرع عنها مسائل عدة.

القول الثاني: ما ذهب إليه أبو الخطاب وهو قولٌ عند الشافعية، أبو الخطاب من الحنابلة نص عليه في كتابه ((التمهيد)) وذهب إلى هذا طائفة من الشافعية أنه يثبت في حق

المكلف بمجرد ورود الدليل، بمجرد ثبوت الدليل الناسخ فإنه يثبت الحكم بالنسبة للمُكلف، وتنبني على هذا الآثار.

قال: **(كعزل)** يعني: هو نظّر هذه المسألة بتلك، وهذا يعني: من تخريج الأصول على الفروع، وهذا قليل، الأصل أن يكون تخريج الفروع على الأصول هاهنا فخرج مسألة أصولية على مسألة فقهية.

قال أبو الخطاب: **(كعزل الوكيل قبل علمه به)**، الإمام أحمد رحمه الله نص وأبو الخطاب خرّج هذا القول عن الإمام أحمد بأنه هو الذي يراه في هذه المسألة بناءً على فتواه، هكذا نص عليه في ((التمهيد))، بناءً على فتواه في مسألة عزل الوكيل قبل علمه بالعزل، يعني: لو أنَّ الموكل عزل الوكيل فهل الحكم يثبت من حين عزله أو من حين بلوغ الخبر للوكيل؟

أضرب لك مثالاً: ذهبت إلى كتابة العدل فوكّلت ، أثبتَّ وكالةً لفلان ثم بعد يوم أو شهر بدا لك أنك تُلغي هذه الوكالة فذهبت إلى كتابة العدل وألغيت الوكالة، وهذا الذي وكلّته ، الوكيل ما يدري كان مُسافراً غير حاضر، متى يثبت العزل؟ هل من حين عزلك له؟ أو من حين بلوغه الخبر؟ متى تظهر الصورة؟ يعني: متى يظهر الفرق؟ لو أنه أثناء هذه الفترة أنت عزلته اليوم وهو لم يدرِ إلا بعد يومين خلال اليمين التصرفات التي تصرفها عنك هل هي صحيحة لو باع واشترى بناءً على هذه الوكالة خلال هذين اليومين قبل بلوغه الخبر هل هذا التصرف صحيح أو ليس بصحيح؟

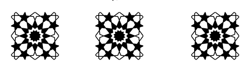
الصواب: أنه ليس بصحيح، فالحكم بالانعزال يكون من وقت العزل، ولا يشترط علم الوكيل، وبالتالي هذه البيوعات وهذه التصرفات فإننا نلغيها ونعتبرها باطلة؛ لأن هذا الوكيل تصرف بغير حق، هذا الذي كان وكيلاً تصرف الآن بغير حق.

أبو الخطاب رحمه الله نظّر تلك المسألة بهذه، وما أبعد هذا التنظير، ما علاقة هذه

المسألة الفقهية الفرعية الخاصة بهذه المسألة التي معنا؟ في الحقيقة لا وجه للربط بين هذه وتلك.

هذه مسألة أصولية لها ما يختص بها، وهذه مسألة فقهية فرعية لها ما يختص بها.

على كل حال، **الصحيح الذي لا شك فيه أن الحكم يثبت في حق المُكلف ببلوغ الدليل الناسخ له، وليس بمجرد ثبوت ذلك ونزول الوحي به**، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والآحاد: بمثلها.

والسنة بالقرآن، لا هو بها، في ظاهر كلامه.

خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية.

فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد: فجائز عقلاً ممتنع شرعاً.

إلا عند بعض[٣٨] الظاهرية.

وقيل: يجوز في زمنه صلى الله عليه وسلم.

كان آخر ما بحث المؤلف رحمه الله من مسائل النسخ ما يتعلق بنسخ القرآن بالسنة، أو السنة بالقرآن، أو القرآن بالقرآن، أو السنة بالسنة، وأوجز المؤلف -رحمه الله- هذا الموضوع في هذا الكلام، علمنا ما يتعلق بالنسخ، وجملةٍ من أحكامه، وبقي الكلام عن أقسام النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ، يعني: باعتبار حقيقة كلٍ منهما.

والقسمة إذا أردنا أن تكون حاصرةً ترجع إلى ما يأتي:

أولاً: نسخ القرآن بالقرآن.

وثانياً: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة.

وثالثاً: نسخ السنة الآحاد بالسنة المتواترة.

ورابعاً: نسخ السنة الآحاد بالسنة الآحاد.

وخامساً: نسخ السنة المتواترة والآحاد بالقرآن.

وسادساً: نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

وسابعاً: نسخ القرآن بالسنة الآحاد.

هذه القسمة التي ترجع هذه المسألة إليها، ونأخذها بعون الله -جل وعلا- واحدةً

---

[٣٨] نسخة: عند الظاهرية.

واحدة.

أولاً: نسخ القرآن بالقرآن، فهذا مما اتفق العلماء على جوازه ووقوعه فهو جائزٌ عقلاً واقعٌ شرعاً، وأدلة هذا كثيرة، من ذلك: ما يتعلق بعدة المتوفى عنها، الله جل وعلا بيّن أولاً: أنَّ عدة المتوفى عنها زوجها أن تعتد سنةً كاملة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾[البقرة:٢٤٠]، كانت العدة سنةً، ثم نَسَخ الله عز وجل ذلك بأربعة أشهر وعشرا.

ومن ذلك أيضاً: ما يتعلق بمصابرة المسلم للكفار، فإنَّ الله عز وجل أمر أولاً بمُصابرة الواحد لعشرة، ونسخ الله عز وجل ذلك إلى وجوب أن يُصابر الواحد اثنين ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[الأنفال:٦٦]، فهذا ومثله كثير يدل على أن هذا الأمر لا إشكال فيه، لا من جهة الجواز العقلي ولا من جهة الوقوع الشرعي، فهذا القسم مما اتفق الأصوليون عليه.

القسم الثاني: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، والقسم الثالث: نسخ السنة الآحاد بالسنة المتواترة، وهذان القسمان أيضاً اتفق العلماء عليهما، إلا أنه أعوز العلماءَ التمثيلُ عليهما، حتى ذكر ابن النَّجار الفتوحي رحمه الله أن هذا القسم أعني: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، لا يكاد يوجد في الأدلة أن سنة متواترةً نسخت سنةً متواترة، كذلك الشأن في نسخ السنة الآحاد بالسنة المتواترة، ذكر أيضاً كلاماً قريباً من سابقه، وأن هذا لا يكاد أن يقع في الأدلة وإن كان أمراً جائزاً عقلا مُتفقاً على صحته عند أهل العلم.

إذن حتى الآن عندنا ثلاثة أقسام.

القسم الرابع: نسخ السنة الآحاد بالسنة الآحاد، وهذا أيضاً موضع مُتفق عليه بين أهل العلم ولا إشكال فيه، فهو جائز عقلاً، واقعٌ شرعاً بالاتفاق، والأدلة عليه أيضاً كثيرة، من ذلك: قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما خرّج الإمام مسلم في ((صحيحه)): **«كنت**

نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فهذا دليل يدل على أن السنة الآحاد تنسخ السنة الآحاد.

إذن هذه الأقسام الأربعة هي الأقسام المتفق عليه، يعني: إن شئت أن تقسّم المسألة من حيث الاتفاق وعدمه فهذا قسمٌ أول وهو: ما اتفق العلماء على وقوع النسخ فيه وهو:

نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بالسنة المتواترة، والسنة الآحاد بالسنة المتواترة، والسنة الآحاد بالسنة الآحاد.

نأتي إلى القسم الثاني وهو ما وقع الخلاف فيه بين أهل العلم، وعلمت أن بين أيدينا ثلاثةُ أقسام:

القسم الأول: هو نسخ السنة متواترةً وآحاداً بالقرآن، نحن لم نقسّمها إلى قسمين، نسخ السنة المتواترة بالقرآن، ونسخ السنة الآحاد بالقرآن، لأنه إذا كان القرآن ناسخاً للسنة المتواترة فَلَأَنْ يكون ناسخاً للسنة الآحاد من باب أولى، فلأجل هذا ضممنا هاتين المسألتين إلى بعضهما، وإلا عند التدقيق هما مسألتان، لكنَّ نسخ القرآن للسنة الآحاد أمرٌ يندرج تحت نسخ القرآن للسنة المتواترة.

هذه المسألة اختلف فيها العلماء إلى قولين:

الأول: قول جمهور العلماء وهو صحة ذلك، فالقرآن ينسخ السنة متواترةً وآحاداً.

والقول الثاني في المسألة: هو أن القرآن لا ينسخ السنة لا متواترةً ولا آحاداً، بل السنة لابد أن يكون الناسخ لها سنةٌ مثلها، كما أنَّ القرآن لابد أن يكون الناسخ له قرآن مثله، هذا عند أصحاب هذا القول، وهذا ما ذهب إليه طائفة من أهل العلم طائفة من الشافعية وغيرهم، وهذا القول قد نص عليه الشافعي رحمه الله في ((الرسالة)) نص على أنه لابد أن ينسخَ الدليلَ مثلُه، فالقرآن ينسخه القرآن، والسنة ينسخها مثلها يعني: حديثٌ ينسخه حديث، وليس أن قرآناً ينسخ حديثاً أو العكس.

ومذهب الشافعي في هذه المسألة على كل حال مذهبٌ فيه بعض الدقة، ويحتاج

الكلام فيه إلى وقتٍ واسع، لكن على كل حال، هذا ظاهر ما ينقله كثيرٌ من علماء الشافعية، وذلك أن عند هؤلاء لابد من حصول التماثل بين الدليلين: الناسخ، والمنسوخ.

فالقرآن يُنسخ بالقرآن، والسنة تُنسخ بالسنة، ولو ظننا أنَّ آيةُ نسخت حديثاً فلابد أن يكون ثمة حديثٌ دل على ما دل عليه القرآن، فيكون الشأن أن الحديث قد نسخه حديثٌ مثله، ولا شك أنَّ الصواب بغض النظر عن تحقيق قول الشافعي في هذه المسألة، لكن في الجملة هذا قول عند الأصوليين، والصواب الذي لا شك فيه القول الأول: وهو أن القرآن ينسخ السنة متواترةً كانت أو آحاداً.

ويدل على هذا أمثلة، وهذا أكبر دليلٍ على صحة هذا القول: الوقوع الشرعي أكبر دليلٍ على ذلك. مما يشهد لهذا: ما ثبت في الصحيح في قصة الحُديبية ، النبي صلى الله عليه وسلم عاهد المشركين على أن من أتاه من المشركين أياً كان فإنه يرده عليه الصلاة والسلام إليهم، حتى جاء نسوةٌ مهاجرات منهنَّ أم كلثوم التي هي بنت عُقبة بن أبي مُعيط، جاءت مهاجرةً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**﴾[الممتحنة:١٠] والحديث في ((صحيح البخاري)) من حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه. لما جاء المؤمنات إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبمقتضى مُعاهدة النبي صلى الله عليه وسلم كان ينبغي إرجاعهن لكن الله جل وعلا نسخ هذا الحكم الذي ثبت في السنة بالقرآن قال: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**﴾[الممتحنة:١٠].

خذ مثلاً آخر: صلاة النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين كانت في السابق إلى بيت المقدس واستمر هذا ستة عشر شهراً، كان المسلمون يُصلون إلى بيت المقدس، فهذا قد ثبت في السنة، ثم إنَّ الله تبارك وتعالى نسخ ذلك بالقرآن قال: ﴿ **فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾ [البقرة:١٤٤] فهذا

أيضاً دليلٌ صريحٌ على أن سنةً نُسِخَتْ بالقرآن، هذا أيضاً مثال آخر.

وبالتالي يتضح لنا أنَّ الحق الذي لا شك فيه والله جل وعلا أعلم أن القرآن ينسخ السنة ولا إشكال، إذن هذا القسم الذي معنا هو القسم الخامس.

نأتي الآن إلى مسألة أدق والخلاف فيها أكثر، وهي المسألة السادسة: مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة، هل يصح أن يُقال: إن آيةً ينسخها حديثٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر أم لا؟ هذه المسألة التي بين أيدينا، والذي ذهب إليه أكثر العلماء أنَّ هذا غير واقعٍ شرعاً وإن كان جائزاً عقلاً، يعني: ليس في العقل ما يمنع صحة ذلك، لكنه من حيث الشرع لم يقع، فلا يصح أنْ يُقال: إن آيةً تُنسخ بسنةٍ متواترة، لا يصح أن يُقال إن آيةً من القرآن تُنسخ بسنةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواترة.

والقول الثاني في هذه المسألة: هو صحة ذلك وأنه يجوز أن ينسخ دليلٌ من السنة متواتر آيةً من كتاب الله جل وعلا، وهذا إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، واختاره جماعةٌ من محققي الحنابلة ، عند هؤلاء أنَّ هذا جائزٌ لا بأس به.

ابن قدامة وكذلك شيخ الإسلام -رحمه الله- : من أصحاب القول الأول ذهبوا إلى عدم جواز ذلك، ابن قدامة مع ابن تيمية مع القول الأول، والقول الثاني هو الذي ذهب إليه طائفة من العلماء.

الذين قالوا بالمنع وهم الأكثر استدلوا على هذا بجملةٍ من الأدلة:

من ذلك قوله تعالى: **﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾**[النحل:١٠١] قالوا: فهذا دليل على أن الآية إنما تُنسخ بآية وليس بسنة، وهذا الاستدلال استدلالٌ ضعيف، فهذه الآية لا تَعَرُّضَ لها إلى مسألة نسخ القرآن بالسنة، أين هذا من هذا؟ الله -جل وعلا- يقول: **﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾** ولم يقل: إنه لا يكون إبدالٌ إلا بآية مع آية، ما قال الله جل وعلا ذلك، فموضوع السنة موضوع مسكوت عنه، لا

إثباتاً ولا نفياً.

ثم إنه يُقال أصلاً: الآية تتعلق بماذا؟ قال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾، فالموضوع متعلق بمسألة اعتراض المشركين على ما يكون في هذا الشأن، وليس هذا دليلاً على أنه لا تَنسخ الآياتِ إلا آياتٌ مثلها، هذا من أعجب ما يكون أن يُقال: إن الآية قد دلّت على ذلك.

أيضاً وهذا أعجب وأغرب أن يُستدل به على منع نسخ السنة بالقرآن: أن يستدل بعض العلماء بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[يونس:١٥] سبحان الله! تعجب في الحقيقة أن من أهل العلم على علمهم وفضلهم يستدلون بمثل هذا الاستدلال! الذين قالوا: إنَّ السنة تنسخ القرآن هل يقولون: إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ينسخ القرآن من تلقاء رأيه ومن تلقاء نفسه؟ يا لله العجب! الأمر كله راجعٌ إلى الله جل وعلا، فالكل وحيٌ من الله، والكل حُكم الله.

لكن البحث هُنا: هل الله جل وعلا يُظْهِرُ هذا النسخ على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم يعني: من كلامه، أو يكون من القرآن المتلو؟ هذا فقط في البحث، أما أن يُقال: الآيات لا يجوز أن تُنسخ من تلقاء نفس النبي صلى الله عليه وسلم فمن يقول هذا! بل من يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم ينطق في هذا الأمر بغير الوحي! والله جل وعلا يقول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٣-٤] لا ينبغي في الحقيقة أن يُحام حوله.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:١٠٦] قالوا: السنة ليست مثل القرآن فضلاً عن أن تكون خيراً من القرآن، والجواب: أن يُقال: هاهنا نظران:

أولاً: من جهة فضل القرآن على السنة، فلا شك أنَّ القرآن أفضل من السنة لأنه كلام

الله جل وعلا، ولأنه مُتعبد بتلاوته، ولأنَّ ثمة أجرٌ عظيمٌ على تلاوته، ليس ثابتاً في شأن السنة إلى فروق أخرى، فنحن لا ننازع في هذا النظر.

إنما البحث في النظر الآخر كون هذا ناسخاً لهذا فهذا مرجعه إلى الوحي، أن وحياً ينسخ وحياً.

والسؤال: هل السنة وحي؟ وبالتالي فما الذي يمنع أنَّ وحياً ينسخ وحياً! من هذه الحيثية بالنظر إلى أن هذا وحيٌ وحجةٌ من الله جل وعلا وتنبني عليه الأحكام فلا فرق بين القرآن والسنة بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند ((أبي داود)) و((أحمد)) وغيرهما بإسناد صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**ألا وإني أُوتيت الكتاب**» وفي رواية: «**القرآن ومثله**» هذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، فدل هذا على أن المثلية من حيث الاحتجاج ومن حيث كون هذا وهذا وحياً هذا حاصل بين القرآن والسنة، ولا فرق، وبالتالي ما خرج دليل السنة عن الآية، ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾[البقرة:١٠٦] فلا فرق إذن، وكان دليل السنة مثل دليل القرآن، وبالتالي دل هذا على أنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على منع نسخ السنة للقرآن.

استدلوا أيضاً بدليل رابع: قالوا: الدليلُ على منع نسخ السنة للقرآن قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[النحل:٤٤] قالوا: هذا دليل على أن وظيفة السنة بيان القرآن، وليس نسخ القرآن، دليلٌ واضح.

قالوا: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾، وبالتالي أنتم الآن جعلتم السنة ليست مُبينة، بل جعلتموها ناسخة.

والجواب عن هذا من وجهين:

أولاً: أن الآية قد أثبتت أن السنة مُبينة للقرآن لكنها لم تنفِ أنها ناسخةٌ للقرآن، وثبوت أحد الجهتين لا يدل على منع الجهة الأخرى، هي مسكوت عنها، وبالتالي كيف لنا

أن نستدل بهذه الآية على أن النسخ ليس من وظيفة القرآن!

الوجه الثاني: أن نقول: إن النسخ داخل في قوله: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾، فإن النسخ يُمكن أن يُقال: إنه تخصيص لمدة الحكم، النسخ فيه تخصيص لمدة الحكم، يعني: أنه عُمل أو يُعمل بهذا الدليل بالمدة من وقت نزول هذا الدليل أو نزول هذه الآية أو قول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث إلى الوقت الذي جاء فيه الدليل الناسخ، فهو راجع إلى البيان، فلم يخرج عن كون النبي صلى الله عليه وسلم مُبيناً.[1]

خذ مثلاً: لما قال الله جل وعلا: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾[الفرقان:١] هل هذا يمنع أن يكون بشيراً؟ لا، إنَّما هذا أثبت شيئاً وسكت، ولاحظ هناك فرق بين السكوت والنفي، الآية التي معنا فيها إثبات شيء وليس فيها نفي الشيء الآخر، إنما فيها السكوت عنه، وهذا ما ثبت بدليلٍ آخر، فكذلك الذي بين أيدينا، فدل هذا على أن الاستدلال بهذه الآية أيضاً ليس بصحيح.

أصحاب القول الثاني الذين قالوا: إنَّ السنة المتواترة تنسخ القرآن، استدلوا على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا وصية لوارث**» قالوا: إنَّ هذا الحديث وحملوه محمل المتواتر لشهرته وإجماع أهل العلم على معناه، ونقل هذا غير واحد من أهل العلم أن معنى هذا الحديث مُجمع عليه، قالوا: هذا ناسخ لقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ**﴾[البقرة:١٨٠] يعني: الآية أثبتت وصيةً للوالدين والأقربين، ثم جاءت السنة فرفعت هذا الحكم بأنَّه لا وصية، الآية أثبتت الوصية، والسنة نفت ذلك ورفعت هذا الحكم، «**لا وصية لوارث**» ليس لأحدٍ أن يوصي لابنه أو أبيه شيئاً يكون من تَركته بعد موته ؛ لأن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فالمواريث قد أعطت الحق لأصحابه، قد أعطت الحق لأصحاب الحق، وبالتالي فإنه لا وصية، الوصية يجوز أن

---

[1] الوجه الثاني ذكره الشيخ بعد جمل لاحقة ، ثم نبه على أنه لم يذكره في موضعه سهواً ، فأدرجناه هنا .

تكون في الثلث فما دون لغير وارث، يجوز أن تكون لغير وارث، لا بأس إذا كان عنده أبناء يرثون وعنده حفيد والحفيد مع وجود هؤلاء الأبناء لا يرث، فإنه يجوز أن يوصي له بشيء، يجوز أن يوصي لصديقه، إلى غير ذلك.

إذن قالوا: هذا دليل على وقوع نسخ السنة للقرآن، وبالتالي كيف يُقال إن هذا غير صحيح وقد وقع! الوقوع أكبر دليل على الجواز.

وقُل مثل هذا في دليل آخر وهو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**﴾[النساء:١٥] كان الحكم هو: الحبس، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « **خذوا عني ، خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**» فدل هذا على أن السنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم نسخت القرآن، فالحكم كان ثابتاً وهو الحبس، ثم نسخته الشريعة بالجلد والرجم كما جاء في هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إذن هذا هو القول الصحيح في هذه المسألة وهو أن السنة المتواترة يصح أن تنسخ القرآن، الكل وحيٌ من الله سبحانه وتعالى، فوحيٌ نسخ وحياً، فما الإشكال في ذلك، وما الذي يمنع من ذلك شرعاً أو عقلاً!

نأتي الآن إلى المسألة السابعة والخلاف فيها أشهر، والمسألة البحث فيها أدق، وهي مسألة نسخ السنة الآحاد للقرآن.

أكثرُ العلماء بل جماهير الأصوليين على أنه لا يصح أن يُنسخ القرآن بالسنة الآحاد، وإن جوزوا هذا عقلاً، لكنهم منعوه لدليلين: من جهة النظر واستدلوا أيضاً بالأدلة التي سلفت من المنقول، الأدلة التي ذكرناها من المنقول هي عندهم مُستدَلٌ بها أيضاً في هذه المسألة، لكنَّ دليلهم من جهة النظر قالوا: إنّ الآحاد أضعف من المتواتر.

طبعاً هذه المسألة فرضوها في نسخ الآحاد للقرآن وللسنة المتواترة أيضاً، يعني: المسألة مبحوثة في جانبين: في جانب نسخ الآحاد للقرآن وللسنة المتواترة، لأن المأخذ فيه واحد، يعني: الذين منعوا من نسخ السنة الآحاد للقرآن دليلهم هو هو الذي لأجله منعوا نسخ الآحاد للسنة المتواترة، فعندنا في هذه المسألة صورتان: نسخ الآحاد للقرآن، ونسخ الآحاد للسنة المتواترة، فالبحث فيها بحثٌ واحد.

قالوا: الحديث الآحاد أضعف من المتواتر، والأضعف لا يرفع الأقوى، أليس الآحاد أضعف من المتواتر؟ إذن لا يمكن أنرفع حكماً ثابتاً بدليل قوي بدليل أضعف منه، وبذلك نحنُ نمنع يقولون: نمنع نسخ السنة الآحاد للسنة المتواترة، أو من باب أولى لآية من كتاب الله سبحانه وتعالى.

لكن هذا التعليل الذي ذكروا فيما يظهر والله تعالى أعلم ليس بوجيه، وذلك أن البحث في باب النسخ ليس بحثاً بين متعارضين حتى نشترط القوة في الدليل المُقدَّم أو المرجَّح، فالمسألة هُنا ليست مسألة تعارض ؛ لأننا نبحث في دليلٍ مُثبت ودليل ناسخ في وقت آخر، يعني: ما توارد على وقت واحد ومحل واحد، إنما هناك دليل متقدم، وهناك دليل متأخر، فالمتأخر رفع حكم الدليل المتقدم، فلأي شيء نشترط أن يكون الدليل المتأخر أقوى من الدليل المتقدم؟ هذا نحتاجه إذا حصل تعارض، وهذه مسألة مُهمة تنبه لها، كيف غُفل عنها حينما استدل كثير من أهل العلم على فضلهم ووجاهتهم، وهذا ملحظ و نكته لطيفة نبه عليها العلامة الشنقيطي رحمه الله في مُذكرته في ((أصول الفقه)) نبه إلى هذه النكتة وهي حريةٌ بالتأمل عندها والنظر، المسألة الآن ليست تعارضاً بين دليلين؛ لأن النسخ فيه دليل متقدم ودليلٌ متأخر، فكيف يُقال: إننا نحتاج إلى دليلٍ أقوى لكي يرفع حكم الدليل الأضعف، ما الذي يمنع؟ بما أن الكل دليلٌ ثابت، أن يرفع ما هو أضعف ما هو أقوى لأنه جاء بعده، وبالتالي هذا الاستدلال في الحقيقة ليس بذاك الوجيه.

وهذه المسألة ذكر المؤلف فيها ثلاثة أقوال: **(فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد فجائزعقلاً ممتنعٌ شرعاً، إلا عند الظاهرية).**

إذن عندنا قول أول وهذا الذي عليه جمهور الأصوليين وهو المنع، هذا أمر وإن كان جائزاً عقلاً لكنه ممتنعٌ شرعاً.

والقول الثاني الذي نسبه إلى (الظاهرية) وفي نسخة كما عندكم (بعض الظاهرية)، وهذا قولٌ يقول بجواز ذلك، وهذا أيضاً رآه طائفة من غير الظاهرية، يعني: هذا قال به طائفة من الشافعية وبعض المالكية، وكذلك من الحنابلة الطوفي فإنه رجح هذا القول، وكذلك من غيرهم من غير المنتسبين للمذاهب الأربعة كالشوكاني، وإلى بعض المحققين المتأخرين كالشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله، وغيرهم من أهل العلم رجحوا جواز ذلك.

والقول الثالث: ما ذكر المؤلف رحمه الله **(وقيل: يجوز في زمنه ﷺ)**، وهذا ما اختاره بعض الأصوليين كالغزالي، وكذلك بعض المالكية كالقرطبي، والباجي، وقلة من أهل العلم ذهبوا إلى هذا، قالوا: يجوز أن ينسخ الآحاد القرآن أو المتواتر من السنة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما بعد زمنه عليه الصلاة والسلام فممتنع.

أصحاب القول الثاني قالوا: دليلنا على صحة ذلك: أن هذا قد وقع، وذكروا مثالاً أو أكثر على ذلك منه : قصة أهل قباء حينما كانوا يصلون إلى بيت المقدس فأتاهم آتٍ وهم يصلون فنادى فيهم أن القبلة قد تحولّت إلى الكعبة فتحولوا أثناء صلاتهم إلى الكعبة، قالوا: هذا دليلٌ على أنَّ الآحاد ينسخ المتواتر؛ لأن ثبوت القبلة إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالتواتر، كان ثابتاً عنده بالتواتر، فنُسِخَ ذلك عندهم بخبر آحاد، وبلغ هذا النبي صلى الله عليه وسلم فأقرهم على ذلك، فدل هذا على أنه واقعٌ شرعاً ، أن آحاداً ينسخ متواتراً.

لكن الذي يظهر لي والله تعالى أعلم أنَّ هذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن هذا الاستدلال يفرض أن هذا المنادي أو هذا الصارخ أن القبلة قد حولّت، المثال يقتضي أن هذا هو

الناسخ، والسؤال: هل هذا صحيح؟ أو هو مبلّغ بالنسخ؟ الناسخ هو: الوحي الذي أوحاه الله عز وجل إلى نبيه صلى الله عليه وسلم.

وبالتالي فإن ذلك غير متجه، نعم يمكن أن نستدل بهذه القصة أن ذلك ممكنٌ عقلاً، وجائزٌ عقلاً، وهذا أمرٌ لا إشكال فيه، أما نقول: إنه جائزٌ شرعاً بناءً على هذا الدليل فالذي يظهر لي والله أعلم أن هذا ليس بمتجه.

استدلوا أيضاً هم وأصحاب القول الثالث بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد إلى الآفاق ليبلغوهم الدين، كان الواحد ينقل الشرع ناسخه ومنسوخه وهو واحد، فدل هذا على أن المتواتر يُنسخ بالآحاد، وهذا فيما يظهر لي أضعف من سابقه، فإن هذا الصحابي الذي كان يُرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى الآفاق لم يكن ناسخاً حتى يُقال إنه قد نسخ آحادٌ متواتراً، إنما هو مُبلّغ ومُخبر بالناسخ والمنسوخ، مسألة الإخبار من نسخ شيء ومسألة النسخ نفسه شيءٌ آخر، فما وجه الربط بين هذا وهذا؟

ثم يُقال أيضاً: لو سلّمنا جدلاً بصحة ذلك، فأصحاب القول الثالث لا يفيدهم ذلك هذا التخصيص الذي ذهبوا إليه ؛ لأن الخلفاء الراشدين كانوا يفعلون الفعل نفسه مع الآفاق، كانوا يرسلون إلى الملوك والزعماء والقبائل الآحاد أيضاً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فلا فرق من جهة الإرسال إرسال الآحاد بين أن يكون هذا في عهده صلى الله عليه وسلم أو بعده.

على كل حال هذا الذي ذكروا في الحقيقة فيه نظر من جهة الاستدلال.

ثمة دليلٌ أقوى مما ذكروا استدلوا به على صحة ذلك وهو ما ذكره الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله، وأنا ما وقفت على هذا الاستدلال في غير كلامه رحمه الله وهو من محاسن ما في كتابه في ((مذكرة أصول الفقه)).

استدل الشنقيطي رحمه الله في كتابه هذا على أن الآحاد ينسخ المتواتر بأن الله سبحانه

وتعالى قد بين في كتابه المحرمات من المطعومات فقال: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾أو الرابع: ﴿**أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾[الأنعام:١٤٥] قال: والآية صريحةٌ بأن المحرمات من المطعومات هذه الأربعة فقط بدلالة الحصر الذي أفاده النفي والاستثناء، وهذا من أقوى أدوات الحصر، فالمحرمات عند نزول هذه الآية كانت أربعةً فقط في شأن المطعومات، ونُسخ هذا -أعني هذا الحصر الذي جاء في شأن المحرمات من المطعومات- نُسخ بأدلةٍ آحاد من ذلك: تحريم النبي صلى الله عليه وسلم أكل لحوم الحُمر الأهلية، فإن هذا كان متأخراً عن نزول هذه الآية، فإن تحريم لحوم الحُمر الأهلية كان في غزوة خيبر، والآية التي معنا في سورة الأنعام وهي مكية بالاتفاق فدل هذا على أن الحديث متأخر فيكون ناسخاً لهذا الحصر الذي جاء في الآية، فبالتالي الآية في قوة القول بأن المحرم هذا فقط لا غير. والحديث يقول : ثمة محرمٌ آخر، كذلك أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي نابٍ من السباع، إلى غير ذلك مما جاء في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

بعض العلماء ذهبوا إلى أنه لا نسخ هاهنا، ومنه شيخ الإسلام رحمه الله كما في كتاب ((الإيمان)) في الجزء السابع من الفتاوى، ذكر أنه لا نسخ هُنا وإنما بقية المحرمات كان مسكوتاً عنها، وبالتالي فتحريمها بعد نزول هذه الآية تشريعٌ جديد وليس نسخاً لحكم الآية.

المقصود: أن المسألة فيما يبدو والله تعالى أعلم يُنظر لها من جهتين:

الجهة الأولى: صحة ذلك من جهة الدلالة الشرعية فضلاً عن الدلالة العقلية، وقلت: حتى المانعون قالوا: إن ذلك جائز عقلاً كما بين أيدينا، قال: **(فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد فجائزعقلاً)**، هذا لا إشكال عندنا فيه.

أما من جهة الجواز الشرعي أو الصحة الشرعية فالذي يظهر والله أعلم أنه لا مانع يمنع من أن تنسخ سنةٌ ثابتةٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً من القرآن أو السنة المتواترة لأن الكل وحيٌ من الله سبحانه وتعالى، الكل من وحي الله عز وجل ومن حكم الله جل وعلا، حقيقة الأمر أن الله عز وجل كان منه الناسخ والمنسوخ، الحقيقة أن الكل راجعٌ إلى حكم الله عز وجل ، الحكم له لا لغيره، ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[يوسف:٤٠] شرعاً وقدَراً، إنما قد يظهر الدليل الناسخ من خلال آيات القرآن، وقد يظهر الدليل الناسخ من خلال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالعبرة بثبوت ذلك لا غير.

لاحظوا يا أيها الإخوة أن مسألة التواتر والآحاد يعني: كون هذا متواتراً وهذا آحاداً التأمل الدقيق في موضوع النسخ يُظهر لنا أنه لا علاقة لهذا بهذا الموضوع، لماذا؟ هل الدليل يلازمه مسألة الآحاد أو التواتر، يعني: هل هذا وصفٌ ملازم للحديث كونه متواتراً أو آحاداً؟ دعونا نبحثها من جهة العقل، الآن لو جاءك خبرٌ ما بوقوع حادثة بوقوع أمر بحصول شيء ما ، جاءك أولاً من طريق رجل، أصبح الخبر عندك آحاد، ثم ثاني، ثم ثالث، ثم رابع، إلى أن وصلنا إلى حد قد أصبح الخبر عندك يقينياً لا يقبل الشك، هُنا وصل الموضوع إلى حد التواتر. الخبر واحد، هل تغير في اليوم الأول عن اليوم الثاني الذي كثر فيه المخبرون؟ لا يزال الخبر هو هو، والكلام هو هو، والقصة هي هي.

خذ مثلاً آخر: في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بحديثٍ ما ، بهذا الحديث هل الصحابة الذين كانوا يسمعون النبي صلى الله عليه وسلم يعتبر في حقهم هذا حديث متواتر أو آحاد؟ لا نظر هنا في هذا الأمر. يعني: لا يقسمون الحديث يقولون: هذا الذي سمعناه اليوم متواتر، والذي سمعناه أمس آحاد.

مسألة التواتر وعدم التواتر هذا في طريق الخبر، أما الخبر من حيث هو فلا علاقة له بطريق وصوله، الخبر هو هو سواءً نُقل أو حتى لم يُنقل، يعني: حتى لو لم يُنقله شخص

واحد يبقى خبراً ثابتاً صحيحاً. يعني: لو فرضنا هذا فرضاً عقلياً أنه كان كلامٌ من النبي صلى الله عليه وسلم وفرضنا أنه ما نقله أحد، طبعاً هذا غير واقع لكن الشأن لا يعترض المثال، أنا فقط أبين لك الفرق بين مسألة الخبر من حيث هو، ومسألة طريق الخبر.

البحث في النسخ له تعلق بالخبر من حيث هو، كون هذا يرفع حكم هذا، أو له علاقة بطريق الخبر؟ له علاقة بالدليل نفسه بالوحي كون هذا يرفع حكم هذا، وليس بطريق الخبر، بدليل أن بعض الناس يحكمون على حديث بأنه آحاد وآخرون يحكمون عليه بأنه متواتر، كيف يجتمع حينئذ أن نقول: إن الله نسخ هذا الحكم عند هؤلاء ولم ينسخ هذا الحكم عند هؤلاء والمسألة واحدة، الأمر هو أنه إما أن الله جل وعلا نسخ ذلك أو لم ينسخ ذلك.

إذن حتى نتحقق من هذا نبحث هل ثبت أو لم يثبت؟ أما كون هذا متواتراً، وهذا آحاد، هذا لا علاقة بمسألة النسخ، إنما كثيرٌ من المتكلمين وتنبه في هذه المسألة إلى هذا الأمر، الذين قالوا من أهل السنة بعدم صحة نسخ الآحاد للمتواتر ما التفتوا إلى هذا الجانب، لكنني أنبهك إلى ما يقع في كثير من كتب الأصوليين الذين نَحَوْا مَنْحى المتكلمين، هؤلاء أصلاً عندهم الدليل الآحاد ظني، وبالتالي فإنهم يتعاملون معه تعاملاً أشبه ما يكون بشيء من الحذر، يعني: في الغالب قاله النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن ذلك ليس مجزوماً به، ليس مقطوعاً به.

والصحيح الذي عليه أهل الحديث والذي عليه المحققون من أهل العلم أنه متى ما ثبت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يفيد العلم والقطع، العبرة بالثبوت، والمرجع في الثبوت وعدمه إلى أهل الشأن، إلى أهل الحديث، وهذه قرينة كافية إذا قالوا: احتفت به القرائن نحن نقول: صحة الحديث من حيث هي قرينة، إذا حكم علماء الحديث على الحديث بأنه صحيح ثابت إلى النبي صلى الله عليه وسلم هذا عندنا كافٍ، وأظن أنه مر بنا فيما سبق الكلام عن أحاديث الآحاد وقلنا: إن الصحيح أنها متى ما ثبتت وحكم أهل

العلم عليها بالصحة فإنها مُفيدة للعلم والقطع، وإن كنا لا ننازع أن العلم والقطع قضيةٌ نسبية، فبعض الأخبار أكثرُ إفادةً للعلم والقطع من بعض، هذا لا ننازع فيه، لكن أن نقول: إن ذلك ظنٌ بمعنى: أن الإنسان يأخذ هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التوجس ، واللهِ يمكن ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم احتمال ! لكن نعمل به من باب الاحتياط ! ليس الأمر كذلك، ولا يتعامل علماء أهل السنة والجماعة مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، بل علماء السنة إذا ثبت عندهم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الواحد منهم لو أقسم على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قاله فلا يحنث، لو أقسم على أن النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا الحديث كحديث «**إنما الأعمال بالنيات**» مثلاً فإنه لا يحنث، مقطوع بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قاله، واللهُ – عز وجل– حافظٌ دينه، وحافظٌ وحيه، والله جل وعلا يقول: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[الحجر:٩] فالكل محفوظ، القرآن محفوظ، والسنة محفوظة، حفظها الله عز وجل بالعلماء الجهابذة الحفاظ النقاد الذين نخلوا ما يُروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبينوا الصحيح من غيره.

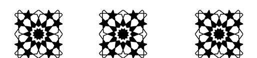
الذي يظهر والله أعلم أن القول الثاني هو الصواب، وأن أخبار الآحاد إن صح أو أمكن أن تكون ناسخة بدليل من السنة متواتر، أو لآية من القرآن فلا إشكال في صحة ذلك.

أما النظر الآخر فمن جهة صحة المثال، هذا بحث آخر، والذي يظهر لي والله أعلم من خلال ما اطلعت وقرأت في هذه المسألة ظهر لي أنه ليس ثمة مثالٌ سالم من مُعارض في هذه المسألة، كل ما ذكروا من أنه خبر آحاد نسخ متواتراً في الحقيقة أنه لا يسلم من اعتراض ولا يسلم من أخذ، والوجهات تختلف في قوة الاعتراض وضعفه، لكن أن يكون هذا مجزوماً به ومقطوعاً به في الحقيقة ما وقفت على مثالٍ صالحٍ لهذا القطع، وأنت إذا تأملت يا

رعاك الله وجدت أن الأمثلة المذكورة أصلاً قليلة جداً، **هذا واحد.**

وثانياً: لم يكن هذا الخلاف الأصولي مؤثرًا في الحكم الشرعي، يعني: دعونا مع أقوى ما قيل ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا**﴾[الأنعام:١٤٥] مع نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الحُمر الأهلية، هل كان الخلاف الأصولي هُنا مؤثراً في المسألة الفقهية؟ يعني: الذين قالوا بصحة نسخ الآحاد للمتواتر والذين قالوا بعدم صحة نسخ الآحاد للمتواتر هل اختلفوا في تحريم أكل الحُمر الأهلية؟ إذن كانت النتيجة: أن الكل أخذ بذلك، لكن هؤلاء رأوا أن الباب فيه نسخ، والآخرون قالوا: ليس هناك نسخ إنما هو تشريع جديد، ثم ماذا!.

فمن خلال النظر في التفريع الفقهي على أمثلة هي في الأصل قليلة وفيها نظر من جهات متعددة فالنتيجة في الأخير في الحقيقة لا يظهر أن هناك ثمرة عملية لهذا الخلاف، لكننا نذكر الموضوع على ما جرى عليه الأصوليون، والله أعلم.



قال رحمه الله:

وما ثبت بالقياس:

إن كان منصوصاً على علته: فكالنص؛ يُنْسَخُ، ويُنْسَخُ به.

وإلا: فلا.

وقيل: يجوز بما جاز به التخصيص.

هذه المسألة الأخيرة من مسائل النسخ: وهي **مسألة النسخ بالقياس**، هل يصح أن يُنسخ نصٌ من كتاب أو سنة بقياس أم لا؟ ذكر المؤلف رحمه الله هاهنا قولين:

الأول: أنه يصح إذا كانت علة القياس منصوصة.

والقول الثاني: أنه يصح مطلقاً متى ما حكمنا بصحة القياس فخصّصنا به يعني: متى ما أمكن أن يكون القياس مخصِّصاً أمكن أن يكون القياس ناسخاً.

المسألة في نسخ القياس للدليل أصحاب القول الثاني قالوا: متى ما جاز أن نخصص بالقياس جاز أن ننسخ بالقياس ولا فرق، فلم يشترط هؤلاء أن تكون العلة منصوصة.

أصحاب القول الأول قالوا: لا، القياس الذي يمكن أن يكون ناسخاً للقرآن أو السنة إنما هو القياس الذي تكون العلة فيه منصوصة، ما مثال ذلك؟ قالوا: لو فرضنا والمسألة فرض.

والشأن لا يُعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

قالوا: إذا قدّرنا أنه جاء دليلٌ من السنة فيه (أُحل لكم نبيذ الذرة)، هذا دليلٌ على إباحة نبيذ الذرة، ثم جاء بعد ذلك دليلٌ فيه (حُرم عليكم نبيذ العنب للإسكار)، هاهنا نص على علة الحكم.

ماذا نصنع بنبيذ التمر إذا كان مُسكراً؟ نقيس نبيذ التمر على نبيذ العنب الذي جاء فيه النص، فنقول: لا يجوز شرب نبيذ التمر إذا كان مُسكراً بدليل القياس، يعني: ألحقنا هذه

المسألة بتلك في الحكم للعلة الجامعة وهي الإسكار.

قالوا: هذا القياس الذي قلنا به هنا وأنتج لنا تحريم نبيذ التمر المُسكر قالوا: هذا القياس ناسخٌ للدليل الأول الذي أباح نبيذ الذُّرة.

أُعيد: عندنا دليل متقدم في الزمن وهو أبحتُ لكم نبيذ الذرة، اترك هذا الآن وسنرجع إليه بعد قليل، ثم جاء دليل بعده فيه حُرم عليكم نبيذ العنب للإسكار، هذا واضح ويمتنع الناس عن نبيذ العنب للنص، ماذا يصنعون بنبيذ التمر؟ قالوا: إننا نمنعه بالقياس على الدليل الذي فيه منع نبيذ العنب، أصبح عندنا نبيذ التمر مُحرماً للعلة الجامعة وهي الإسكار، وهذا ما اشترك فيه الحكمان، اشترك فيه الحكم المنصوص عليه مع المقيس يعني: الذي جرى فيه القياس.

قالوا: هذا القياس الذي علته منصوصة نَنْسَخُ به؛ لأنَّه متأخر، نَنْسَخُ به الدليلَ المتقدم فيكون إباحة نبيذ الذرة أمراً منسوخاً.

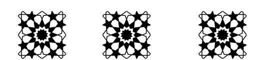
على كل حال، هذا مثال تقديري ولا مثال يصح على هذا من جهة الشرع، لاسيما إذا اعتبرنا أن محل القياس إنما هوعدم وجود النص، والقياس إنما يكون له محلٌ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نقطع بأن الأحكام قد استقرت ناسخُها ومنسوخها قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون شيئاً منسوخاً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

إذن الصحيح أنَّ الدليل من الوحي من القرآن أو السنة لا يُنسخ إلا بمثله إلا بدليل، ويبقى بعد ذلك النظر في الدِلالة التي تُستنبط من الدليل، فقد تكون الدِلالة راجعة إلى عموم، وقد تكون الدلالة راجعة إلى مفهوم الموافقة، وقد أخذنا أمثلة على ذلك، وقد يكون راجعاً إلى مفهوم مخالفة ، المهم أن النسخ يجب أن يدور المسلم فيه مع الدليل، لا يمكن أن نرفع حكماً ثابتاً بدليل من الوحي بضرب من الاجتهاد الذي قد يُصيب ويُخطئ، الاجتهاد فيه عملٌ عقلي، فيه مُقايسة عقلية وهذه قد تُصيب وقد تُخطئ فكيف نرفعُ حكماً ثابتاً من

كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلاً عن أن يكون ثابتاً بقرآن مُحكم نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فالصحيح وهو الذي عليه جمهور أهل العلم أنَّ القياس لا يَنسخ، القياس مُطلقاً لا يَنسخ شيئاً من القرآن والسنة.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(الإجماع)

وأصله: الاتفاق.

وهو: اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى الدليل الثالث من الأدلة الشرعية، ولعلكم تذكرون ما ذكر المؤلف رحمه الله قبل صفحات كثيرة ذكر أنَّ الأدلة أربعةٌ، ثم أخذ شوطاً في بيان مسائل الكتاب، ثم ثنّى بالسُنة وأخذ الكلام فيها شوطاً أكثر، وختم ما يتعلق بمباحث السنة بالكلام عن موضوع النسخ كما مر معنا آخر الكلام فيه.

ثم قال: **(والإجماع)** يعني: هذا هو الدليل الثالث، قال: **(وأصله الاتفاق)**، الاتفاق والإجماع في اللغة كلمتان متقاربتان، وأصل مادة الإجماع جَمَعَ، وأصل المادة يدل على تضام شيء أو أشياء، تضام شيءٌ أو أشياء هو الأصل الذي ترجع إليه معاني هذه الكلمة وموارد استعمالاتها ، من ذلك قوله تعالى: ﴿**فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ**﴾[طه:٦٤]، يعني: لتضموا آراءكم ولتكن رأياً واحداً.

كذلك ﴿**إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾[آل عمران:١٧٣] يعني: انضموا، انضم بعضهم إلى بعض حتى أصبحوا جيشاً أو فريقاً لأجل المسير إليكم، ﴿**إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾[آل عمران:١٧٣]، وكذلك الشأن في الإجماع، الإجماع تضامت فيه آراء المجتهدين بعد تفرقهم حتى انعقدت على شيء واحد، فهذا هو الأصل في كلمة الإجماع، والغالب في استعمالات الفقهاء أنهم لا يفرقون بين كلمة الإجماع والاتفاق، هذا هو الغالب.

فإذا قالوا: أجمعوا أو اتفقوا كان هذا بمعنى.

عرّف المؤلف رحمه الله الإجماع اصطلاحاً بقوله: **(هو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمرٍ ديني)**، لاحظ معي في هذا التعريف أنه ذكر أنَّه اتفاق، إذن لا إجماع مع

وجود الخلاف، هذا قيدٌ أول، وإن شئت فقُل: هذا شرطٌ أول في الإجماع، وهو أنه لابد أن يكون عن اتفاق العلماء فلا يكون ثمة خلاف، هذا قيد أول، وسيأتي معنا ما يتعلق ببعض التفاصيل في هذا الشرط، من ذلك هل مخالفة الواحد والاثنين تقدح في الإجماع أم لا؟ سيأتي الكلام فيها قريباً إن شاء الله.

قال: **(اتفاق علماء)**، إذن هذا شرط ثانٍ، هذا قيدٌ ثانٍ، الاتفاق المعتبر حتى يكون إجماعاً هو اتفاق العلماء، وبالتالي يخرج العامة، العامة لا يُعتبر رأيهم في الإجماع، بل لابد أن يكون من العلماء، ولابد أن يكون هؤلاء العلماء قد بلغوا درجة الاجتهاد، قد يكون هذا الاجتهاد اجتهاداً مطلقاً، وقد يكون اجتهاداً مقيداً، فمن بلغ درجة الاجتهاد في بابٍ من الأبواب فقوله معتبر في هذا الباب إذا كان من العلماء المجتهدين في باب الفرائض مثلاً فإن قوله مُعتبر في ذلك.

وبالتالي فإنه إذا كان العالم قد بَلَغَ درجة الاجتهاد في فن من الفنون فإن قوله مُعتبر فيه، إذا بلغ الدرجة العليا في علم النحو فقوله معتبر في علم النحو، لكنه غير مُعتبر في الفقه وهكذا.

ثم قال: **(علماء العصر)**، هذا قيدٌ ثالث، وإن شئت فقُل: هو الشرط الثالث في الإجماع، وهو أنه لابد أن يكون اتفاق علماء العصر الواحد، وبالتالي خرج من هذا إجماع علماء العصور جميعاً، جميع عصور هذه الأمة من مبتدئها إلى الوقت الحالي هذا ليس هو المقصود في الإجماع، بل لو اعتُبر هذا لما أمكن أن يكون إجماعٌ أصلا، لا يمكن أن يكون هناك إجماعٌ بين علماء العصور، إنما المعتبر في الإجماع علماء العصر الواحد.

قال: **(من الأمة)**، يعني: من أمة الإجابة الذين استجابوا للنبي محمدٍ صلى الله عليه وسلم وبالتالي خرج غيرهم، فالكفار لا يُعتبر قولهم في الإجماع، بل لابد أن يكون هذا الاجتماع من علماء مسلمين، فهذا شرطٌ أو قيدٌ رابع.

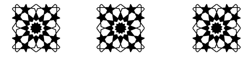
قال: **(على أمر ديني)**، لابد أن يكون الإجماع إذا أرادنا الإجماع الاصطلاحي عند الأصوليين أن يُجمعوا على مسألة دينية، لابد أن يكون المسألة التي أجمعوا عليها مسألةً شرعية دينية، وبالتالي خرج بهذا القيد الإجماع على المسائل اللُغوية مثلاً، فهذا ليس إجماعاً عند الأصوليين.

كذلك خرج الإجماع على المسائل العقلية كالإجماع على أنَّ الاثنين أكبر من الواحد، هذا لا يُعتبر إجماعاً اصطلاحاً.

كذلك خرج بهذا القيد الإجماع على أمرٍ دنيوي، فلو أجمع أهل عصرٍ سواءً كانوا من العلماء أو من غيرهم على أمرٍ من أمور الدنيا تجارة، صناعة، إلى غير ذلك هذا لا يُعتبر إجماعاً اصطلاحاً، بل لابد أن يكون الموضوع الذي أجمعوا عليه أمراً شرعياً، مسألةً دينية، حكماً يتعلق بالشريعة.

وبقي قيدٌ سادس لابد من إضافته إلى ما ذكر المؤلف رحمه الله وهو أن يكون هذا الاتفاق بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فإن هذا يُخرج الاتفاق الذي يكون في حياته عليه الصلاة والسلام، فإن هذا ليس إجماعاً اصطلاحاً، فالحجة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم إنما هي في سنته في قوله وفي فعله عليه الصلاة والسلام، أما من عدا النبي صلى الله عليه وسلم فإن قوله لا يُعتبر به سواءً كانوا جماعةً أو كانوا أفراداً.

فالإجماع لا حجة فيه ولا اعتبار له إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.



قال رحمه الله:

وقيل: اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولًا.






هذا تعريف ثانٍ أورده المؤلف رحمه الله قال فيه: **(اتفاق أهل الحل والعقد)** وأهل الحل والعقد في مثل هذا السياق كلمةٌ يراد بها ما يُراد بالعلماء المجتهدين، مسائل الشرع المَرْجِعُ فيها إنما هو العلماء المجتهدون، هؤلاء الذين يُعتبر بقولهم، وهؤلاء هم الذين يؤخذ بقولهم، وهؤلاء هم الذين يُرجع إليهم في هذه المسائل، **﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** [النساء:٨٣]، فهؤلاء هم العلماء، هم أهل الحل والعقد في المسائل الشرعية.

قال: **(على حكم الحادثة)**، يعني: حكمها الشرعي، فالمسألة التي ينعقد الإجماع عليها في الاصطلاح الأصولي: هي الحكم الشرعي لحادثةٍ ما.

قال: **(قولاً)**، وهذا يجرنا إلى أن نقول:

إنَّ الإجماع قد يكون إجماعاً صريحاً.

وقد يكون إجماعاً سكوتياً.

وهذا التعريف الذين بين أيدينا تعريفٌ للإجماع الصريح، فقوله: **(قولاً)** أخرج الإجماع السكوتي، والمعنى: أن الإجماع الذي هو الإجماع الصريح هو الذي يُصرِّح فيه كل عالم مجتهد بقوله في المسألة، كلٌّ يصرّح، فإذا قدّرنا أن علماء هذا العصر المجتهدين هم مائة مثلاً فلابد أن يصرح كل واحدٌ من هؤلاء المائة بأن الحكم كذا، الأول يقول: يجوز، والثاني يقول: بهذه الصراحة يجوز، والثالث يقول: يجوز، وليس أن يقول بعضهم فيسكت الآخرون، هذا لا يُعتبر إجماعاً، لابد من التصريح ، هذا هو الإجماع الصريح.

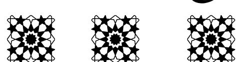
وأما الإجماع السكوتي فسيأتي الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

وهذا يجرنا إذا عرفنا أن المطلوب هو اتفاق العلماء، يعني: أن يُطْبِقَ العلماء على حكم

واحد، فهل يُمكن أن نقول: إنَّ فتوى المجامع الفقهية المعاصرة يُعتبر في حكم الإجماع؟

الجواب: لا، لأن هذه المجامع لم يقُل أحدٌ: إنها قد جمعت كل المجتهدين من المسلمين في المشارق والمغارب، فهذا أمرٌ ما قاله أهل هذه المجامع ولا غيرهم، إنما هذه المجامع يجتمع فيها ثلة من العلماء والمشايخ والفقهاء وطلبة العلم ويتداولون الرأي في بعض المستجدات والنوازل فيفتون فيها، أما أن تكون هذه الفتوى الصادرة عنهم إذا اتفقوا عليها أنها في منزلة الإجماع فلا شك أن هذا غير صحيح.

الإجماع لابد أن يكون فيه إطباقُ جميع العلماء من أهل هذا العصر المعين.



قال رحمه الله:

وإجماع أهل كل عصرٍ: حجة.
خلافاً لداود.
وقد أوما أحمد إلى نحو قوله.

الآن بين لنا المؤلف رحمه الله ما هو الإجماع، ثم عقّب عليه ببيان أن إجماع أهل كل عصرٍ حجةٌ، الإجماع حجة، إذا أجمع علماء العصر فإن هذا حجة، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء أن الإجماع من أي عصرٍ كان بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ابتداءً من الصحابة وانتهاءً إلى هذا العصر وإلى ما شاء الله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، متى ما أجمع أهل العصر في وقت من الأوقات على حكمٍ شرعي فإن هذا يُعتبر إجماعاً.

والدليل على حجّية الإجماع ونحن نعني بقولنا حجّية: أنه يجب العمل به وتحرم مخالفته، متى ما انعقد الإجماع واستقر فإنه لا يجوز الخروج عنه بل يجب العمل بمقتضاه.

أشهر دليل على حجّية الإجماع: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾[النساء:١١٥]، قال العلماء: هذا الوعيد ترتب على أمرين:

الأول: مُشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم ومُخالفته.

والثاني: الخروج عما عليه المسلمون، ﴿**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾، والمؤمنين هذه الكلمة فيها الألف واللام التي تدل على الاستغراق، فمتى ما خرج الإنسان عما عليه المؤمنون جميعاً فإن هذا يُعتبر أمراً مُحرماً بدليل أن الله قد توعد عليه بهذا الوعيد الشديد الأكيد.

استدلوا أيضاً على الإجماع من القرآن بقوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾[البقرة:١٤٣]، معنى وسطاً يعني: خِياراً عدولاً، فهذا وصف مدحٍ، فالخروج عما

اتفق عليه علماء العصر خروجٌ عن الخيرية فيكون أمراً مذموماً.

كذلك استدلوا وهو من أصرح الأدلة على حجّية الإجماع على كلامٍ في الثبوت ما خرّج ((الإمام أحمد)) و((الترمذي)) و((ابن ماجه)) وغيرهم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» أو «**إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة**» هذا الحديث رُوِيَ من طرق متعددة ولا يكاد يخلو طريقٌ منها من كلام إلا أن مجموع الطرق يتقوى به الحديث على قول جماعةٍ من المحققين، فهذا الحديث حسّنه بمجموع طرقه جماعةٌ من المحدثين، وهذا هو الأقرب، فإنَّ الطرق المتعددة له تدل على أن له أصلاً في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، والله تعالى أعلم.

فهذا مما دل على حجّية الإجماع، وأنت ترى أن هذه الأدلة فيها الاحتجاج بمجموع الأُمة وليس تخصيص عصرٍ من العصور، وهذا يجرنا إلى البحث في هذه المسألة، فمتى ما أجمع العلماء في أي عصر من العصور كان هذا الإجماع حجةً بخلاف قول داود، وهذا هو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله قال: **(خلافاً لداود)**، فداود إمام الظاهرية خالف في هذه المسألة حيث قرّر أنَّ الإجماع الذي هو حجة إنما هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم لا غير.

وبالتالي فإجماع التابعين فمن بعدهم هذا عنده ليس بحجة، هذا قول داود وخالفه غيره من أهل العلم، حتى ابن حزم الذي هو منظّر مذهب الظاهرية خالف هذا القول في كتابه ((الإحكام)) وقرّر أنَّ إجماع أهل كل عصرٍ حجةٌ، ولا ينحصر الإجماع أو الاحتجاج بالإجماع على عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

وهذا القول رواية عند الحنابلة ولأجل هذا قال المؤلف رحمه الله: **(وقد أوما أحمد إلى نحو قوله)**، لكن المشهور من مذهب الإمام أحمد موافقة الجمهور، والجمهور الذين يقولون: إن إجماع أهل كل عصر حجة وافقهم أحمد في المشهور عنه.

أصحاب القول الأول قالوا: الأدلة عامة فلا وجه لتخصيص عصر الصحابة رضي

الله عنهم بالاحتجاج بالإجماع.

أصحاب القول الثاني استدلوا على هذا بأن الخطاب موجهٌ إليهم في نحو قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾[البقرة:١٤٣]، قالوا: هذا إنما يُراد به من خوطب به وهو أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فلا يدخل في ذلك غيرهم.

ولكنَّ هذا الاستدلال بيّن الضعف، فإن عامة الأوامر والنواهي في الشريعة إنما كان فيها الخطاب ابتداءً متوجهاً للصحابة، فهل يقول قائل: إن قوله: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[النساء:٧٧]، يختص بالصحابة؟ نعم هو يتناول الصحابة لكن يتناول مَنْ بعدهم أيضاً فتخصيص ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾ بالصحابة ليس بالبيّن، نعم هم أولى وأول من يدخل في هذا الوصف، لكن الاختصاص يحتاج إلى دليلٍ واضح.

والحق في هذه المسألة أنَّ المتأمل في الإجماع الذي يذكره الأصوليون لاسيما الإجماع الصريح الذي يذكرون أنه هو الحجة بالاتفاق بين الجمهور الحقيقة أن تصوّر هذا الإجماع فيه صعوبة أن يكون هناك قطعٌ بأن كل عالمٍ مجتهد قد أفتى في هذه المسألة بهذه الفتوى، الأول، والثاني، والثالث، والرابع، من الذي طاف بهم واستوعب أقوالهم؟ ثم إنَّه حكم بأنهم قد صرّحوا بهذا الرأي.

الحقيقة أن هذا الأمر من جهة إثباته فيه من الصعوبة ما فيه، فقول الجمهور لا شك أنه أقوى نظراً، لكن قول داود هو الأقرب عملاً، يعني: إذا كان البحث في الجهة النظرية لا شك أن قول الجمهور هو الصحيح إن أمكن حصول الاتفاق فهو حجّة، لكن قول داود هو في الحقيقة الأقرب من الناحية العملية، ولذلك نحا بعض المحققين إلى القول بحجّية الإجماع ولا شك في ذلك، ولكن تصوّر وقوعه أو الجزم بانعقاده هذا أمرٌ يتعذر غالباً بعد عهد الصحابة رضي الله عنهم، ولذلك لعلكم تحفظون ما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه

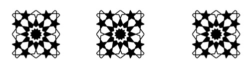
الله- في آخر ((العقيدة الواسطية)) لما ذكر أن الذي يحتج به أهل السنة والجماعة هو الكتاب والسنة والإجماع وأنهم يزنون الأمور بهذه الأدلة الثلاثة. قال: (وإن كان الإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح فإن الأمة بعدهم قد اختلفت وانتشرت)، فكلامه رحمه الله وجيه، لما كانت الأمة أقل مما كان بعد تفرقها وانتشارها بعد انخرام عهد السلف الصالح كان يمكن أن يُضبط الإجماع، أما بعد ذلك فالأمر في الحقيقة يَتعذر غالباً.

ونص رحمه الله في ((مجموع الفتاوى)) على أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم هو الذي يُمكن ضبطه، الإجماع الذي ينضبط هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فكونهم أجمعوا على تولية أبي بكر رضي الله عنه، كإجماعهم على قتال المرتّدين، كإجماعهم على جمع المصحف بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، هذه مسائل يُمكن أن ينضبط فيها الإجماع.

أما بعد انخرام ذلك العصر الأول فإنه من الناحية العملية الجزم بحصول الإجماع فيه ما فيه من الصعوبة، نعم يمكن تصوّر الإجماع السكوتي، أن يقول البعض ويسكت الآخرون، لا يُعرف قولٌ لهم، هذا ممكن تصوّره، أما الصريح الذي يكون بالقول من كل مجتهد فهذا في الحقيقة في إثباته ما فيه، اللّهم إلا فيما يُعلم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس وتحريم الخمر وما شاكل ذلك، وهذا ما أشار إليه الشافعي رحمه الله في كتابه ((الرسالة)) أشار إلى أن أحداً لا يمكنه أن يقول: إنه قد أجمعت الناس أو حصل الإجماع على أمرٍ إلا فيما لا يُمكن أن يقول كل عالم إلا به، كوجوب الصلوات الخمس، وتحريم الخمر، ونحو ذلك.

على كل حال، البحث في الإجماع تنظيراً شيء، وتحقيق المناط في ثبوت الإجماع في مسألة مُعينة شيءٌ آخر، ونحن الآن وجهتنا هي في تقرير حجّية الإجماع، متى ما تحققنا من أنَّ العلماء قد أطبقوا في مسألةٍ شرعية على حكم معين كان هذا الإجماع حجة هذا هو الذي نُريد أن نصل إليه ولا يقتصر هذا، أو لا ينحصر هذا على إجماع الصحابة رضي الله تعالى

عنهم.



قال رحمه الله :

وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: اعتبره أبو الخطاب والحنفية.
وقال القاضي وبعض الشافعية: ليس بإجماع.

هذه المسألة من مسائل الإجماع، بدأ المؤلف رحمه الله يتوغل في بيان مسائل الإجماع الأصولية.

هل إذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم على قولين فاتفق التابعون على أحدهما هل هذا الاتفاق حجّة؟ لاحظ هُنا أمرين:

الأول: أن المسألة عند جمهور الأصوليين لا تنحصر في اختلاف الصحابة، بل هذه المسألة مفروضةٌ في اختلاف الصحابة ثم اتفاق التابعين على أحد قوليهم، كذلك في من بعدهم من الأمة بمعنى: المسألة نفسها تُطرح فيما إذا اختلف التابعون على قولين فأجمع أتباع التابعين على أحدهما، وهكذا إذا قلنا: اختلف أتباع التابعين على قولين فأجمع من بعدهم على قول. إذن ليست المسألة منحصرة في اختلاف الصحابة.

الأمر الثاني: أن البحث في هذه المسألة إنما هو في الخلاف المُستقر، وبالتالي خرج ما سواه وهو ما إذا اختلفوا إلى قولين مثلاً ثم رجع بعضهم إلى قول بعض فصارت المسألة اتفاقية.

خذ مثلاً: في ابتداء الأمر حصل بين الصحابة رضي الله عنهم في سقيفة بني ساعدة أخذٌ ورد في تعيين من الذي يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، من الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم اتفقوا على تولية أبي بكر رضي الله عنه، هذا لا يدخل معنا، إنما نبحث في خلاف مستقر، يعني: انقرض عصر الصحابة والخلاف باقٍ.

خذ مثلاً: في ابتداء الأمر حصلت وجهات نظر مختلفة في شأن قتال مانعي الزكاة، ثم اتفق الصحابة على قتالهم، هذا لا يدخل معنا في مسألتنا، نحن نبحث في خلاف مستقر،

انقرض عصر الصحابة أو عصر التابعين أو من بعدهم وكلٌ على رأيه.

هل إذا اتفقوا على أحد القولين مما اختلف فيه من قبلهم يكون هذا إجماعاً؟ ذكر المؤلف رحمه الله في هذا قولين: قال:**(اعتبره أبو الخطاب)** يعني: من الحنابلة، فهو قولٌ عند الحنابلة، والحنابلة في هذه المسألة على قولين: منهم من ذهب إلى الأول وهو اعتبار هذا الاتفاق حُجة وإجماع مُعتبر، ومنهم أبو الخطاب، وكذلك الحنفية، وكذلك غيرهم من العلماء، وإلى بعض المحققين من العلماء المتأخرين كالشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله في ((المذكرة)) فإنه نص على أنه إجماعٌ مُعتبر.

القول الثاني: ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى من الحنابلة، وطائفةٌ من الحنابلة، وقال به أيضاً بعض الشافعية، اتفاقهم ليس إجماعاً مُعتبراً.

أصحاب هذا القول قالوا: المذاهب لا تموت بموت أصحابها، والإجماع لا يرفع خلافاً مُعتبراً مستقراً، وبالتالي فإننا لا نعتبر أنَّ قولهم الذي اتفقوا عليه إجماعاً معتبراً ومُلْزِمَاً.

وبعضهم ذكر احتجاجاً آخر قالوا: اختلاف الصحابة مثلاً إلى قولين دليلٌ أو مقتضاه الإجماعُ على الخلاف، فلا يمكن أن يُنْقَضَ الإجماع ممن بعدهم، لما اختلفوا إلى قولين كان هذا إجماعاً على الخلاف وأنه سائغ، فكيف نقول بعد ذلك: إن المسألة إجماعية ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين وكان مذموماً بذلك، فهذه وجهة نظر أصحاب القول الثاني.

أصحاب القول الأول قالوا: إن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة ينطبق عليه تعريف الإجماع أم لا؟ ينطبق عليه، أليس اتفاق العلماء المجتهدين بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة شرعية؟ إذن لماذا يكون غير معتبر، فالأدلة التي دلّت حجّية الإجماع تدل على أنَّ إجماع التابعين هاهنا إجماعٌ صحيحٌ مستقر.

وأما قول أصحاب القول الثاني: إن الإجماع لا يرفع خلافاً مُستقراً، نقول: هذه دعوى لا دليل عليها، ما الدليل على أن الإجماع لا يرفع خلافاً مُستقرا؟ نحنُ نقطع بأن الحق واحدٌ،

لما اختلف الصحابة إلى قولين ، نحن نقطع أن الحق في أحدهما، فلما انعقد الإجماع بعد ذلك بين على أن الحق في هذا القول دون الآخر.

وأمَّا قولهم: إن اختلاف الصحابة إلى قولين إجماعٌ على الخلاف هذا ليس بصحيح، لأن أصحاب كل قول يقولون: الحق معنا والآخرون قولهم غير صحيح، فهو يُخطّئون أصحاب القول الآخر، وليس أنهم يسوغّون خلاف الآخرين، ما قالوا: قولنا صح وقولهم صح، وبالتالي ليس لنا أن نرفع هذا الخلاف لأنه سيضيع بعض الحق هذا ليس بصواب.

والذي يظهر والله أعلم أنه من جهة النظر القول الأول أقرب، وثمة ملحظ ومأخذٌ مهم هاهنا وهو أننا إذا قلنا إنَّ اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة ليس بحجة يلزم منه لازمٌ فاسد وهو إذا قلنا: إن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة ليس حجةً يلزم منه لازم فاسد وهو أن تكون الأمة قد ضيّعت الحق في عصر من العصور، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

أعيد: اختلف الصحابة الآن على قولين: قال بعضهم: يجوز في مسألة ما، وقال الآخرون: لا يجوز. جاء التابعون فاتفقوا على عدم الجواز، اتفقوا، ما أصبح هناك من التابعين من يقول بالجواز، لو قلنا: إن هذا الإجماع ليس حجةً ولا معتبراً لاقتضى هذا أن تكون الأمة قد أضاعت الحق إذا اعتبرنا أن القول الآخر هو الحق، لو قلنا: لماذا أنتم تمنعون من أن يأتيَ من بعدهم فيأخذون بقول أحد الصحابة، قد يكون هو الحق.

إذن هذا يقتضي أن تكون الأمة قد أضاعت الحق فلم يوجد من يقول بهذا الحق، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

فالذي يظهر والله تعالى أعلم أنه متى ما أمكن وتحقق اتفاق أهل عصرٍ على أحد قولي العصر الذي قبله فالذي يظهر والله أعلم أن ذلك حجّة.

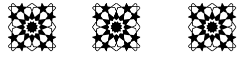
ومثّل بعض الخلفاء لهذا بأمثلة: من ذلك ما ذكر النووي رحمه الله في ((شرحه على

مسلم)) عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل**» نص في هذا الموضع على أنَّ إيجاب الغسل على من جامع دون أن يُنزل كان فيه خلافٌ لبعض الصحابة ثم انعقد الإجماع بينهم على وجوب الغسل، أنزل أو لم ينزل، يعني: هذه تصلح أن تكون مثالاً على ما ذكر النووي رحمه الله، حصل خلاف في عهد الصحابة من جامع فلم ينزل هل يلزمه الغسل أم لا؟ ثم يقول: انعقد الإجماع بعدهم على وجوب الغسل على كل من جامع سواءً أنزل أو لم يُنزل.

كذلك ذكروا من الأمثلة أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا والخلاف بينهم مشهور في مسألة بيع أمهات الأولاد، فقول علي رضي الله عنه وابن عباس وغيرهما كان مخالفاً لقول أكثر الصحابة وهو جواز البيع، وأكثر الصحابة على عدم جواز بيع أمهات الأولاد، لماذا؟ لأن بيع أمهات الأولاد سيفوت عتق هؤلاء الأمهات بمجرد موت السيد.

ثم ذكر طائفة من الفقهاء أنَّ التابعين قد أجمعوا على المنع بعد انقراض عصر الصحابة ، ذكر طائفة من الفقهاء أن إجماع التابعين كان على منع بيع أمهات الأولاد، فتصلح أيضاً مثالاً إن صح هذا الإجماع الذي هو مذكور في هذه المسألة وهو إجماعُ التابعين يصلح هذا مثالاً لهذه المسألة التي معنا، والله تعالى أعلم.

الأقرب والله أعلم هو القول الأول: وهو أن الأمة إذا اختلفت في عصر من العصور إلى قولين ثم اتفقت في العصر الذي يليه على أحدهما فإن هذا إجماعُ معتبر، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

والتابعي مُعتبر في عصر الصحابة.

عند الجمهور.

خلافاً للقاضي وبعض الشافعية.

وقد أومأ أحمد إلى القولين.

هذه مسألة الاعتبار بقول التابعي في عصر الصحابة، إذا بلغ التابعي درجة الاجتهاد فهل قوله مُعتبر مع الصحابة رضي الله عنهم؟ بمعنى: تظهر ثمرة الخلاف هاهُنا فيما إذا اتفق الصحابة رضي الله عنهم على حكمٍ وخالفهم تابعيٌ في عصرهم فقال بخلاف قولهم، لو قلنا: بأن قول التابعي هاهُنا غير مُعتبر مع الصحابة فإنَّ الإجماع حجة هُنا ولا عبرة بخلاف التابعي.

أما إذا قلنا باعتباره بأنه واحدٌ من المجتهدين فإننا نقول: إنَّ هذا ليس إجماعاً لوجود مخالف من العلماء المجتهدين.

قال: **(والتابعي مُعتبرٌ في عصر الصحابة)** معدودٌ في المجتهدين في ذلك العصر وإن لم يكن صحابياً، وإن لم يكن قد حاز فضيلة الصحبة، وإن كان دون الصحابة في المنزلة، هذا كله عند أصحاب هذا القول ليس يُشكل على اعتبار قوله باعتباره مجتهداً، نحن لا نبحث الآن في فضيلة الصحبة نحن نبحث في إجماعٍ توارد على المسألة فيه أقوال المجتهدين، وهو مجتهد فيما بينهم فهل يكون خلافه معتبراً أو ليس معتبراً؟ هذه هي المسألة.

قال: **(والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور)** إذن الجمهور على أن قول التابعي في عصر الصحابة مُعتبرٌ، وبالتالي فلا إجماع إلا بأن يكون معهم فإن خالف فلا إجماع.

والقول الثاني قال فيه المؤلف رحمه الله: **(خلافاً للقاضي)** يعني: لأبي يعلى **(وبعض**

الشافعية) وعن أحمد رحمه الله القولان، يعني: له قول مع كل واحد من هذين القولين، له قول مع الجمهور، وله قول آخر الذي ذهب إليه بعض الشافعية.

الذين قالوا: إنه لا عبرة بقول التابعي في عصر الصحابة قالوا: إن الناظر في حال الصحابة رضي الله عنهم مع من بعدهم يجد أنَّ الحال يؤول أو كأنه يؤول إلى علماء وعامة، يعني: إذا قارنّا بين الصحابة والتابعين فكأننا نقارن بين العلماء والعامة، فأين الصحابة في العلم والفقه وهم الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوا مواضع التنزيل مع من بعدهم، فكان الأمر كأنهم علماء مع عامة، ومعلوم أن العامة لا عبرة بقولهم مع اتفاق العلماء، فلأجل هذا لا نعتبر قول التابعين.

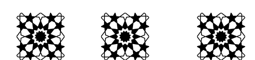
أصحاب القول الأول قالوا: إنَّ هذا المثال غير دقيق، يعني: إن هذا التقرير المذكور وأنهم بمنزلة العامة أمام الصحابة غير دقيق بدليل: أنهم رحمهم الله كانوا يجتهدون في عصر الصحابة وكانوا يفتون في عصر الصحابة، والصحابة أقروهم على ذلك، فكيف يُقال: إنهم بمنزلة العامة! بل كانوا يُخالفون الصحابة ويُناقشونهم، وهذا ليس حال عامي. فالقول بأن قولهم معتبر وأنهم علماء مجتهدون وبالتالي يُعتبر بقولهم هذا هو الظاهر في ذلك العصر، بمعنى: إذا اعتبرنا أقوال التابعين في الاجتهاد فلنعتبرها في الإجماع، والتفريق بين المسألتين لا دليل عليه.

فالذي يظهر والله تعالى أعلم أن التابعي لا يليق أن يُقال إنه بمنزلة العامي إذا ما قورن بالصحابة مع جلالة الصحابة، وحفظ مكانتهم ومنزلتهم وعظيم ثوابهم فلهم من القدر ما لا يُدرك ولا يُلحق ألبتة، لكن بحثنا هُنا بحثٌ في شأن الاجتهاد وليس في شأن المنزلة والمكانة.

والذي يبدو والله تعالى أعلم أن التوسط في هذه المسألة وهو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هو الأقرب والله تعالى أعلم. وذلك أن يُقال: **إن التابعي إذا بلغ درجة**

الاجتهاد قبل إجماع الصحابة فقوله معتبر، وإذا بلغ درجة الاجتهاد بعد إجماع الصحابة فقوله غير مُعتبر.

التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد قبل انعقاد إجماع الصحابة فقوله معتبر، وبالتالي لو خالف فلا يكون إجماعاً، وإذا بلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة حينها نقول: إن قوله غير مُعتبر، وسيأتي معنا إن شاء الله ما يتعلق بمسألة اشتراط انقراض العصر في الإجماع، هذه لها تعلق بتلك المسألة وسنبحثها إن شاء الله عن قريب.



قال رحمه الله:

ولا ينعقد بقول الأكثرين.

خلافاً لابن جرير.

وأومأ إليه أحمدُ.

هذه مسألة أخرى من مسائل الإجماع الأصولية: وهي **هل الاعتبار في الإجماع بقول الكل أو بقول الأكثر؟**

جمهور الأصوليون قالوا: إنَّ الاعتبار إنما هو بقول الكل، بقول الجميع.

والقول الثاني: قالوا: يكفي الأكثر، وأرادوا بالأكثر يعني: أنه لو خالف واحد أو اثنان فإن الإجماع مُنعقد ولا عبرة بخلاف الواحد والاثنين؛ فإن هذا يُعتبر شذوذاً ولا يُعتبر قدحاً في الإجماع، وهذا الذي ذهب إليه ابن جرير الطبري رحمه الله كما هو مشهور عنه في كتب الأصوليون، وتابعه على هذا غيره، هذا ذهب إليه حتى بعض الحنابلة ومنهم ابن حمدان أحد الحنابلة المشهورين ومر معنا في أثناء الكتاب، واختار رحمه الله هذه الإيماءة التي جاءت عن الإمام أحمد رحمه الله.

أصحاب هذا القول قالوا: إن العبرة بالأكثر، وبالتالي يُلغى الأقل، متى ما كان هناك قول قال به الأكثر وخالف فيه الأقل فالعبرة بالأكثر ونُلغي الأقل؛ لأن الحق لا يفوت الأغلب، وبالتالي فإننا لا ننظر إلى مخالفة الواحد والاثنين من المجتهدين.

أمَّا قول الجمهور فهو أن مخالفة الواحد والاثنين مؤثرة، وبالتالي فهي قادحةٌ في انعقاد الإجماع، وجه ذلك: أنَّ حجّية الإجماع إنما قامت على إثبات عصمة الأمة جميعاً، وأعني بالأمة: العلماء المجتهدين، إنما دلّت على أنَّ العصمة في إجماع الكل وليس في إجماع الأكثر، ليس هناك دليل على أنَّ قول الأكثر معصوم، لكن عندنا دليل على أنَّ قول الكل معصومٌ من الخطأ، فلا تجتمع الأمة على ضلالة، وما يُدري المخالف في هذه المسألة أن يكون الحق مع

الأقل! ما يدريه! لو فرضنا دعوى أنَّ الحق مع هذا الواحد أو مع هذين الاثنين بأي حجة سوف يَرُدُّ هذا القول؟ إن قال: لا تجتمع أمتي على ضلالة قلنا: لم تجتمع، فبأي دليل تقول: إن قول الأقل لا يمكن أن يكون معه الحق؟ كيف والله جل وعلا قد مدح في كتابه الأقلين: **﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾**[سبأ:١٣]، وذم في مواضع الأكثرين: **﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾**[يوسف:١٠٣]، فلا عبرة بالأكثرية والأقلية في تقرير الحق، إنما العبرة بالدليل والحجة، والدليل والحجة قد دلّت على أن العصمة مع الجميع «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**».

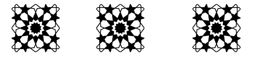
ومما يؤكد لك أنَّه قد يكون الحق مع واحد، طبعاً ليس ما أذكره لك متعلقاً بموضوع الإجماع لكنه يدلك على أن الحق قد يكون مع واحد، وقد يفوز بعلمٍ لم يطّلع عليه الأكثر، مما يدل على هذا: ما خرّج الشيخان في قصة الطاعون الذي وقع في الشام لمّا دنا عمر رضي الله عنه والصحابة منه، يعني: لما دنوا من الشام بلغهم أو تلقاهم أمراء الأجناد أبو عُبيدة رضي الله عنه ومن معه من الصحابة، فأبلغوا عمر والمسلمين بأن هذا الوباء قد وقع في الشام، هُنا صار بحثٌ بين الصحابة هل يمضون ويكملون المسير إلى الشام أو يرجعون! فطلب عمر رضي الله عنه من ابن عباس رضي الله عنهما أن يدعو إليه المهاجرين الأولين فاستشارهم فاختلفوا عليه منهم من قال: مضينا إلى شيء فلا نرجع حتى نُكمله، وقال فريقٌ آخر: نرجع لا حاجة إلى أن نمضي فإن معك يا عمر بقية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تعرضهم للخطر، فقال: ارتفعوا عنّي، ثم قال لابن عباس: ادعوا لي الأنصار، فدعا إليه الأنصار فاختلفوا كما اختلف المهاجرون ثم قال: ارتفعوا عنّي، ثم طلب من ابن عباس أن يدعو له مسلمة الفتح فلم يختلفوا أجمعت كلمتهم على الرجوع، ثم إنَّ عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أقبل وكان غائباً في ذلك الوقت في حاجةٌ له فلما سمعهم يتداولون في هذا الأمر قال: إن عندي علماً في هذا ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**إذا**

سمعتم به -يعني بهذا الوباء الطاعون- **في بلدٍ فلا تدخلوه، وإذا كان فيه وأنتم فيه فلا تخرجوا منه**» أو كما قال عليه الصلاة والسلام، فحمِدَ عمر رضي الله عنه ربه وأمر بالمسلمين فرجعوا إلى المدينة.

المقصود: أنك تلاحظ يا رعاك الله أنَّ عامة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بل كل من كان مع عمر رضي الله عنه وفيهم المهاجرون الأولون، والأنصار، ومن أسلم بعد ذلك، ومعهم أعلم الصحابة في ذلك الوقت وهو عمر رضي الله عنه ومع ذلك ما كان عندهم علمٌ بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو فاصل في هذه المسألة، إنما اجتهد عمر رضي الله عنه في آخر الأمر ورأى الرجوع حتى بلغه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي انفرد بالعلم به ابن عوفٍ رضي الله عنه فحمد الله أن وافق اجتهاده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فالمقصود : أن القول بأنَّ الواحد والاثنين من العلماء المجتهدين قولهم في حكم الشذوذ هذا قول لا أثارة عليه من حجة أو دليل، نعم قول الأكثر يُستأنس به ويُعطي شيئاً من الثقة بهذا القول، لكنَّه ليس قاطعاً بأنه الحق، بل العبرة بالدليل، نعم الغالب أن يكون قول الأكثر، ومخالفة الواحد والاثنين في الغالب أنها مُخالفة غير معتبرة لكن هذا لا يعني الجزم والقطع بأن هذا هو الحق الذي لا يجوز الخروج عنه.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وقال مالك: إجماع أهل المدينة حجّة.

يقول المؤلف رحمه الله: **(وقال مالكٌ)** يعني: الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة **(إجماع أهل المدينة حجّة)** ذكر المؤلف رحمه الله هذه المسألة ضمن مسائل الإجماع، وحينما يَذكر أنَّ الإمام مالك قال بحجية إجماع أهل المدينة فإنه يشير بذلك إلى أن المذهب بل إن قول جمهور العلماء على أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة.

وهذا الموضوع أعني: موضوع إجماع أهل المدينة موضوعٌ يلّفه شيء من الغموض، ويحتاج المقام فيه إلى تحقيقٍ وتفصيل، وذلك أنَّ كثيراً من الأصوليين قد شدّدوا النكير على مالك والمالكية في قولهم بحجّية إجماع أهل المدينة.

والحق أنَّ كثيراً لم يتبين له مقصَد الإمام مالك رحمه الله، مالك رحمه الله هذا الباب عنده ليس من باب الإجماع، إنما المقام في عمل أهل المدينة وليس في إجماع أهل المدينة، انتبه! هذا من التحقيق في هذه المسألة، هذا الموضوع يرجع إلى عمل أهل المدينة وليس إلى إجماع أهل المدينة، ولذا الذين شنّعوا على مالك رحمه الله بأنه كيف يقول: **(إن إجماع أهل المدينة حجّة)** وأهل المدينة بعض أهل الإجماع وليسوا هم أهل الإجماع، كيف يجعل ذلك كذلك؟ وأدلة الإجماع لا تنطبق على قول أهل المدينة إنَّما الإجماع حجةٌ إذا كان قول كافة المجتهدين من أهل المدينة ومن غيرهم، فكونه يجعل بعض أهل الإجماع قولهم حجة وإجماعاً هذا خُلْف، وساقوا في هذا المقام عدة مؤاخذات منها: أنَّ المالكية يحتجون على قولهم بحجية قول أهل المدينة أو إجماع أهل المدينة بالأدلة التي دلّت على فضل المدينة، وهذا ليس بمستقيم، ولا مالك رحمه الله استدّل بحجّية عمل أهل المدينة لكون المدينة ذات فضل ، هذا استدلال لا ينهض، ولا يقول به مالك رحمه الله، بل لا يقول به من هو دون مالك رحمه الله، فالعبرة ليست في مقام الشريعة والحجّية بالبقاع، إنما العبرة بالدليل والاجتهاد.

مالك رحمه الله لم يستدل على هذا بأن المدينة جاء فيها فضل، وأن سكناها فيها فضل، وأن من مات بها له فضل، إنما وجهة نظره شيء آخر يرجع إلى عمل أهل المدينة، ولذا لو قدّر عند مالك أنَّ أهل المدينة انتقلوا منها إلى غيرها كان عملهم حجّة، فليس العبرة بكونهم قاطنين في مكان معين، إنما الكلام له مأخذ سيأتي بيانه إن شاء الله.

كذلك في هذا المقام يلحظ القارئ لجملة من كتب الأصول أنهم في هذا المقام شنعوا من جهة أن المدينة كغيرها، وفيها يقع ما يقع من المعاصي والفساد الذي هو موجود في غيرها، فما ميزة المدينة على غيرها؟ وهذا أيضاً كلامٌ خارجٌ عن محل النزاع.

ومالك رحمه الله لم يكن يحتج بعمل أهل المدينة هكذا مُطلقاً، إنما كان يحتج بعمل علماء المدينة وأهل الفضل فيها على تفصيلٍ سيأتي بيانه إن شاء الله.

إذن ما هو عمل أهل المدينة الذي كان مالك رحمه الله يحتج به؟

عمل أهل المدينة الذي كان مالك رحمه الله يحتج به فيه تفصيل:

أولاً: هو يرى أنَّ حقيقة العمل الذي يُحتج به هو الأمر المُشتهر الظاهر في المدينة في أمرين في زمن معين، انتبه! هو يقول: عمل أهل المدينة الضابط الأول أنه أمر ظاهر فاشٍ منتشر سواءً أجمعوا عليه أو كان عليه عمل الأكثر بحيث كان الظهور له في المدينة ، هذا واحد، في سياق معين هو المنقول يعني: ما كان العمل فيه نقلياً، أو ما كان العمل فيه اجتهادياً، عنده أمران يحتج فيهما بعمل أهل المدينة:

الأول: العلم النقلي.

والثاني: العمل الاجتهادي. سأفصل لك القول فيها إن شاء الله.

ثالثاً: يرى أن هذا العلم حجة في حقبة معينة، في زمن معين، **والتحقيق عن مالك رحمه الله أنه يرى أن هذه المدة هي مدة الصحابة والتابعين**، اختلفوا عن مالك رحمه الله في حقبة أتباع التابعين هل تدخل عنده في الحجية أم لا؟ والذي يظهر والله تعالى أعلم من تتبع كلام

الإمام مالك في هذا الموضوع أنه يَقْصُرُ الحجية إلى زمن التابعين، فهو رحمه الله يتكلم عن الزمن الذي أدركه، ومالك رحمه الله من طبقة كبار أتباع التابعين، فهو أخذ العلم عن التابعين، يرى أن تلك الطبقة التي أخذ العلم منها وهم التابعون قد تلقوا العلم عن الصحابة رضي الله عنهم وبالتالي فعملهم يراه حجةً.

وأما أن يُظن أنَّ مالكاً رحمه الله يرى أن قول أهل المدينة حجة في كل زمان وفي كل وقت لا شك أن هذا لا يَتوهم أحدٌ شم للعلم رائحة أن مالكاً بل أن عالماً يقول به، هذا لا يقول به أحد، إنما مالك رحمه الله كلامه محدود، وكلامه له نطاق معين، هو يتكلم عن الاحتجاج بالعمل المنتشر الظاهر الفاشي بغير نكير في المدينة في حقبة معينة وهي حقبة الصحابة والتابعين.

أما مجال الحجّية عند مالك رحمه الله فقد ذكرت لك أنه يرى أن عملهم في سياقين حجّة:

السياق الأول: هو العمل النقلي، يعني: ما نَقَلَهُ الناس جيلاً بعد جيل، وزمناً بعد زمن متصلًا بزمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويشمل هذا أمرين:

الأول: ما كان من المنقولات كألفاظ الأذان، والإقامة، أو كون الأذان في المدينة في تلك الحقبة كان من على الأماكن المرتفعة، كذلك في الأمور التي كانت من قبيل التروك ككون أهل المدينة في تلك الحقبة ما كانوا يأخذون الزكاة في الخضروات، كذلك في ترك بعض الأمور التي أُحدثت متأخراً كما سُئل الإمام مالك رحمه الله عن قومٍ كلما دخلوا هذا المسجد أتوا قبر النبي صلى الله عليه وسلم فسلّموا عليه قال: (ما أدركنا على هذا أهل العلم عندنا، ولا يُصلِحُ آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها)، هذا هو الأمر الأول، أن يكون هنالك منقولات ينقلها الناس جيلاً بعد جيل متصلاً ذلك إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

القسم الثاني: ما كان راجعاً إلى تحديدٍ في أمكنةٍ أو مقادير أو أعيان، كالذي يفشو وينتشر ويتلقاه الناس من أهل المدينة جيلاً بعد جيل ويأثره المتأخر عن المتقدم كمكان مسجد قباء، كمكان البقيع، كمكان ذي الحليفة، كمقدار الصاع، كمقدار المُد، هذه أمور يتلقاها الناس بعضهم عن بعض ويتصل إسنادُ هذا إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأنت يا رعاك الله إذا نظرت في هذين الشقين وجدت أنهما من قبيل المنقول نقلاً متواتراً.

إذن الباب هُنا في العمل النقلي ليس راجعاً إلى حجّية الإجماع كما توهمه من توهمه ، لا، المقام هاهُنا الحجية فيه راجعةٌ إلى حجية النقل المتواتر، والنقل المتواتر حجةٌ عند الكافة، ولذا لما تناظر أبو يوسف الذي هو صاحب أبي حنيفة رحمة الله عليهما تناظر مع الإمام مالك رحمه الله في عدة مسائل فاستدل عليه الإمام مالكٌ بالمنقول عملاً، يعني: العمل المنقول الذي جرى عليه العمل، تناظرا في الترجيع في الأذان، ومعلوم ما المقصود بالترجيع في الأذان، قال: ما الحجة فيه؟ فتعجب الإمام مالك رحمه الله! قال: هذا أذان الناس يأثره بعضهم عن بعض إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يُحتاج فيه إلى حدثنا وأخبرنا، الأمر في ذلك أقوى من مجرد إسنادٍ يتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تناظرا في الصاع ، ما مقدار الصاع؟ فأهل العراق الصاع عندهم له مقدار، وأهل المدينة الصاع عندهم له مقدار، فقال أبو يوسف: ما الحجة في أن الصاع عندكم خمسة أرطال وثلث؟ قال: هاتوا الصاع! فذهب أهل المدينة كلٌ يأتي بصاعه وكلٌ يقول: هذا الصاع أخذته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذن المقام الآن مقام نقلٍ متواتر متصل إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تناظرا أيضاً في الزكاة في الخضار، الخضروات كانت تُزرع في مدينة رسول الله صلى

الله عليه وسلم وأهل المدينة ما كانوا يأخذونها وهذا العمل عندهم الذي يأثرونه إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تناظرا أيضاً في شأن الوقف، فقال مالك -رحمه الله-: هذا وقف فلان عن فلان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه أحباس فلان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، الزمن قريب، والنقل واضح، ولا يشتبه الناس أن هذا مما كان عليه العمل زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إذن ما كان من هذا القبيل يعني: مما هو من قبيل المنقول إما يرجع ذلك إلى أقوال وأفعال، وإما أن يرجع ذلك إلى تقديرات ، هذا سبيله سبيل المنقول تواتراً وهو حجّة عند جميع العلماء.

وبالتالي هذا القسم حجّةٌ بالاتفاق، لا يُخالف أحدٌ في أن هذا القسم حجّة؛ لأن ما فيه مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيله سبيل التوقيف.

وأَوْجِبَنْ حجيةً للمدني فيما على التوقيف أمرُه بُني

ويقول أبو عمرٍ الداني -رحمه الله-:

واتَّبِعَنْ جماعةَ المدينة فالعلم عن نبيهم يَرْوونه
وهم فـحـجـةٌ على سواهـُمُ في القول والفعل وفي فتواهُمُ

هذا القسم الأول وهو العمل النقلي.

القسم الثاني: الذي كان يراه الإمام مالك حجة هو العمل الاجتهادي، يعني: الذي ليس سبيله سبيل النقل، أو ليس في محل أو في قوة المنقول نقلاً متواتراً، إنما ما كان من الأقوال والأقيسة التي هي من قبيل الاجتهاد.

مالك رحمه الله يرى أن هذا أيضاً حجّة لا لأنه إجماع، هو يعرف أن العصمة لمجموع الأمة لا لبعضها، ما كان يجهل مالك رحمه الله ذلك، إنما كان يرى أنه قد توفر لأهل المدينة

في تلك الحقبة من أسباب الاجتهاد الصحيح ما يجعل اجتهادهم أرجح من اجتهاد غيرهم، كان مالك رحمه الله يرى أنه قد توفر لأهل المدينة في تلك الحقبة من أسباب الاجتهاد ووسائل الاجتهاد ما يجعل اجتهادهم أرجح من اجتهاد غيرهم.

كان يرى رحمه الله أن المدينة نزل فيها شطر القرآن أو أكثره لاسيما ما يتعلق بمقام التشريع، فالأحكام استقرت في المدينة، وعرف الناس وتلقوا ناسخها ومنسوخها، كان الناس في المدينة وفيها توفي عشرة آلاف من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أو أكثر، كانوا يعرفون القرآن وتنزيله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومواقعه، وكانوا متوفرين على ما لم يتوفر عليه غيرهم، وإذا كان ذلك كذلك كان اجتهادهم أرجح، وكانوا إلى صحة الاجتهاد أقرب، فكان يرى قولهم حجة.

إذن اتضح لنا الآن ما يتعلق بهذا المقام، فأولاً: وصف هذه المسألة بأنها راجعةٌ إلى باب الإجماع وأنها إجماع أهل المدينة هذا كلام غير دقيق، المسألة ليست عند مالك وأصحابه راجعةً إلى ما يتعلق بالإجماع وحجيته، وبالتالي كثير من النكير والتشنيع الذي وُجه إلى المذهب وإلى هذا القول وأصحابه في الحقيقة في غير محله.

والناظر في هذا الأمر يجد أنَّ مالكًا رحمه الله ما انفرد بهذا النوع من الاستدلال، من تتبع كلام العلماء في طبقة مالك وما قبله يجد عنهم هذا كثيراً، يجد أنهم كانوا يحتجون بقول أهل المدينة وفعلهم في تلك الحقبة المتقدمة، ولذا الشُهرة التي كانت لمالك رحمه الله في هذا المقام لا لأنه اخترع هذا المصطلح وهو عمل أهل المدينة أو ما جرى عليه العمل في المدينة ، لا، إنما لأن مالك رحمه الله إمامٌ حُفِظَ علمه، بل دوّن بيده علمه، ولذلك كتابه ((الموطأ)) اشتمل على التنصيص على كثير من الجمل التي تُفيد أن هذا ما عليه العمل سواءً كان بهذه الجملة أو بعبارة قريبة منها.

وابن القيم رحمه الله نص في ((إعلام الموقعين)) على أن مالك رحمه الله نص على

عمل أهل المدينة في ((الموطأ)) في نيف وأربعين مسألة، وابن حزم ذكر أنها ثمانٍ وأربعون مسألة، وتتبع بعض المعاصرين هذه المسائل في ((الموطأ)) فقط دون ما جاء في ((المدوّنة)) أو غيرها من المنقول عن مالك فبلغت ما يزيد على ثلاثمائة مسألة.

مالك رحمه الله كان يستعمل هذا المصطلح كثيراً وعلمه محفوظ، وله أتباع وأصحاب نقلوا علمه فاشتهر بهذه المسألة واشتهرت به لا لأنه كان الذي يعمل بذلك وحده.

ما هو التحقيق في هذه المسألة؟ كما ذكرت لك إن هذا الموضوع له شقان:

ما جرى عليه العمل نقلاً.

وما جرى عليه العمل اجتهاداً.

والقسم الأول لا شك أنه حجة بالاتفاق، ولا يُخالف في ذلك أحدٌ من أهل العلم، متى ما ثبت أن هذا التقدير أو أن هذا هو الذي كان عليه العمل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونُقل عنه نقلاً متواتراً فلا يتوقف أحدٌ في حجية ذلك.

إنما البحث في الشق الثاني: وهو العمل الاجتهادي، والذي يظهر والله تعالى أعلم أن هذا النوع ليس على درجة واحدة، وإنما هو على أقسام ولكل قسم منها نظرٌ خاص.

وشيخ الإسلام رحمه الله له رسالة خاصة في عمل أهل المدينة مودعة في الجزء العشرين من ((مجموع الفتاوى)) فصّل فيها وذكر أقساماً لعمل أهل المدينة.

وكذلك ابن القيم -رحمه الله- في الجزء الثاني من ((إعلام الموقعين)) له صفحاتٌ حسنة قسّم فيها عمل أهل المدينة.

وكذلك فعل غيرهما كالقاضي عياض، وغيره من أهل العلم المختصين في المذهب المالكي.

والذي يبدو والله تعالى أعلم أن التحقيق في هذه المسألة يرجع إلى تقسيم عمل أهل المدينة الاجتهادي إلى ما يأتي:

أولاً: ما كان من العمل القديم، ومرادنا بالعمل القديم يعني: ما كان في عهد الخلفاء الراشدين، معلومٌ عندكم أن الخلفاء الراشدين إلى مقتل عثمان رضي الله عنه كانوا كلهم في المدينة، وعلي رضي الله عنه أيضاً بويع بعد مقتل عثمان في المدينة ثم رأى أن المصلحة أن ينتقل إلى الكوفة فانتقل إليها ، ما كان من العمل المنتشر الظاهر الفاشي الذي ظهر ظهوراً بيناً في المدينة في تلك الفترة ولا يُعلم دليلٌ يخالفه فالذي يظهر والله تعالى أعلم أنه حجةٌ قوية، كون الذي عليه الناس والذي عليه العمل بين كبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلائهم وعلمائهم.

الظاهر والله أعلم أن الحق لا يعدو ما كانوا عليه، اللّهم إلا أن تأتي حجةٌ أقوى، إذا جاءت حجةٌ أقوى فلا شك أن المصير إلى الأقوى متعين.

إذن هذا هو القسم الأول ما جرى عليه العمل القديم إلى زمن الخلفاء الراشدين.

القسم الثاني: العمل المتأخر، والذي أعنيه بقولي: المتأخر يعني: ما كان بعد عهد التابعين، من عهد أتباع التابعين فما فوق، هذا القسم جمهور أهل العلم على أنه ليس بحجة، والتحقيق أن مالكاً رحمه الله ما كان يراه حجة، والذي عليه جماعةٌ من محققي المالكية أن هذا لم يكن أو ليس عليه حجة، بل شيخ الإسلام رحمه الله نص على أنه لا توجد نصوص عن مالك ولا كبار أصحابه بالاحتجاج بهذا القسم، إنما هذا كان يعمل به بعض المغاربة أو بعض أهل المغرب والأندلس من المالكية الذين ما كان عندهم من العلم والفقه ما عند كبار المالكية، كانوا مقلّدة.

إذن هذا القسم ذهب إلى حجّيته بعض المالكية، والجمهور على أنه ليس بحجة وهو الصواب، ما الذي يجعل هذا الاجتهاد أولى من غيره؟ لاسيما وأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انتشروا، لاسيما من عهد علي رضي الله عنه فما بعد انتشروا في الآفاق، دخل العراق وحدها أكثر من ثلاثمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، علي،

وابن مسعود، وغيرهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لهم تلاميذ، وكان لهم أصحاب، وأتباع، وعلماء مجتهدون، فبالتالي لا يمكن أن يُقال: إن هذا القسم حجّة؛ لأن اعتبار هذا حجّة يلزم مثله في غير المدينة أيضاً، الأماكن التي انتقل إليها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وذكرنا أن الأكثر لا يلزم أن تكون الحجة معهم، وذكرنا شاهداً على هذا قصة عمر رضي الله عنه في شأن الطاعون كيف أن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم القاطع في المسألة خفي على كبار المهاجرين والأنصار ومُسلمة الفتح وإنما علمه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، فالذي يظهر والله أعلم أن هذا القسم ليس بحجة.

بقينا في القسم الثالث وهو المتوسط بين العمل القديم الذي كان في زمن الخلفاء الراشدين، والزمن المتأخر، وهو الذي يشمل ما بعد زمن الخلفاء في طبقة التابعين غالباً، يعني: التي غلب على أهل المدينة فيها التابعون، هذا القسم كان مالك رحمه الله يراه حجةً، وجملة من نصوص الشافعي وعلى هذا أيضاً جماعة من الشافعية يقولون أيضاً بحجّية هذا القسم.

وأبو حنيفة ومن معه من أصحابه كانوا يرون أن هذا ليس بحجّة، والإمام أحمد اختلف أتباعه في هذه المسألة منهم من كان يرى أن هذا القسم ليس بحجّة، ومنهم من يرى أنه حجّة وبعض منصوصات الإمام أحمد رحمه الله تشهد لهذا القول.

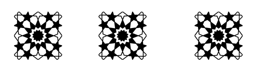
والذي يبدو والله تعالى أعلم أن هذا القسم مما يُستأنس به، ليس حجةٌ قاطعة، وليس أيضاً حجةٌ قوية كقوة القسم الأول، لكنه مما يُستأنس به.

وذكر شيخ الإسلام رحمه الله حالةً مما يُستأنس فيها بهذا القسم وهو أن يكون هذا القسم مرجحاً، بمعنى: لو اختلف في الظاهر دليلان أو قياسان وما تبين لنا الراجح ووافق أحدهما عمل أهل المدينة فالذي يظهر والله أعلم أنه مرجح لهذا القول لما توفر في المدينة

ولأهلها من أسباب الاجتهاد الصحيح، فيكون هذا أقوى من غيره، والله سبحانه وتعالى أعلم.

هذا باختصار ما يتعلق بتحقيق هذا الموضوع وقد أطلنا فيه بعض الشيء نظراً للاشتباه الحاصل، الشكوى من غموض هذا الموضوع قديمةً، حتى إن بعض كلام الشافعي -رحمه الله- له كتاب أو رسالة مُلحقة بالأم في اختلاف مالك والشافعي فيها ما يشعر بأن الشافعي رحمه الله ما وجد تحقيقاً لمراد مالك في هذا الموضوع.

كذلك غير الشافعي رحمه الله كانوا يشتكون من عدم وضوح هذا الموضوع، والذي يبدو والله أعلم أنه مع هذا التفصيل يزول الاشتباه، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وانقراض العصر: شرط.

في ظاهر كلامه.

وقد أومأ إلى خلافه.

فلو اتفقت الكلمة في لحظة واحدة: فهو إجماع.

عند الجمهور.

واختاره أبو الخطاب.

هذه مسألة ترجع إلى شرطٍ من شروط الإجماع مُختلف فيه، هل انقراض العصر شرط في ثبوت الإجماع أم لا؟ ما المراد بانقراض العصر؟ المراد به: موت المجتهدين الذين أجمعوا، بمعنى: متى نحتج بالإجماع؟ هل إذا أجمع العلماء بمجرد اجتماعهم واتفاق كلمتهم ولو للحظة واحدة نحتج بهذا الإجماع أو ننتظر ونتوقف حتى يموت هؤلاء المجتمعون ثم نحتج بالإجماع، هذه هي المسألة: هل انقراض العصر حجة أم لا؟ ما المراد بانقراض العصر؟ موت المجتهدين كافة، ما يبقى منهم أحد، عندها نقول: الإجماع ثبت واستقر.

قال رحمه الله: **(وانقراض العصر شرط في ظاهر كلامه وقد أومأ إلى خلافه)** إذن عن أحمد رحمه الله روايتان: صريحة، وغير صريحة، الرواية الصريحة هي أن شرط صحة الإجماع أو أن شرط انعقاد الإجماع هو انقراض عصر المجتمعين، والرواية الأخرى غير صريحة أنه لا يُشترط، وبالتالي فمتى ما انعقد الإجماع واتفقت كلمة المجتهدين في عصر ما ولو للحظة واحدة نقول: الإجماع ثبت، وبالتالي يُحتج به، وبالتالي لا يجوز مخالفته، بل لا يجوز لأحد من هؤلاء المجتمعين أن يرجع عن هذا القول، وهذا الذي يبين لك ثمرة الخلاف، ثمرة الخلاف تظهر من الآتي:

أولاً: متى نحتج بالإجماع ؟ : على القول الأول الذي يشترط انقراض العصر متى

نحتج؟ بعد موت المجتهدين، ننتظر، كم عمر المجتهدين حتى يموتوا؟ ستين خمسين سنة ننتظر، فإذا ماتوا حينها نحتج بالإجماع، قبل ذلك المسألة ليست إجماعية، المسألة المبحوثة هنا ليست هُنا ليست إجماعية.

ثانياً: هل يجوز للمجتهد الرجوع عن قوله أم لا؟ إن قلنا: إن انخرام العصر وانقراضه شرط في صحة الإجماع نقول: يجوز، لأن المسألة لم يستقر فيها إجماع، وبالتالي إذا رأى رأياً وافق فيه المجتهدين الآخرين ثم بدا له بعد ذلك أن يُغير اجتهاده فيقول بقول آخر فإننا نقول: يجوز لهذا المجتهد.

أما على القول بأن انقراض العصر ليس بشرط، ماذا نقول؟ لا يجوز لك يا أيها المجتهد أن ترجع عن قولك، لأنك إن فعلت نقضت الإجماع خالفت الإجماع، ولا يجوز لعالم ولا لغيره أن يخالف الإجماع.

الأمر الثالث: لو قدرنا أنه خالف أحد العلماء رأيه السابق وخالف أقوال المجتهدين الآخرين هل لنا أن نعتبر بقوله أم لا؟ إن قلنا: بأن انقراض الإجماع حُجة لنا أن نعتد بقوله وأن نعتبر به لأن المسألة عندنا خلافية، المسألة الآن خلافية، هناك قول الجمهور، وهناك قول لعالم، وبالتالي لنا أن ننظر في المسألة وأن نجتهد فيها؛ لأن قول هذا المجتهد مُعتبر.

أما على القول بأن انقراض عصر الإجماع ليس بشرط، ماذا نقول؟ نقول: ليس لنا أن نعتبر لو خالف مجتهد نقول: هذا القول لا عبرة له، قول شاذ مخالف للإجماع، وليس لنا أن ننظر في هذه المسألة نظر اجتهاد إنما نأخذها مُسلّمة؛ لأنها إجماعية.

إذن عرفنا الآن ثمرة الخلاف في هذا الموضوع.

والصحيح والله تعالى أعلم قول الجمهور وهو أن انقراض الإجماع ليس بشرط، متى ما اتفقت كلمة المجتهدين ولو للحظة واحدة، نقول: الإجماع استقر وثبت وصح وصار حجة، وليس لأحدٍ أن يُخالفه.

ويدل على هذا أمران:

أولاً: أن أدلة الإجماع ليس فيها ذكر هذا الشرط، يعني: الأدلة التي دلت على أن الإجماع حجة ما اشترطت انقراض العصر، وبالتالي هذا في ضوء الأدلة إجماع، فما الذي ينقضه؟ متى ما استقر ولو للحظة كان إجماعاً وثبت بالأدلة أنه حجة، فبأي دليل ننقض هذه الحجية؟ ما عندنا دليل على هذا.

وثانياً: لو قلنا: إن انقراض العصر شرط فإن هذا القول يتعذر معه ثبوت الإجماع أصلاً ؛ لأن الأمر سيتسلسل، في أثناء هذا العصر سيولد ويوجد مجتهدون جُدد، وبالتالي سننتظر إلى أن ينقرض هؤلاء، لكن لم ينقرضوا؛ لأنه سيولد ويوجد مُجتهدون جُدد وسيتسلسل الأمر حتى إنه لا يمكن أن ينقرض عصر المجتهدين المجتمعين.

الآن إذا اجتمعوا على قول ونشأ فيهم عالمٌ مجتهد فقال بقولهم أليس قوله معتداً به ومُعتبراً به؟ إذن سننتظر حتى يموت، كبر هذا الإنسان نشأ مُجتهد أو مجتهدون آخرون، الأمر سيتسلسل وبالتالي سيتعسر أو يتعذر انعقاد إجماع أصلاً، لأننا في كل مسألة إجماعية سننتظر أن يموت كل المجتهدين، كل الذين نعتبر قولهم لابد أن يموتوا، وهذا بالتالي سيكون حصول الإجماع معه أمراً متعذراً.

القول الثاني: وهو الذي عليه كما ذكر المؤلف رحمه الله ظاهر كلام الإمام أحمد وقال به بعض أصحابه، وقال به بعض الشافعية أيضاً، قالوا: إن هناك احتمال لرجوع بعض المجتهدين فتؤول المسألة إلى كونها خلافية لا إجماعية، والجواب: أن هذا ليس بقوي ولا فيه حجة، فإننا نقول: إن أدلة ثبوت حجية الإجماع تدل على أنهم متى ما اتفق قولهم أصبحت المسالة إجماعية ومُحتجاً بها، وبالتالي فإن رجوعه بعد ذلك لا عبرة به، هذا قول شاذ حينئذٍ.

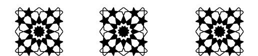
استدلوا أيضاً بقصة الجلد على الخمر، قالوا: الجلد على الخمر كان في عهد أبي بكر رضي الله عنه أربعين، ثم في عهد عمر ثمانين، ثم في عهد عُثمان أربعين، وهذا يعني: أنه قد

انعقد الإجماع على عدد، ثم انعقد الإجماع على عددٍ آخر، ثم انعقد الإجماع على عددٍ آخر رجعوا إلى الأول، لو كان انقراض العصر ليس شرطاً في الإجماع ما جاز للصحابة ذلك لأنه يصبح مخالفة للإجماع، والصحابة لا يخالفون الإجماع.

والذي يظهر والله تعالى أعلم: أنَّ المقام في شأن جلد شارب الخمر ليس راجعاً إلى هذا، ليس راجعاً إلى مسألة الإجماع، المقام راجع إلى اجتهاد الإمام المجتهد، المسألة كانت عند الصحابة مسألة اجتهاد إمام مجتهد يُرَجِح المصلحة، بدليل: ما ثبت في ((صحيح مسلم)) حينما أمر عثمان رضي الله عنه علياً رضي الله عنه أن يجلد شارب الخمر ، فأمر عبد الله بن جعفر بأن يجلد شارب الخمر وكان عليٌّ يعد حتى وصل إلى أربعين فقال: قف، جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين، وجلد عمر أربعين، وهذا -يعني الذي فعلته- أحب إلي.

إذن كلام أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه يُشعر بأن المسألة مسألة اجتهادية قال: كلٌ سنةٌ وهذا أحب إلي، المقام مقام اجتهاد يرجح فيه الإمام المجتهد ما يرى أن المصلحة فيه أرجح.

والله سبحانه وتعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وإذا اختلف الصحابة ﷺ على قولين: لم يجز إحداث قول ثالث.
عند الجمهور.
وقال بعض الحنفية والظاهرية: يجوز.

هذه مسألة من مسائل الإجماع وهي ما إذا اختلف العلماء إلى قولين هل يجوز لمن بعدهم أن يُحدث قولاً ثالثاً أم لا؟ تلاحظ أن المؤلف رحمه الله حصر المسألة في الصحابة، والذي يبدو والله تعالى أعلم أنَّ المسألة ليست محصورةً في الصحابة، هذا الذي قدّرناه في عهد الصحابة يجوز أن يكون حاصلاً في غيرهم، فَذِكْرُ الصحابة هُنا على سبيل التمثيل.

اختلف الصحابة في مسألة إلى قولين: جاء التابعون هل يجوز أن يقولوا بقول ثالثٍ مُخالف للقولين السابقين أم لا؟ بمعنى: لو أن أهل العلم في عصر كالصحابة مثلاً اختلفوا في مسألة فقال بعضهم: يجوز، وقال بعضهم: يُستحب، هل يجوز لأحد من العلماء في عهد التابعين أن يقول في هذه المسألة بالوجوب، أو بالتحريم، أو بالكراهة؟ يعني: يُحدث قولاً ثالثاً على خلاف القولين الذين افترقت الأمة إليهما في عصر من العصور؟ هذه هي مسألتنا.

قدّم المؤلف رحمه الله قول جمهور الحنابلة بل جمهور أهل العلم وهو أنه لا يجوز إحداث قول ثالث.

والقول الثاني: قال: **(وقال بعض الحنفية والظاهرية: يجوز)** وهذا قول بعض الحنابلة أيضاً.

قالوا: لأن أهل العصر الأول اختلفوا إلى قولين ولم يحرّموا إحداث قولٍ ثالث، فما المانع؟ اختلفوا إلى قولين وما حرّموا إحداث قولٍ ثالث فلا مانع يمنع من ذلك، والمقام مقام اجتهاد، فلأهل العصر الثاني أن يُرجّحوا قولاً جديداً ولا إشكال، والذي يظهر والله تعالى أعلم أن قول الجمهور أرجح ؛ لأن اختلاف الأمة في مسألة إلى قولين يعني: أن الحق

محصور فيهما، ولا يجوز أن يُقال: إن الأمة قد ضيّعت الحق في عصر من العصور، أو أنه لم يكن لله قائمٌ بالحجة في وقت من الأوقات، فكان اختلاف العلماء إلى هذين القولين في قوة الإجماع على منع القول الثالث. لو قلنا يجوز للذين من بعدهم أن يقولوا بقولٍ ثالث، هم ما قالوا بهذا إلا لأنهم يعتقدون أنه الحق، إذن الأمة في عصر من العصور ووقت من الأوقات أضاعت الحق كانت في غياهب الجهالة والضلال، والأمة لا تجتمع على ضلال، لابد أن يكون فيها من يقول بالحق، لابد أن يكون الحق محفوظاً في هذه الأمة موجوداً فيها ولو كان القائلون به قليلاً، نحن لا نتكلم الآن عن كثرة وقلة، نحن نتكلم عن وجود وعدم وجود، فالصواب والله تعالى أعلم: أنه لا يجوز إحداث قول ثالث بخلاف قول المتقدمين.

نمثل لهذا بمثال: اختلف الصحابة رضي الله عنهم وكذلك من بعدهم من التابعين أهل الصدر الأول اختلفوا في مسألة توريث الجد والإخوة، منهم من قال: إن الجد هو الوارث ويحجب الإخوة، ومنهم من قال: إن الإخوة يرثون مع الجد، إذن كلا القولين يقولوا: إن الجد يرث، لكن بعضهم يقول: إن الإخوة لا يرثون وأن الجد في مقام الأب وبالتالي فإنه يحجب الإخوة، ومنهم من يقول: إن الإخوة يرثون مع الجد.

هل يجوز أن يقول قائل بعدهم باجتهاد : إنَّ الإخوة يحجبون الجد؟ هذه هي مسألتنا، لو قُدّر أن أحداً قال بهذا نقول: الفيصل في هذا هو هذه المسألة الأصولية، والصحيح أنه لا يجوز أن يُحدَث قول ثالث بخلاف قولين استقر كلام أهل العلم في عصر من العصور عليهم.

كذلك المسألة مفروضة فيما لو اختلفوا إلى ثلاثة أقوال هل يجوز إحداث قول رابع؟ المسألة هي هي.

يبقى تفريع على هذه المسألة يتعلق بأمرين:

الأول: هل يجوز إحداث قول بالتفصيل أم لا؟ اختلفوا إلى قولين: هل يجوز لمن

بعدهم أن يقول بقول فيه تفصيل بمعنى: يأخذ طرفاً من المسألة من قول، وطرفاً من المسألة من القول الآخر أم لا؟ اختلف الأصوليون أيضاً، والأكثر على أن هذا سائغ، وأنه ليس من إحداث قولٍ ثالث. يعني: لو اختلفوا مثلاً في مسألة التسمية أنا لست في مقام تحقيق القول في هذه المسألة لكن أضربها كمثال.

والشأن لا يُعترض المثال إذ قد كفى الفرض والاحتمال

لو قدّرنا أنهم اختلفوا في شأن أكل متروك التسمية هل يجوز أكل ما لم يُسمَّ الله -عز وجل- عليه أم لا؟ لو قدّرنا أنهم اختلفوا إلى قولين: قال بعضهم: يجوز، وقال بعضهم: لا يجوز، وجاء ثالث بعد انقضاء ذلك العصر الذي اختلفوا فيه إلى هذين القولين فقال: يجوز في حال النسيان ولا يجوز في حال العمد، نقول: هذه هي المسألة بالتفصيل، وأكثر الأصوليين على أنه سائغ، وأنه ليس من إحداث قول ثالث، لأن هذا القول ما خرج عن القولين السابقين، هو أخذ طرفاً من قول، وطرفاً من قول آخر، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية: هل يجوز إحداث دليلٍ ما استدل به من قبل؟ يعني: اختلفوا إلى قولين واستدل كل بدليل، فجاء من بعدهم فرجّحوا أحد القولين واستدلوا بدليلٍ ما استدل به الأولون هل يجوز أن يأتي بدليل باستنباط؟ اختلف الأصوليون أيضاً، والأكثر على أن هذا سائغ وأن الله عز وجل قد يفتح على أحدٍ باستنباط من آية أو حديث أو باجتهاد وقياس وما إلى ذلك، فيكون مؤيداً لأدلة القول الذي رجحه.

فعلى كل حال هذا بأي حال ليس إحداثاً لقول ثالث، ولا يستلزم تضييع الأمة للحق في مسألة من المسائل، ما يستلزم شيئاً من ذلك، وإنما فيه زيادة تقوية وتأييد لقولٍ رُجّح سواءً صح هذا أو لم يصح، على كل حال هذا ليس من إحداث دليلٍ جديد.

والله تعالى أعلم.

قال رحمه الله:

وإذا قال بعض المجتهدين قولاً، وانتشر في الباقين، وسكتوا؛ فعنه: إجماعٌ في التكاليف.

وبه قال بعض الشافعية.

وقيل: حجة، لا إجماع.

وقيل: لا إجماع، ولا حجة.

هذه المسألة التي أوردها المؤلف رحمه الله هي المرسومة عند أهل الأصول بمسألة **الإجماع السكوتي، هل الإجماع السكوتي إجماعٌ صحيح وحجة أم لا؟**

هذا الموضوع اختلف فيه الأصوليون اختلافاً طويلاً حتى إن الزركشي في ((البحر المحيط)) أورد فيه اثني عشر قولاً عند الأصوليين.

والمؤلف رحمه الله ذكر ثلاثة أقوال:

الأول: أنه إجماع.

والثاني: أنه حجةٌ وليس إجماعاً.

والقول الثالث: أنه ليس إجماعاً ولا حجة.

وتحقيق المقام أن قول بعض المجتهدين إذا انتشر ودلت قرينة على أن المجتهدين الآخرين يُوافقون على ما قال أولئك القائلون فهذا لا شك أنه إجماعٌ قولاً واحداً، إذا أفتى بعض المجتهدين وسكت الآخرون، لكن قامت قرينةٌ على أنَّ الآخرين يوافقون على هذا الحكم، فهذا إجماعٌ قولاً واحداً.

والحال الثانية: أن يُفتي بعض المجتهدين وتقومَ قرينةٌ على أنَّ بقية المجتهدين لا

يوافقون على هذا الذي أفتوا به، فهذا ليس إجماعاً قولاً واحداً.

محل البحث هو في الصورة الثالثة وهو فيما إذا أفتى بعض أهل الاجتهاد وسكت الآخرون وغلب على الظنِّ انتشار هذا القول وبلوغهُ أولئك الآخرين، ولم يرد عنهم ما يدل على إقرار أو إنكار، فهل يُنزّل سكوتهم منزلة الموافقة فيكون إجماعاً أم لا؟ هذا هو محل البحث في مسألة الإجماع السكوتي.

قال بعض أهل العلم: إنه إجماعٌ وحجةٌ في التكاليف، يعني: في الأحكام التكليفية في مسائل الحلال والحرام وما إليها، هذه متى أفتى بعض أهل الاجتهاد فيها بفتوى وقرّروا حكماً وسكت الآخرون فإنه يُعتبر إجماعاً، وذلك تنزيلاً منهم للسكوت منزلة الرضا، بمعنى: أن العادة قد جرت بما هو مظنون في أهل العلم من أنهم لا يقرون الخطأ، ولا يسكتون على منكر، كونهم سكتوا وما خالفوا ولا بيّنوا أن هذا قولٌ مخالف للحق فظاهر هذا السكوت يدل على أنهم موافقون وبالتالي فيكون قائماً مقام ما لو تكلموا، ما لو قال كل واحدٍ من المجتهدين بمثل ما قال به الآخرون، هذه حجة من قال بأن الإجماع السكوتي إجماعٌ وحجة.

قالت طائفة أخرى: إن هذا ليس إجماعاً ولا حجة، وذلك لأن هذا السكوت يحتمل أموراً عدة سوى الرضا، فيُحتمل أولاً: أنَّ هذا القول ما بلغهم، هذه الفتوى أصلاً ما بلغتهم.

ويُحتمل ثانياً: أنهم ما نظروا في المسألة نظر اجتهاد، أغفلوا وأعرضوا عن هذه المسألة.

ويُحتمل أن سكوتهم لأنهم لا يزالون في مقام النظر.

ويُحتمل رابعاً: أن بعض أولئك ساكتون للتوقف، ما تبين لهم الحق، فكيف ننسب لهم أنهم يقولون أو يعتقدون بما قال به أولئك المفتون!

وهناك احتمال خامس: وهو أنهم خالفوا لكنهم رأوا عدم الإنكار من باب أن المسألة

اجتهادية ولا إنكار في مسائل الاجتهاد.

ويُحتمل وهو احتمال سادس: أنهم سكتوا لأجل خوفٍ من أمرٍ ما، خافوا على أنفسهم، خافوا من إثارة فتنة وما شاكل ذلك.

عندنا ستة احتمالات ورُبما تكون الاحتمالات أكثر، فهذه احتمالات ستة تقابل احتمالاً واحداً وهو أنهم إنما سكتوا لأجل أنهم وافقوا، واستغنوا عن الكلام؛ لأن غيرهم قام بالواجب، وإذا كان ذلك كذلك ، إذا كانت هذه الاحتمالات ممكنةً وقائمة فليس لنا أن ننسب إلى هؤلاء العلماء ما لم يقولوا، وقالوا: القاعدة لا يُنسب إلى ساكتٍ قول.

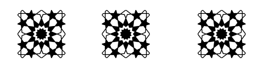
الفريق الثالث: أصحاب القول الثالث الذي أورده المؤلف رحمه الله قالوا: إن هذا الإجماع السكوتي نقول: إنه حجة وليس إجماعاً، أما كونه ليس إجماعاً فلأن تلك القرائن تقدح في الجزم بأن أولئك الساكتين كانوا موافقين على هذه الفتوى، والإجماع لابد فيه من معرفة رأي كل المجتهدين وأن يكونوا مُطبقين على هذا الحكم، وهذا ما لا يتوفر معنا الآن.

وأما كونه حُجة قالوا: لأن الظاهر من السكوت هو أنهم موافقون فينزل الأمر عن حد الإجماع ولا ينزل عن حد الحجية، هذا مستند أو تعليل القائلين بأنه حجة وليس إجماعاً.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أنَّ هذا الإجماع السكوتي إجماعٌ ظنيٌ وليس إجماعاً قطعياً، وبالتالي فإنه لا يزال ثمة مجال للنظر في تلك المسائل ولا يُعد المجتهد في هذه المسائل خارقاً للإجماع ويترتب عليه ما يترتب من أحكام يذكرها الفقهاء والأصوليون على مخالف الإجماع؛ لأنَّ المسألة ليست بتلك الواضحة، يعني: أن هؤلاء الذين سكتوا ليس هناك قرينةٌ ظاهرة قوية على أنهم سكتوا لأجل أنهم موافقون، وكم من المنكرات التي تقع في فتراتٍ من دول الناس وأحوالهم، وتجد أن انتشارها ليس دليلاً على أنها ما أُنكرت، إنما لم تُنكر لسببٍ أو لآخر، وإذا قلنا هذا فينبغي أن يُضاف إلى هذا أنه إذا كان هذا السكوت في عهد الصحابة فلا شك أنه أقوى في غلبة الظن بالحجية، فإن الظن في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم

لا يسكتون على منكر.

أقول: إذا كان هذا إجماعاً ظنياً في جميع طبقات الأمة فينبغي أن يُنظر إلى طبقة الصحابة رضي الله عنهم نظراً آخر، فالصحابة رضي الله عنهم لا يُظن فيهم أن يسكتوا على منكر، ويُمكن أن يُمثل لهذا بما فعل عُثمان رضي الله عنه في شأن جمع الناس على مصحف واحد وحرق بقية المصاحف، فإن هذا الأمر العظيم قد فعله رضي الله عنه وسكت كل الصحابة، فكان هذا منهم إقراراً على أنه فعل الحق، فمثل هذا في هذه المسألة لا شك أنه إجماعٌ وحجةٌ فيما فعل رضي الله عنه وأرضاه، والله سبحانه وتعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد.

وأحاله قوم.

وقيل: يتصور وليس بحجة.

هذه **مسألة مستند الإجماع** ينبغي أن يُؤصل ابتداءً أن الإجماع لابد أن ينبغي على دليل؛ لأنَّ أهل الإجماع ليس لهم أهلية التشريع، يعني: ليس لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، إنما رتبتهم النظر في الأدلة والقول بمقتضاها، ولو قيل بأن الإجماع يمكن أن ينبني على غير دليل من الوحي فإنَّ هذا يقتضي أن تثبت الأحكام بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ومعلوم أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ما توفي إلا وقد أكمل الله -عز وجل- به الدين، ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[المائدة:٣] فالذي لا شك فيه ولا ريب أن الإجماع لابد أن يكون مستنداً إلى دليل.

تفريعاً على هذا الأصل، فإنه يُقال: إن الإجماعات عند أهل العلم إذا نظرت فيها وجدتها مستندةً إلى دليلٍ ولابد، لكن هذا الدليل قد يظهر وقد يخفى، ومن هنا حصل نوعٌ من الاشتباه عند بعض الناظرين في هذا الموضوع، قالوا: ثمة إجماعاتٌ ما وجدنا عليها دليلاً، هذا غير ممكن، بل لابد أن يكون هناك دليل، لكن قد يتناسى الناس الدليل فيحتجون بالإجماع، وإلا فكل إجماع فإنه مُنبنٍ على دليل.

فالإجماع مثلاً على تحريم نكاح الأم والابنة نقول: مستنده قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾[النساء:٢٣] إلى آخر بقية المحرمات.

لو قيل: قام الإجماع على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، نقول: دليله ما ثبت في السُنة من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لا يُجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها**». إذن تلحظ يا رعاك الله أن مسائل الإجماع منصوصة، ما معنى قولنا

منصوصة؟ يعني: أنها مُنْبَنِيَةٌ على دليل، قائمةٌ على أساسٍ من الوحي.

هُنا بحث العلماء مسألة تتفرع عن ما سبق: هل يمكن أن ينبني الإجماع على اجتهاد كقياس ونحوه أم لا؟ هذه هي المسألة التي عقد المؤلف رحمه الله هذه المسألة لأجلها.

قال رحمه الله: **(ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد وأحاله قوم، وقيل: يتصور وليس بحجة)** ذكر المؤلف رحمه الله كما ترى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز أن ينعقد عن اجتهاد، يعني: يجوز أن يكون مستند الإجماع القياس مثلاً، قالوا: مثاله: قياس حال العطش أو شدة العطش وشدة الجوع وشدة الاحتقان على الغضب في النهي عن القضاء بين اثنين، ففي ((الصحيحين)) أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان، وأجمع العلماء على أن كل ما يُشوش الفكر كشدة جوع وشدة عطش واحتقانٍ فإن هذا أيضاً يُنزّل منزلة الغضب في أنه مانعٌ من القضاء.

قالوا: هذا دليل على أن الإجماع انبنى على قياس.

كذلك مثلاً: قالوا: إن المائعات كزيت أو شَيْرَجٍ أو غيرهما يُنزّل منزلة السمْن، أليس النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر والحديث عند البخاري وغيره لما سُئل عن الفأرة إذا سقطت في السمن فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**ألقوها وما سقطت فيه وما حوله وانتفعوا بسمنكم**» أضاف إلى هذا عليه الصلاة والسلام في رواية أبي داود: «**أنه إن كان مائعاً فألقوه**» يعني: لو سقطت الفأرة في زيت وماتت وكان مائعاً فإننا نُتلف هذا الزيت، هذا جاء في السمن، والزيت وبقية المائعات والأطياب مثلاً تتنزل منزلة هذا السمن، قالوا: هذا دليل على أن الإجماع في الزيوت والشيرج ونحوها تتنزل منزلة – أو يمكن أن يكون الإجماع عن قياس أيضاً –.

قالوا: إذن الإجماع يُمكن أن ينبني على اجتهاد،هذا هو القول الأول في المسألة.

قال: **(وأحاله قومٌ)** قالوا: هذا غير متصوّرٍ أصلاً فضلاً عن أن يكون واقعاً، لم؟ قالوا: كيف يكون مستند الإجماع أمراً مُختلفاً فيه؟ فالقياس قالوا: إنَّ الأصوليين قد اختلفوا فيه، كيف تكون مسألة مجمع عليها ومستندها مُختلفاً فيه! كيف يكون الأمر كذلك! فلأجل هذا قالوا: هذه المسألة غير متصورة أصلاً فضلاً عن أن تكون واقعة.

وهذا على كل حال ليس بدقيق لأننا نقول: إنَّ الصحابة رضي الله عنهم استعملوا القياس وكان معروفاً فيهم قبل حصول الخلاف فلم يكن القياس مُختلفاً فيه عند التحقيق.

وثمة قول ثالث أشار إليه المؤلف رحمه الله: وهو أنه يُتصّور وليس بحجة، يعني: يمكن أن نتصّور أن ينبني إجماعٌ على اجتهاد لكن هذا عند التحقيق ليس بحجة، واختار شيخ الإسلام رحمه الله وهو القول الرابع في المسألة أنه حجةٌ ظنية، وذلك لأنَّ الأساس الذي انبنى عليه هذا الإجماع ليس قطعياً إنما هو أمرٌ اجتهادي.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أنَّ الكل مُتفق على أن القياس لابد أن يكون مُنبنياً على دليل؛ لأنَّ القياس في حقيقته إنما هو رجوع إلى الدليل، فإن شئت أن تقول: هذا إجماع مُنبنٍ على آية أو حديث، وإن شئت فقُل: هو مُنبنٍ على قياس.

خذ مثلاً: إجماعُ العلماء على تحريم نكاح الجدات أو الحفيدات ما مُستنده؟ لك أن تقول: مستنده قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[النساء:٢٣] والجدات داخلات في الأمهات، والحفيدات داخلات في ﴿**وَبَنَاتُكُمْ**﴾[النساء:٢٣] ومن أهل العلم من يقول: هذا من باب القياس، فإذا كانت الأم مُحَرمةً فالقياس في معنى الأصل يقتضي أن تكون الجدات محرمات أيضاً.

كذلك الشأن مثلاً في نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القضاء أن يقضي الإنسان وهو غضبان، فمن أهل العلم من يقول: إن فحوى النص في قوله عليه الصلاة والسلام: «**وهو غضبان**» يشمل أيضاً ما يكون من الأحوال المشوشة كأن يكون جائعاً شديد الجوع،

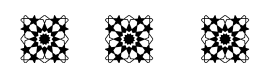
أو عطشاناً شديد العطش، إلى آخره.

ومنهم من يقول : هذا من باب القياس.

فالكل في الخلاصة والنتيجة قد استند إلى دليل وبالتالي يُمكن أن نقول: إن الخلاف يُمكن إرجاعه إلى خلافٍ لفظي، والله سبحانه وتعالى أعلم.

يبقى بعد ذلك كون هذه الحجة ظنية أو قطعية هذا ينبني على مدى قوة القياس أو قوة الاستنباط من الدليل، فمتى ما كان ذلك بيناً واضحاً لا شبهة فيه كحكم الجدة في التحريم، أو حكم العطش الشديد في القضاء، أو ما شاكل ذلك، فلا شك أن هذا حجةٌ قطعية، ومتى ما ضعف ونزل عن هذه الرتبة فإنه يكون حجةً ظنية.

والله سبحانه وتعالى أعلم.



قال رحمه الله:

والأخذ بأقل ما قيل: ليس تمسكاً بالإجماع.

هذه مسألة تجدها في كتب الأصوليين لاسيما المتأخرة تحت باب الأدلة المُختلف فيها، ويبحثها أيضاً العلماء ضمن مسائل الإجماع.

مسألة الأخذ بأقل ما قيل، وقد يُعبرون عنها بمسألة: التمسك بأقل ما قيل، هل هذا الأمر حجة أو لا؟ المذهب المشهور بالأخذ بهذه القاعدة أو بهذا الأصل أو بهذا الدليل هو المذهب الشافعي، كما أن المذهب المشهور بالأخذ بعمل أهل المدينة المالكية.

أقول: هذه المسألة اشتهر بها الشافعية، وأن الشافعي رحمه الله هو الذي انفرد عن الأئمة الأربعة بالأخذ بأقل ما قيل، وإن كان قد وافقه غيره من العلماء، فالباجي من المالكية قال أيضاً بهذا الدليل، وكذلك الباقلاني، وكذلك بعض الحنابلة ذهبوا إلى ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله في هذه المسألة.

المؤلف -رحمه الله- ذكر حُكماً قطعياً بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس إجماعاً، قال: **(ليس تمسكاً بالإجماع)** ما مثال هذه المسألة؟ قالوا: اختلف العلماء في دية الكتابي إلى ثلاثة أقوال: قال بعضهم: إن دية الكتابي كدية المسلم تجب فيه الدية كاملة.

وقالت طائفة وهو القول الثاني: إن الواجب فيه نصف الدية.

وقالت طائفة ثالثة: الواجب ثلث الدية. عندنا ثلاثة أقوال.

جاء الشافعي رحمه الله فقال: اختلفوا في هذه المسألة لكنهم اتفقوا على قدر وهو الثلث، واختلفوا فيما زاد على ذلك فيكون هذا القدر مُجمعاً عليه فنأخذ به، ولا نأخذ بما زاد عليه لأنه لا إجماع فيه.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أن تحقيق المقام عند الشافعي رحمه الله ليس بهذه الصورة التي تُذكر، يعني: نجد عند كثير من الأصوليين التشنيع على الشافعي رحمه الله

لأخذه بهذه القاعدة، ويقولون: كيف يكون هذا إجماعاً؟ لو قيل: إنه إجماع لَحَرُمَتْ مخالفته، كان المُخالف فيه خارقاً للإجماع، والشافعي لا يقول بهذا، لا يقول إن الذين قالوا بنصف الدية خارقون للإجماع، لا يقول بهذا، ولو قلنا: بأن الإجماع قد قام على الثلث فإن هذا يلزم منه أمران:

١) ثبوت الثلث.

٢) وتحريم الزيادة على ذلك.

الواجب أن تكون الدية الثلث، فمن قال بما هو أكثر من الثلث كان خارقاً للإجماع، وهذا ليس بصحيح، المسألة خلافية.

فالقول بأن هذا القدر مُجمعٌ عليه هذا في الحقيقة بعض المُدّعى، حصل الاتفاق على بعض المُدّعى، متى يكون القول بثلث الدية مُجمعاً عليه؟ إذا قلنا بأمرين:

أولاً: إثبات الثلث.

ثانياً: تحريم الزيادة.

وهل هذا حاصل في المسألة؟ لا، حصل الإجماع على بعض المُدّعى، اتفقوا على قدر، واختلفوا فيما زاد عليه، وهذا لا يجعل المسألة إجماعية.

الواقع أنَّ الشافعي رحمه الله كان له نظر أدق في مثل هذه المسألة، ولذلك خطّأ بعض الشافعية المخطّئين للشافعي في هذه المسألة، كما تجد هذا مثلاً عند الغزالي في ((المستصفى)) وغيره فإنه قال: الشافعي رحمه الله هُنا لا يقول بأن هذه المسألة من مسائل الإجماع، ولا يقول هذا، إنما يقول : هذه المسألة يُنظر فيها بنظرين:

الأول: أنَّ هذا قدرٌ قد اتُّفِقَ عليه، وهذا مُسلّم، هذا قدرٌ اتفق العلماء عليه أنه يجب دفع الثلث، الكل يقول: ثلث، بعضهم وقف عند هذا الحد وبعضهم زاد عليه.

ونظر الشافعي نظراً آخر وهو استصحاب حال براءة الذمة، قال: الذمة الأصل فيها

أنها بريئة ولا نلزم الناس بدفع شيء إلا بدليل وهاهُنا أعوز الدليل على الزيادة، فاستمسكنا بالأصل وهو استصحاب براءة الذمة، استصحاب الحال الذي يقتضي براءة الذمة.

إذن الشافعي رحمه الله لا يُطلِقُ القول بأن كل مسألة اختلف فيها يُأخذ بأقل ما قيل بدليل: لما تنظر في كلام الفقهاء في مسألة العدد المشترط في صلاة الجمعة تجد أن الشافعية يقولون: إن العدد أربعون، مع أن من أهل العلم من يقول: اثنان، وبعضهم يقول: ثلاثة، ما نجد الشافعي طرد مذهبه، الجواب: أن الشافعي رحمه الله يستعمل هذه القاعدة بعد أن يكون الدليل قد أعوزه، يعني: لا يُعمل بهذه القاعدة إلا عند إعواز الدليل عدم وجود الدليل، لكن متى ما وُجد الدليل فإنه آخذ به وهو يرى أن الدليل قد قام عنده بأن أقل عدد في صلاة الجمعة أربعون.

إذن لا يرد عليه هذا الأمر.

ثانياً: هو يستعمل هذه القاعدة في مسائل التقديرات أو التقادير التي الأصل فيها براءة الذمة، يقول : ليس عندنا دليل بيّن ولا برهان ولا حجة على القدر الزائد وهذا القدر الكل قد قال به ، هذا القدر أثبته وما زاد عليه فإنني أرجع إلى الأصل وهو براءة الذمة.

وبالتالي يُفهم مُراد من قال بالأخذ بأقل ما قيل.

الواقع أن التحقيق في هذه المسألة النظر في كل مسألة بحسبها، قد يحتاج الفقيه، قد يحتاج المجتهد إلى الرجوع إلى هذه القاعدة ، نعم ، إذا ما وجدنا دليل أو شبه دليل على إيجاب شيء من التقديرات أو إلزام الذمم إلا مقداراً معيناً وما زاد عليه لا دليل عليه فإننا نستصحب ذلك فنقول: هذا القدر هو الذي نوجبه؛ لأنَّ الكل متفق عليه، والاتفاق حجة، فصار قدراً يقينياً مطلوباً بيقين، ما زاد عليه ما عندي دليل، وعندي حجة قوية وهي براءة الذمة، وبالتالي فإنني أقول في هذا بهذا القدر، لكن هذا ليس مُطرداً.

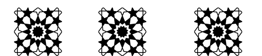
خذ مثلاً: قد تحتاج في مسألة إلى الأخذ بالأحوط؛ لأنه لن تخرج من العُهدة إلا بفعل

الأحوط، والأحوط قد يكون هو الأكثر، قد أحتاج إلى الأخذ بالأوسط. خذ مثلاً: لو أن سلعةً أُتلفت، شيئاً لك أُتلف فإننا نقوّمه، فلو اختلف المقومون ماذا نصنع؟ سيارتك أخطأ عليك إنسان فصدمها ماذا نصنع؟ نقومها عند أهل الخبرة، اختلفوا بعضهم قوم الضرر بقيمة عالية، وبعضهم قوم ذلك بقيمة نازلة، وبعضهم كان متوسطاً، ماذا نصنع؟ نأخذ بالأوسط.

إذن النظر في كل مسألةٍ بحالها، ننظر في الأدلة ننظر في قرائن الأحوال، نُرْجِعُ المسألة إلى أصولها، وبالتالي ننظر قد نأخذ بأقل ما قيل، قد نأخذ بأكثر ما قيل، قد نأخذ بالمتوسط، وبالتالي فالذي يظهر والله تعالى أعلم أن هذه القاعدة قاعدة التمسك بأقل ما قيل لا تُرد مُطلقاً ولا تُقبل مطلقاً وإنما يُنظر في كل مسألة بحسبها على أنَّ طرد أو بناء المسائل على أصولها وإرجاعها إلى هذه القاعدة يعني: قد يكون فيه بحث، يعني: المسألة الأشهر جُل إن لم يكن كل من تكلم عن هذه القاعدة يُوردون مثالاً واحداً وهو مسألة دية الكتاب، مع أنك إذا نظرت في كلام الفقهاء وجدت أن هناك أقوال أقل من هذا.

يعني: جاء عن بعض السلف كالحسن وغيره إن الواجب ثمانمائة درهم، وهذا أقل من ثلث الدية، بعض الفقهاء قال: لا يجب شيء، لو طردنا هذه القاعدة الآن ماذا نصنع؟ لا نوجب شيئاً.

مسألة التطبيق مسألة تحقيق المناط شيء، ومسألة فهم القواعد الأصولية شيءٌ آخر، بحثنا الآن هو في فهم القواعد الأصولية، أما المسائل فقد يكون فيها بحثٌ ينظر فيه بنظر آخر، وقد تضم عدة قواعد ثم بعد ذلك تستخلص أو تستخرج حكماً من ذلك، والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

واتفاق الخلفاء الأربعة: ليس بإجماع.
وقد نُقل عنه: لا يُخرج[٣٩] عن قولهم إلى قول غيرهم.
وهذا يدل على أنه: حجة لا إجماع.

هذه المسألة الأخيرة من مسائل الإجماع عند المؤلف رحمه الله وهي مسألة اتفاق الخلفاء الأربعة هل هو إجماع وحجة أو ليس إجماعاً وحجة، أو حجة وليس إجماعاً، ذكر المؤلف رحمه الله عن الإمام أحمد في هذه المسألة قولين:

الأول: أن اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة ليس بإجماع، هذا هو القول الأول عن الإمام أحمد وقال به طائفة من الأصوليين بل أكثر الأصوليين، أكثر الأصوليين على أن اتفاق الأربعة ليس إجماعاً، وذلك أن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع إنما كانت منبنيةً على أن الحجة في قول جميع المجتهدين والخلفاء الأربعة ليسوا جميع المجتهدين.

والأمر الثاني: أنه قد ثبت مخالفة بعض الصحابة للخلفاء الراشدين، اتفق الخلفاء الراشدون على مسألة وخالفهم غيرهم، ولم يقل أحدٌ في حق هؤلاء المخالفين من الصحابة: إنكم خرقتم الإجماع، فدل هذا على أن قول الخلفاء الأربعة ليس إجماعاً وبالتالي لا يكون قولاً مُلزماً، وعلماء الفرائض يقولون: خالف ابن عباس رضي الله عنهما جميع الصحابة ومنهم الأربعة في خمس مسائل، وخالف ابن مسعود رضي الله عنه في أربع مسائل، وزيد بن ثابت رضي الله عنه وهو أفرض الصحابة خالف الأربعة في توريث ذوي الأرحام، ورثهم الأربعة ومنع توريثهم زيد وما قالت الناس إن زيداً خرق الإجماع.

وبالتالي فلا يُعد عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من خالف الخلفاء الأربعة خارقاً للإجماع.

---

[٣٩] نسخة: نخرج.

مسألة الوضوء مما مست النار، الأربعة رضي الله عنهم متفقون على أنه لا يجب الوضوء مما مست النار، نستثني هنا مسألة أكل لحم الجزور، هذه لها بحثٌ خاص، لكن هكذا بإطلاق كل ما غيرته النار أو مسته النار فالخلفاء الأربعة يقولون: إنه لا يجب الوضوء فيه.

ابن عمر رضي الله عنهما وجماعة من الصحابة قالوا: إنه يجب فيه الوضوء، وما قال أحدٌ إنهم خرقوا الإجماع.

وبالتالي فقول الخلفاء الأربعة ليس إجماعاً، هذا هو القول الأول في هذه المسألة.

قال: **(وقد نُقل عنه لا يُخرج عن قولهم إلى قول غيرهم)** علّق المؤلف على هذا بقوله: **(وهذا يدل على أنه حجةٌ لا إجماع)** نعم ليس إجماعاً، لم؟ قالوا: لأن حد الإجماع لا ينطبق عليه، لكن كون الخلفاء الأربعة يتفقون على قول وقد قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم: «**فعليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ**» يدل على الأخذ بهذا القول الذي قالوا به وعدم الخروج عليه، أو عدم الخروج عنه.

ولا تلازم بين كون الشيء إجماعاً وكونه حجة، رُبما يكون حجةً ولا يكون إجماعاً.

والحق أنَّ هذا الاستدلال ليس بذاك القوي، فإنَّ قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين**» لا يدل على لزوم الأخذ بكل قولٍ أو فتوى قالوا بها، إنما يدل على الأخذ بالسنة والمنهج لكل واحدٍ منهم.

أولاً: الحديث ليس في ما اتفقوا عليه.

وثانياً: ليس في باب الفتوى والأحكام، وبالتالي فالاستدلال به ليس بذاك الوجيه.

وثمة قولان آخران في المسألة هما أيضاً روايتان عن الإمام أحمد -رحمه الله-:

الأول: أنه إجماع وحجة، ليس فقط هو حجة بل يرى أنه إجماعٌ وحجة.

رواية رابعة عن الإمام أحمد: أنه يرى قول الشيخين فقط إجماعاً وحجة فضلاً عن

موافقة عثمان وعلي رضي الله عنهم، مجرد أن يتفق الشيخان عنده على هذه الرواية إجماع وحجة.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أن وصف القول الذي يتفق عليه الخلفاء الأربعة بأنه إجماع ليس بوجيه بدليل: تسويغ الصحابة رضي الله عنهم مُخالفة الخلفاء الأربعة، وكذلك القول بأن هذا حجة ويجب الأخذ بها أيضاً قولٌ لا دليل عليه، لكن الذي لا شك فيه ولا ريب أنه متى اتفق الخلفاء الأربعة على قول فينبغي أن يُستأنس به، وأن يُرجح به عند الاختلاف متى لم تقم دلالة أقوى، إذا كان عندنا دليلٌ أقوى لا شك أننا لا يجوز لنا أن نقدم على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً، لو خالف أهل الأرض قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أو آيةً في كتاب الله فلا شك ولا ريب أنه لا يجوز لنا أن نتعدى كلام الله ورسوله عليه الصلاة والسلام.

لكن متى ما لم نجد دليلاً قوياً ووجدنا أن الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم في جانب يعني: القائلون وجدناهم قائلين بقول من الأقوال فلا شك أن هذا مما يُستأنس به ومما يرجح به.

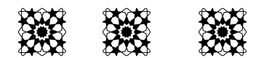
بل تتبع المسائل التي اختلف فيها الفقهاء لا تكاد تجد مسألةً اتفق فيها الخلفاء الأربعة على قول إلا وهو الراجح، إذا نظرت وتأملت، نحنُ الآن تركنا البحث الأصولي إلى البحث الفقهي، لو تتبعت فإنك لا تكاد تجد مسألةً اتفق فيها الخلفاء الأربعة إلا وهذا القول في النظر الصحيح أرجح.

بل ابن القيم رحمه الله يذكر في ((إعلام الموقعين)) أنك إن نظرت في كل قولٍ خالف فيه أبو بكر رضي الله عنه فقط غيرَه من الصحابة ، إن تتبعت وجدت أن قوله لا يكاد يُخالف الحق، يكاد أن لا يخالف القول الراجح، والله تعالى أعلم.

فقه الخلفاء الأربعة لا شك أنه فقه عظيم، ولا ينبغي أن يتناوله الناظر بأطراف

أصابعه بل له المحل اللائق به، وينبغي أن يُحتفى به، وينبغي أن يُعتنى به، لكن بحثنا هُنا بحث أخص وهو هل هو إجماع أو ليس إجماعاً؟ كونه إجماعاً لا، لكن كونه يُحتفى به ويُعتنى به ويُستأنس به ويرجح به هذا أمرٌ لا شك فيه ولا ريب.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وأما الأصل الرابع –وهو: دليل العقل في النفي الأصلي–؛ فهو: أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فيستمر حتى يرد غيره. ويسمى (استصحاباً)

هذا الأصل الرابع عند المؤلف رحمه الله من الأصول المتفق عليها، يعني: الأدلة المتفق عليها، والمؤلف رحمه الله ذكر في أوائل كتابه أن الأدلة المتفق عليها أربعٌ ، انتهى الكلام فيما مضى من ثلاثةٍ منها، الكتاب، السنة، الإجماع، والآن وصلنا إلى الدليل الرابع وقلنا إن المؤلف رحمه الله تابع في هذا ما مشى عليه أبو محمد ابن قدامة رحمه الله في كتابه ((الروضة)) وفي الجملة هذا الكتاب الذي بين أيدينا مُختصر لروضة ابن قدامة المقدسي، في الجملة هذا الكتاب مختصر لروضة الموفق رحمه الله، ولذلك إذا استشكلت شيئاً في هذه الرسالة فارجع إلى الروضة يتضح لك بإذن الله عز وجل ما كان مستشْكَلاً.

أكثر الأصوليين إذا ذكروا الأدلة المتفق عليها ربّعوا بالقياس، والمؤلف رحمه الله جعله من الأدلة المُختلف فيها، كما سيأتي إن شاء الله.

هذا الدليل هو المُلقب عند الأصوليين بالاستصحاب، وقد يكتفون بهذا المُصطلح، وقد يزيدون عليه ما يُبينه كما قال المؤلف رحمه الله قال: **(دليل العقل في النفي الأصلي)** ولذلك قد يُعبر بعضهم عن هذا الدليل بقولهم: استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب العدم الأصلي.

إذن يُلقب هذا الدليل بالاستصحاب، أو باستصحاب البراءة الأصلية، أو باستصحاب العدم الأصلي، عرّفه المؤلف بأنه **(دليل العقل في النفي الأصلي)**، مراده أن هذا هو دليل العقل المُبقي على النفي الأصلي، لماذا كان هذا دليلاً عقلياً؟ لأن العقل لا يُثبت إلا ما عليه دليل، وما لا دليل عليه فإن العقل لا يُثبته، العقل لا يُثبت إلا ما قام عليه دليل،

ولأجل هذا كانت البراءة هاهنا براءةً عقلية، والشريعة جاءت بها أيضاً فهي براءةٌ عقليةٌ شرعية.

وخلاصة هذا الدليل الذي هو دليل الاستصحاب أنه التمسك بدليل شرعي أو عقلي لم يظهر عنه ناقلٌ، ويُمكن أن تختصر هذا بكلمة وجيزة: الاستصحاب باختصار هو: **الحكم ببقاء ما كان على ما كان**. هذا باختصار شديد.

الأصل في كل متحققٍ دوامه، هذه قضية متفقٌ عليها بين العقلاء، ومعاش الناس إنما يقوم على هذا الأصل، ولذلك الناس تبيع وتشتري وتعمل، كل يوم تقوم في الصباح إلى العمل، أو يذهب الإنسان إلى السوق ليشتري ، احتمال سقوط البناء الذي فيه العمل وارد عقلاً ، احتمال موت البائعين في السوق وارد ، ومع ذلك لا التفات إلى هذا عند جميع العقلاء؛ لأن الأصل في كل متحقق دوامه فهم يبقون على الأصل.

ولذلك تجد الذي يُسافر يكتب رسالةً إلى أهله مع أن احتمال أنهم ماتوا بعد ذهابه وارد لكنه يستصحب بقاءهم، إذن لا يقوم للناس معاش إلا بهذا الأصل وهو أن الأصل في كل متحقق بقاؤه، فالثابت الأصل فيه الثبوت، ونبقى على هذا إلا إذا جاءنا دليلٌ ينقل، والمنفي الأصل أنه منفي، نبقى على هذا الأصل حتى يأتينا دليلٌ ينقلنا عن هذا الأصل.

لماذا سُمّي هذا استصحاباً؟

الجواب: لأنَّ الحكم بالثبوت أو العدم مُصاحبٌ لاعتقادنا، مُصاحب لعقولنا، مُصاحب لأذهاننا، ولذلك سميناه استصحاباً، فنحن نحكم ببقاء ما كان على ما كان إلا أن يظهر ناقل عن هذا الأصل، وهذا أمر له أصلٌ في الشريعة في شواهد متعددة.

تلحظ مثلاً: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه سُئل عن الرجل يشك أنه أحدث في صلاته، ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**» ؛ لأن الأصل الطهارة، فلتَبْقَ عليها، ولتستصحبْ هذا الأصل إلا

عند وجود الناقل الذي ينقلك عن هذا الأصل، والناقل هاهنا أن تسمع صوتاً أو تجد ريحاً.

هذا الدليل في الجملة مُتفقٌ عليه، ولماذا قلت: في الجملة؟ لأن ثمة تفاصيل فيها خلاف، لكن في الجملة هذا أصلٌ معتبر.

ويمكن أن نقسّم الاستصحاب إلى أربعة أقسام:

الأول: استصحاب البراءة الأصلية، وهذا هو الأصل، وهذا هو الذي إذا ذُكر الاستصحاب فلا ينصرف الذهن غالباً إلا إليه، وذلك كالحكم بانتفاء وجوب صيام شهر شوال، الأصل أن الذمة بريئة، وأنه لا يجب على الإنسان صوم إلا بدليل من الشارع، فلو ادعى مُدعٍ أنَّ علينا وجوباً صيام شهر شوال ماذا نقول؟ الأصل براءة الذمة، استصحاب البراءة الأصلية يقتضي أنه ما وجب علينا شيء، فنحن باقون على هذا، ومن ادعى خلاف هذا الأصل فعليه الدليل، لو أوجب إنسانٌ صلاةً سادسةً على المسلمين، قال: الواجب ليس خمساً، الواجب ستٌّ، نقول: نحن باقون على الأصل والأصل براءة الذمة عن التكليف وما عندنا تكليف إلا بخمس صلوات.

قد يقول قائل: أليس هناك احتمال أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قبل وفاته قد أوجب صلاةً سادسة؟ احتمال عقلي وارد ، لكنه لا التفات إليه، لم؟ الحكم في مسألة استصحاب البراءة الأصلية إنما يحكم به المجتهدون، نحن هُنا لا نحكم بعدم علمنا، بل نحكم بعلمنا بالعدم، أو كأقل تقدير بغلبة ظننا بالعدم، بمعنى: استصحاب البراءة الأصلية يقول العلماء: إنه لا يُعتبر ولا يُعتد به إلا بعد بذل الجهد في البحث حتى يصل الإنسان إلى قطعٍ، يعني: إلى جزمٍ بانتفاء الناقل أو على الأقل بغلبة الظن، والشريعة ولله الحمد واضحة، استقرت ودُوّنت أدلتها، وتكلم العلماء عليها، فإمكان العلم بالواجب وبأن هذا غير واجب هذا أمر متيسر.

فإذا حكم العالم المجتهد بأنه لا دليل على وجوب ما زاد على الصلوات الخمس فإنه

حينئذ حاكمٌ بعلم، علم العدم فاستصحبه.

إذن هذا البحث يجرك إلى أنه في استصحاب البراءة الأصلية لابد أن تلاحظ أمرين:

أولاً: أنه لا حكم أو لا اعتداد أو لا اعتبار لهذا الاستصحاب إلا بعد البحث الذي يُوصل إلى قطعٍ أو غلبة ظنٍ بانتفاء الناقل عن الأصل.

وأيضاً أن تعلم أن الاستصحاب آخر درجات الاستدلال، يعني: لا يصير الإنسان إليه ابتداءً، ولذلك نحن فيه نتمسك بالأصل، فمتى ما وُجد الناقل تركنا هذا الاستصحاب.

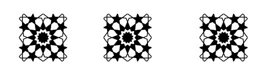
إذن نحنُ لا نلجأ إلى الاستصحاب إلا عند عدم وجود الدليل الناقل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الصحيح ولذلك ينبغي أن تلاحظ هذا الأمر وهو أنك لا تلجأ إلى الاستصحاب إلا عند عدم وجود دليلٍ آخر، وقد يقوي الاستصحاب دِلالة دليلٍ آخر، يعني: قد يتقوى الاستصحاب بغيره، نحن لا إشكال عندنا في هذا، يعني: كوننا نتمسك بالاستصحاب في انتفاء وجوب صلاةٍ سادسة مع قول النبي صلى الله عليه وسلم حينما سأله الرجل الأعرابي لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض الله عليه من الصلوات قال: «**خمس صلوات**» لما قال له: هل عليّ غيرهن؟ قال: «**لا إلا أن تطوع**» أصبح عندنا في انتفاء وجوب الصلاة السادسة دليلان: استمسكنا بالاستصحاب، واستمسكنا بدليل السنة.

إذن لا نلجأ إلى الاستصحاب إلا عند عدم الدليل، فهو أقل رتبة من غيره من الأدلة، ثم لا نعمل أو لا نعتد بالاستصحاب إلا بعد بذلٍ وجُهد، أما لو حكم عاميٌ جاهلٌ بأنه لا وجوب عليَّ بكذا وكذا، أو لم يأمرنِ الله، أو لا يُشرع في حقي كذا وكذا، ماذا نقول؟ نقول: هذا غير مُعتبر لأنه عاميٌ جاهل ليس له أهلية النظر حتى يصل إلى القطع أو غلبة الظن بانتفاء الناقل عن الأصل، لكن العلماء المجتهدين إذا حكموا بهذا فإن حكمهم مُعتبر.

إذن هذا هو النوع الأول وهو استصحاب البراءة الأصلية، وعليه اعتمدنا في مسائل كثيرة في انتفاء أمور زائدة، كما ذكرنا ، وجوب صيام شهرٍ غير رمضان هذا مُنتفٍ بالاستصحاب، الأصل هو أنه ما يجب في ذمتنا شيء إلا بدليل ولا دليل، وهكذا في بقية المسائل.

القسم الثاني: استصحاب الدليل الشرعي وهذا ما يذكره المؤلف -رحمه الله- الآن.

انظر ماذا قال في استصحاب البراءة الأصلية قال: **(فهو أن الذمة).**

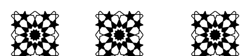


قال رحمه الله:

فهو أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف، فتستمر حتى يرد بغيره.

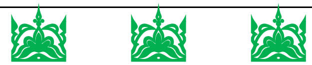


هذا هو النوع الأول، قال: **(ويُسمى استصحاباً)** كلها تُسمى استصحاباً لكن هذا اللقب الاستصحاب يُطلق غالباً على هذا النوع، استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب العدم الأصلي ، حكم العقل النافي في الأصل.

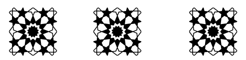


قال رحمه الله:

وكل دليل فهو كذلك.

هذا هو النوع الثاني: استصحاب الدليل الشرعي، قال: **(وكل دليل فهو كذلك)**.



قال رحمه الله:

فالنص حتى يرد الناسخ.

والعموم حتى يرد المُخَصِّص.

المؤلف رحمه الله يقول في هذا النوع: إنه **(كل دليل فهو كذلك)** يعني: يُستصحب بقاء الدليل على ما كان عليه إلا عند ورود الناقل، وذكر مثالين على سبيل التمثيل لا على أن صور هذا القسم تنحصر في هذين، إنما هذا على سبيل التمثيل.

قال: **(فالنص حتى يرد الناسخ)** يعني: النص المُحكَم باقٍ على إحكامه حتى يرد الناسخ، الاحتمال العقلي وارد بأن هذه الآية أو ذاك الحديث نُسخ ، لكننا لا نلتفت إلى هذا الاحتمال لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، الأصل أنه نصٌّ مُحكم فلا ننتقل أو لا نحكم بالنسخ إلا بوجود الدليل الناسخ.

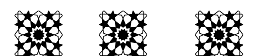
قال: **(والعموم حتى يرد المُخصص)** كذلك الأصل أننا نبقي الدليل العام على عمومه ولا نخصص منه صورةً من الصور إلا بدليل، الأصل بقاء ما كان على ما كان، هذا هو استصحاب الدليل الشرعي، ولا تقوم الشريعة إلا على هذه القاعدة، لا تقوم الشريعة إلا على هذه القاعدة، وإلا فإنه يُمكن أن يدّعي مُدعٍ أنه مُستثنى من هذه الصورة، أو أن من كان على حالةٍ كحالته مُستثنى مُخصَّص من العموم، وبالتالي فإنه لا يمكن أن تستقيم دلالة، يُمكن أن يُدّعى في كل دليل وجود مُخصص، أو لكل مُحكم وجود ناسخ.

كذلك الأمر في المُطْلَقَات، الأصل في المُطلق البقاء على إطلاقه حتى يرد دليل التقييد، الأصل عند جميع الأصوليين والبلاغيين الذين تكلموا في المجاز هو الأصل، الأصل الحقيقة حتى يرد ناقلٌ إلى المجاز، وهكذا قُل في كل صنف أو نوع من أنواع الأدلة، أو وجه من أوجه الدلالة إنه باقٍ على أصله.

وبالتالي في مباحث العقيدة قاعدةٌ مُهمة عند أهل السنة والجماعة وهي: أن الأصل

الحمل على الظاهر حتى يرد دليلٌ بخلاف ذلك، لو جاءنا دليل ينقلنا عن الظاهر قلنا به، وإلا فالأصل الحمل على الظاهر، وبالتالي كل من أوّلَ في صفات الله سبحانه وتعالى فإنه قد خالف هذه القاعدة الأصولية مع أنها مُعتبرةٌ بالإجماع، استصحاب الدليل الشرعي، كذلك استصحاب البراءة الأصلية، هذان أمران لا خلاف فيهما، يعني: كون الله -عز وجل- أوجب علينا الواجبات أو شرع في حقنا الشرائع بالدليل وبالتالي متى ما لم يثبت عندنا الدليل لا نثبت شيئاً هذا قدرٌ متفق عليه.

كذلك بقاء الأدلة على الأصل فيها، العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، والظاهر على ظهوره، والمُحكم على إحكامه، إلى غير ذلك هذا قدرٌ لا خلاف فيه، ولذا هذا الذي يدّعي حمل النص في آيات الصفات على خلاف الظاهر نقول: خالف القاعدة الأصولية المتفق عليها؛ لأن الأصل هو البقاء على الظاهر وهم ما أقاموا دليلاً ناقلاً عن الظاهر، ما أقاموا دليلاً صحيحاً ناقلاً عن الظاهر، وبذلك هم محجوجون بهذه القاعدة.



قال رحمه الله:

والمِلك حتى يرد المزيل.

والنفي حتى يرد المثبت.

هذا النوع الثالث: وهو استصحاب الحكم الشرعي لوجود سببه، ومثّل له المؤلف -رحمه الله- بمثالين: قال: **(كالملك حتى يرد المزيل، والنفي حتى يرد المثبت)** جميع الأحكام الشرعية التي نحكم بها لوجود أسبابها الأصل فيها بقاء ما كان على ما كان.

الآن هذا في يدي فالأصل أنه مِلكي وبالتالي من ادعّى خلاف هذا قلنا: عليك الدليل الذي يُخرج هذا الحكم عن أصله، الأصل بما أن ظاهر الحال كونه في يدي أنني أملكه، والأصل بقاء الملك على حاله، الأصل في كل متحققٍ دوامه.

احتمال عقلي بأني أهديته : وارد ، احتمال عقلي بأنني بعته : وارد ، لكنه خلاف الأصل، ظاهر الحال أنه لا يزال معي، وبالتالي لو جاء شخصٌ يُنازعني فيه فإنني لا أقبل، وبالتالي إذا حكمت بيني وبينه سوف تحكم لي، ويتقوى أمري بدليل ضعيف وهو اليمين، النبي صلى الله عليه وسلم حكم باليمين على المدّعى عليه، لكن انظر إلى المُدّعي هو مُطالبٌ بالدليل الأقوى وهو البينة، انظر لاحظ عندي بينة وعندي يمين، الأقوى هو البينة، ولذلك طُلبت ممن يدعي خلاف الأصل، والذي مع الأصل أُيِّدَ كلامه بالبينة أو بالدليل الضعيف وهو اليمين، وبالتالي الأصل في الملك بقاؤه، الأصل في النكاح استمراره، وبالتالي فمتى عُلم أو عُهد أن فلاناً تزوج فلانة ثم رُئِيَ معها بعد عشر سنين أو عشرين سنة أتوا إلى المدينة هل يُتهم بسوء؟ يُقال: يمشي مع امرأة لاحتمال أنه طلقها وهو الآن يُماشيها في الحرام؟ نقول: لا، نحن نستصحب الحكم الشرعي لوجود سببه، الحكم الشرعي حكمنا بالنكاح لوجود سبب وهو عقد صحيح.

وبالتالي نحن نبقى على هذا الأصل، الأصل أن المتطهر باقٍ على طهارته حتى يرد

دليل نقض الطهارة، ولذلك النبي صلى الله عليه وسلم علّمنا هذا فقال: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**».

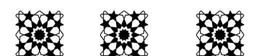
الأصل في الإنسان السلامة من الخارم يعني: الذي يخرم العدالة.

فليس الأصل أنك إذا رأيت شخصاً لا تعرف عنه شيئاً أن تحكم عليه بأنه فاسق، الأصل أنه سليم وبريء من الخارم حتى يرد الدليل الذي يدل على أنه فقد العدالة، أو أنه أتى بفاسق يخرجه عن حد السلامة من ذلك.

إذن هذه صور كثيرة جداً في الشريعة مبنية على هذا الأصل، ومن هاهنا قرّر العلماء القاعدة الكلية الكُبرى المتفق عليها وهي اليقين لا يزول بالشك، هذه قاعدة كلّية كُبرى في الشريعة مبنية على هذا الأصل وهو أن اليقين لا يزول بالشك، الأصل أننا نحكم ببقاء ما كان على ما كان.

قال: **(والنفي حتى يرد المُثبت)** مثال هذا: براءة الإنسان من دين في ذمته، الأصل أن ذمتي بريئة من دين فلان أو فلان، فمن ادّعى خلاف ذلك فعليه الدليل، عليه أن يُثبت الناقل عن هذا الأصل، الأصل أن ذمّتي بريئة من قيمة المُتْلَف، لو جاء شخصٌ يدّعي وقد تلفت له سلعة يُطالبني بقيمتها، الأصل أن ذمّتي بريئة، ولذلك نحن لا نحكم عليه بشيء.

في احتمال عقلي أنه هو الذي فعل؟ نعم لكننا لا نحكم به؛ لأن الأصل براءة ذمته، حتى يثبت الدليل الذي ينقلنا عن هذا الأصل، والأمثلة في هذا لا تكاد تُحصر.

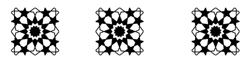


قال رحمه الله:

ووجوب صلاة سادسة، وصوم غير رمضان: يُنفى بذلك.

هذا راجع إلى القسم الأول وهو يريد أن يُمثل على الأصل في هذه القاعدة وقلت لك: إن الأصل في هذه القاعدة القسم الأول وهو استصحاب البراءة الأصلية.



قال رحمه الله:

وأما استصحاب الإجماع في مثل قولهم:

(الإجماع على صحة صلاة المتيمم.

فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة: لم تبطل؛ استصحاباً للإجماع) ففاسد عند الأكثرين.

خلافاً لابن شاقْلا، وبعض الفقهاء.

هذا هو النوع الرابع: وهو استصحاب حُكم الإجماع في موضع الخلاف، استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، وإن شئت فقل: بعض الفقهاء أو الأصوليين يُعبر بقوله: استصحاب الإجماع في محل الخلاف، هذا هو النوع الرابع.

الأنواع الثلاثة السابقة في الجملة مُتفق عليها، أما هذا النوع فله حكمٌ خاص، الأكثر على عدم اعتباره، استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف ، هناك نزاع وخلاف في مسألة يُستصحب حالُ إجماعٍ كان مِنْ قَبْلُ فيها ثم يستمر معها في حالها.

مثّلوا له بمسألة: من صلّى بتيمم، أولاً: متى يجوز له أن يُصلي بتيمم؟ عند عدم الماء، قال سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[النساء:٤٣]، هذا إنسان ما وجد ماءً فصلّى، في أثناء الصلاة حضر الماء أو رأى الماء هل يجب عليه أن يقطع صلاته أو يجب عليه أن يستمر في صلاته؟ هذه مسألة يذكرها الأصوليون عند التمثيل على هذا القسم ، استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

قال بعض العلماء: إن الإجماع يُستصحب في هذه الصورة، بمعنى: هذا المصلي الذي كبّر بدأ صلاته، صلاته صحيحة عندما قال: الله أكبر وقد تيمم عند عدم الماء بالإجماع.

قالوا: لما وُجد الماء نحن نستصحب الإجماع الذي كان قبل قليل بما أنه بدأ صلاته بحكمٍ صحيحٍ بالإجماع فإن ما كان باقٍ على ما كان، وبالتالي لا يجوز له أن يقطع صلاته،

لاسيما والله تعالى يقول: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[محمد:٣٣].

إذن هؤلاء إن رأيت وتأملت وجدت أنهم حكموا في المحل المتنازع عليه بحكم الإجماع الذي كان في الصورة السابقة.

هذا قول ذهب إليه طائفة من الفقهاء وعليه طائفة من الشافعية كالمُزني، وابن سُريج، ووافقهم من الحنابلة كما قال المؤلف أبو إسحاق ابن شاقلا، وكذلك ابن حامد، وانتصر لهذا القول أيضاً ابن القيم رحمه الله بقوة في كتابه ((إعلام الموقعين)).

أما الجمهور فقالوا: إن استصحاب حكم الإجماع في المحل المتنازع فيه غير صحيح، وذلك لأنه أولاً: يقتضي التسوية بين صورتين مُختلفتين، هؤلاء الذين قالوا: إن الصلاة كانت مُجمعاً على صحتها فنحنُ نستمر على هذا الحكم حتى بعد وصول الماء، لما كانت في البداية صحيحة فلتكن في النهاية صحيحة.

الجمهور قالوا: كيف تسوون بين مسألتين مُختلفتين:

الأولى: صورة صلاة بتيمم مع عدم الماء.

والثانية: صلاة بتيمم مع وجود الماء، كيف يُسّوى بين صورتين مُختلفتين؟

ثم استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع سوف يؤدي إلى ما يُشبه تكافؤ الأدلة بمعنى: لا يشاءُ أحدٌ أن يستصحب حكم الإجماع في صورةٍ إلا أمكن في الغالب لمخالفه أن يستصحب إجماعاً آخر، بمعنى: إن قال أصحاب القول الأول بأننا نحكم على الصلاة في الصورة الثانية بالصحة بناءً على أنهَّا كانت صحيحة قبل ذلك، وذلك قالوا: للإجماع على أن صلاة عادم الماء صحيحة فلمقابلهم -يعني للجمهور- أن يقولوا ونحنُ نقول: إن الإجماع قد انعقد على عدم صحة صلاة المُتيمم مع وجود الماء، وإن شئت فقل: الإجماع قد انعقد على عدم صحة التيمم مع وجود الماء فنحن نستصحب هذا الإجماع في هذه الصورة. وهذا لا شك أنه لا يُمكن أن يكون صورة واحد قد حصل فيها أو انعقد فيها اجماعان متضادان،

هذا أمرٌ لا يمكن أن يُقال، وليس استصحاب أحد الإجماعين بأولى من استصحاب الآخر.

على كل حال، هذه المسألة لا شك أنَّ قول الجمهور فيها أصولياً هو الصحيح، الصحيح أنَّ استصحاب حكم الإجماع في المحل المتنازع فيه غير صحيح، كيف يُمكن أن نحكم بصلاحية إجماع في صورة على صورةٍ أخرى مُختلفة عن الأولى؟ الصورة التي حكمنا فيها بالصحة بناءً على الإجماع هل هي الصورة الثانية؟ لا، إذن الإجماع هُنا غير مؤثر، الإجماع في السابق في الصورة الأولى كان إجماعاً صحيحاً بناءً على معطيات مُعينة حكمنا من خلالها بحكمٍ مبنيٍ على إجماع، لكن هذه الصورة بعد ذلك تغيرت فكيف نستصحب الحكم السابق؟ هذا في الحقيقة مما يبعد القول به.

أما من حيث المسألة الفقهية كما ذكرت لكم سابقاً : إن البحث الأصولي شيء والبحث الفقهي شيءٌ آخر، ونحن في مسائل الأصول نكتفي بمجرد التمثيل لا التحقيق الفقهي، يعني: متى أمكن بناء المسألة الفقهية على قاعدة أصولية فإن هذا مُسوغ للتمثيل بها.

أما التحقيق فكما لا يخفاك المسائل الفقهية تكتنفها أدلة وليس دليل، نحن في المسائل الأصولية نُسلط الضوء على دليل القاعدة أو أصل ونبني عليه، أما في التحقيق الفقهي فنجمع كل الأدلة ونرجح بينها، فالبحث في الفقه له نظر يختلف عن النظر الأصولي.

والذي يظهر والله تعالى في هذه المسألة أن قول الجمهور هو الصحيح، وأنه يجب عليه أيضاً أن يقطعها وفاقاً للقاعدة الأصولية، وذلك لأن دليل أصحاب القول الأول غير متجّه، وذلك أن القاعدة الأصولية التي بنوا عليها غير صحيحة.

وثانياً: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[محمد:٣٣] غير متجه وتفسير السلف رحمهم الله لهذه الآية هو: عدم إبطالها بالمعاصي يعني: مسألة حبوط الثواب، ثم إنهم يُقالوا تنزلاً : هذا الذي قطع الصلاة ما أراد قطعها لإبطالها وإنما أراد قطعها لإكمالها،

وفرقٌ بين الحالتين.

ثم إنه يُقال: إن ثمة حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم يرجح هذا القول وهو ما خرج ((الترمذي)) و((أبو داود)) و((أحمد)) و((النسائي)) وغيرهم بإسناد صحيح إن شاء الله من حديث أبي ذر، وكذلك رُوي من حديث أبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**الصعيد الطيب طَهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد الماء فليمسه بشرته**» ظاهر هذا الحديث يدل على أنه يجب عليه عند وجود الماء أن يتوضأ، وبالتالي انتهى حكم التيمم، ومتى ما انتهى حكم التيمم أثناء الصلاة فكان عليه أن يقطعها ثم يتوضأ ثم يُصلي من جديد.

ولذلك الإمام أحمد رحمه الله كان يقول أولاً بالاستمرار وعدم القطع ثم رجع عن هذا وقال: وجدنا سنة النبي صلى الله عليه وسلم على أنَّ الصلاة تُقطع، أو قال كلمة قريبة من هذه، والله تعالى أعلم.

إذن أعود فأقول: إن أقسام الاستصحاب الثلاثة الأولى وهي:

١- استصحاب البراءة الأصلية.

٢- استصحاب الدليل الشرعي.

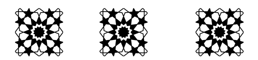
٣- استصحاب الحكم الشرعي لوجود سببه.

هذه أقسام صحيحة ومُتفق عليها في الجملة.

أما النوع الرابع فله شأن آخر الصحيح أنه غير مُعتبر، ولذلك حكم عليه المؤلف رحمه الله بأنه فاسدٌ عند الأكثرين وهذا هو الصحيح.

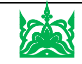
وعلى كل حال الأمر كما قلت لك: الاستصحاب آخر مدار الفتوى كما يقول الأصوليون: الاستصحاب آخر مدارِ الفتوى وذلك لضعفه، فإنه لا يُلجأ إليه إلا عند فقد الدليل من الكتاب والسنة والإجماع أو القياس الصحيح.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

فهذه الأصول الأربعة لا خلاف فيها.

خُتِمَ الكلام عن الأصول المتفق عليها كما أوردها المؤلف رحمه الله وكانت عنده أربعة أصول وهي:

١-الكتاب.

٢-السنة.

٣-الإجماع.

٤-الاستصحاب.

ثم عرّج المؤلف رحمه الله على الكلام عن الأصول المُختلف فيها فأورد أربعة أصول فاستتمت الأدلة عند المؤلف رحمه الله ثمانية.

الأصول الأربعة التي ساقها المؤلف رحمه الله ابتداءً من هذا الموضوع الذي بين أيدينا فما بعد هي:

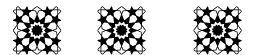
١-شرع من قبلنا.

٢-قول الصحابي.

٣-الاستحسان.

٤- الاستصلاح، المراد بالاستصلاح يعني: الأخذ بالمصلحة المُرسلة.

وأول تلك الأصول: ما يتعلق: بـ(شرع من قبلنا).



قال رحمه الله:

وقد اختلف في أصول أربعة أُخَرَ، وهي:

(شرعُ من قبلنا)

وهو شرع لنا، ما لم يرد نسخه.

في إحدى الروايتين.

اختارها التميمي، وهو[٤٠] قول الحنفية، وبعض الشافعية.

والأخرى: لا.

وهو قول الأكثرين.

هذا هو موضوع: (شرع من قبلنا)، وهذا الموضوع يحتاج إلى بيان مقدمات وإلى تحرير محل النزاع، أمَّا ما يُقدم به بين يدي هذا الموضوع فهو التنبيه على مقدمتين:

الأولى: أن بين الأنبياء والرسل عليه الصلاة والسلام توحد وتعدد.

أما التوحد فهو في: الملة، والمراد بذلك: التوحيد، وما يتبع ذلك من أصول الشرائع والأخلاق؛ كالضروريات الخمس وما جرى مجرى ذلك، هذه بين الأنبياء فيها توحد يعني: الكل متفق عليها لا خلاف فيها بين الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

وأما التعدد ففي الشرائع وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة:٤٨] والمراد بذلك: الأحكام، تفصيل الأحكام لا شك أن شرائع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام فيها مُتعددة، فلكل رسولٍ شريعة تخصه، هذا قدرٌ لابد من التنبه إليه.

المقدمة الثانية: أنَّ شريعة الإسلام هي الشريعة الخاتمة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم

---

[٤٠] نسخة: (وهي).
يمكن أن نقول: القول (هو) قول بعض الحنفية، ويمكن أن نقول : إنها رواية (هي) قول بعض الحنفية.

هو الرسول الخاتَم الذي ختم الله عز وجل به الرسالات، وبالتالي وجب على كل من كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إبَّان بعثته وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها يجب على جميع أولئك من الجن والإنس أن يتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم وأن يلتزموا شرعه وإلا كانوا كافرين خاسرين، قال الله -جل وعلا-: ﴿**وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا**﴾[الفتح:١٣]، وقال صلى الله عليه وسلم فيما خّرج الإمام مسلم قال: «**والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهوديٌ ولا نصراني ثم لا يؤمن بالذي أُرسلت به إلا كان من أصحاب النار**» فهذه الأدلة وغيرها كثير وهو من الأمر المعلوم من الدين بالضرورة يدل على أنَّ الشريعة واجبةَ الاتباع هي شريعة النبي محمدٍ صلى الله عليه وسلم. هاتان مقدمتان لابد من مراعاتهما قبل الدخول في هذا الموضوع.

نأتي الآن إلى الأصل المذكور عند الأصوليين وهو: شرع من قبلنا، هل هو شرع لنا أم لا؟ هكذا رُسمت المسألة في كتب الأصول: **شرع من قبلنا هل هو شرعٌ لنا أم لا؟**

هذه المسألة فيها طرفان ووسط، طرفان متفق عليهما، ووسط مُختلف فيه.

أما الطرفان المتفق عليهما فالطرف الأول: هو أن ما كان من شرع من قبلنا وجاء أيضاً في شرعنا فإنه شرعٌ لنا باتفاق.

مثال ذلك: وجوب الصيام والدليل: قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾[البقرة:١٨٣]، كذلك وجوب القصاص ، الله -جل وعلا- قال في شأن شريعة موسى عليه السلام: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾[المائدة:٤٥] وفي شريعة النبي محمدٍ صلى الله عليه وسلم قال الله -جل وعلا- في القرآن: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ**﴾[البقرة:١٧٨] فهذا أمرٌ واجبٌ في شريعة من قبلنا وهو واجبٌ أيضاً في شريعة نبينا محمدٍ صلى الله عليه وسلم.

قُل مثل هذا أيضاً في وجوب إقامة الصلاة عند الذِّكْر، النبي صلى الله عليه وسلم قال

كما في الصحيحين: **«من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك»** ثم تلا قول الله جل وعلا: **﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾**[طه:١٤] مع أن الخطاب في الآية كان متوجهاً إلى موسى عليه السلام، فإذا جمعت الحديث مع الآية تبين لك أن هذا القدر مما اتفقت عليه الشريعتان، **فما ثبت في شرع من قبلنا وثبت أيضاً في شرعنا فإنه شرعٌ لنا باتفاق،** وهذا أمرٌ لا يحتاج إلى تطويلٍ في بيانه.

الطرف المقابل لهذا وهو طرف مُتفق عليه أيضاً: وهو ما كان في شرع من قبلنا وجاء شرعنا بخلافه فهذا ليس شرعاً لنا باتفاق العلماء.

مثال ذلك: التوبة كانت في بني إسرائيل بقتل النفس، **﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾**[البقرة:٥٤] فهذا قدرٌ جاءت شريعتنا بخلافه، فنهت شريعة النبي محمدٍ صلى الله عليه وسلم عن قتل النفس، وكانت التوبة بكيفيةٍ مُختلفة، هذا هو القدر الذي يجب اتباعه دون ما كان من شرع من قبلنا.

كذلك مثلاً: فيما يتعلق بإزالة النجاسة، ففي ((صحيح البخاري)) ذكر أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أنَّ بني إسرائيل كان أحدهم إذا أصابه البول قرض ثوبه بالمقراض، يعني: لو نزلت نجاسة على ثوب أحدهم فإنه يقرضه بالمقراض يعني: يقص هذا الموضع من الثوب، ولكنَّ الله جل وعلا خففّ عنا هذه الآصار والأغلال التي كانت على من كان قبلنا، فهذا القدر عندنا ليس بمشروع، إنما جاءت الشريعةُ بإزالة النجاسة من خلال غسله بالماء.

وقل مثل هذا بما ثبت عند ((البخاري)) وغيره من إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن نبيٍ من الأنبياء قرصته نملةٌ فأمر بقرية النمل فأُحرقت، قرية النمل يعني: بيت النمل الذي تجتمع فيه، فجاء في الحديث أنه أوحي إليه **«فهلا نملةً واحدة»** يعني: هلّا أحرقت نملةً واحدة، ظاهر هذا الحديث يدّل على أنَّ في شريعة هذا النبي يجوز حرق المؤذي من الحيوان

والحشرات؛ لأنه قال: «**فهلا نملةً واحدة**» فجاءت شريعة النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التعذيب بالنار فقال صلى الله عليه وسلم كما عند ((البخاري)) وغيره: «**لا يعذب بالنار إلا ربّ النار**».

إذن هذه أمثلة وغيرها أيضاً كثير فيه قدرٌ ثبت أنه كان في شرع من قبلنا لكن جاءت شريعتنا مُخالفةً له، فما الذي يجب اتباعه؟ لا شك ولا ريب أنَّ القدر واجب الاتباع إنما هو ما ثبت في شرعنا ويُترك ما عدا ذلك.

نأتي الآن إلى موضع النزاع وهو الوسط الذي اختلف فيه الأصوليون وهو ما حكى فيه المؤلف رحمه الله القولين، فقال: **(هو شرعٌ لنا ما لم يرد نسخه)** إلى هنا انتهى القول **(في إحدى الروايتين اختارها التميمي)**، يعني: هاتان الروايتان عن الإمام أحمد -رحمه الله- هذه إحداهما وهو أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا في هذه الرواية التي اختارها التميمي.

قال: **(هو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية، والأخرى لا)** يعني: ليس شرعاً لنا **(وهو قول الأكثرين)** هذه الرواية الأخرى عن الإمام أحمد، والأصح عن الإمام أحمد -رحمه الله- الرواية الأولى.

بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في كتابه ((الجواب الصحيح)) أن كون شرع من قبلنا شرعٌ لنا وفق الضابط الذي سيأتي قول جماهير السلف والأئمة، فوصف المؤلف -رحمه الله- بأن القول الثاني هو قول الأكثرين ليس بدقيق إن أُريد بالأكثرين أئمة أهل السنة والجماعة، بل عامة أهل السنة وجماهير السلف والأئمة على القول الأول، إنما عامة المتكلمين على القول الثاني، فإن كان يُريد بالأكثرين المتكلمين أو من المتكلمين فنعم، أكثر الأشاعرة والمعتزلة على هذا القول الثاني. أما جمهور السلف فعلى القول الأول.

وضابط هذا القول وهو أن **(شرع من قبلنا شرعٌ لنا)** هذا مُنضبطٌ عند أهل العلم بضابطين يتبينان بما سبق مُلخَّصُهما أن الضابط الأول هو: أن يثبُت كون هذا شرعاً لمن قبلنا

بطريقٍ موثوقة، بمعنى: أن يثبت في شرعنا أن هذا شرعُ من قبلنا، فهذا قدرٌ مهم، بمعنى: لا يكون شرع من قبلنا شرعاً لنا إلا إذا دل شرعنا يعني: جاء في الكتاب والسنة الصحيحة أنه شرع من قبلنا.

وبالتالي ليس من المسلك الصحيح الأخذ بما عليه شرعُ من قبلنا من غير طريق الكتاب والسنة، وبهذا نحنُ نستثني ما جاء في الروايات الإسرائيلية، فما جاء فيها أنه شرعُ من قبلنا لا يُعتد به، النبي صلى الله عليه وسلم قال كما في ((الصحيح)): «**إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم**» فكيف بالأخذ بذلك! وكيف بالعمل به! هذا قدرٌ لا يؤخذ به.

كذلك الأمر بالنسبة لما هو مُدون في كتبهم التي بين أيديهم فهذه لا يؤخذ بما فيها، ولا يُنسب إلى شرع من قبلنا ما فيها باعتباره شرعاً لنا إذا لم يأت شرعنا بخلافه.

ونقل شيخ الإسلام رحمه الله الاتفاق كما في كتابه ((اقتضاء الصراط المستقيم)) نقل الاتفاق بأنه لا يُرجع إلى أقوالهم أو إلى كتبهم في شأن شرع من قبلنا، يعني: ليس للإنسان أن ينظر فيما بين أيديهم من الكتب التي دخلها ما دخلها من التحريف فيقول: شرع من قبلنا كذا وكذا، هذا أمرٌ لا يجوز، بل النبي صلى الله عليه وسلم أنكر على عمر رضي الله عنه لما رآه ينظر في صُحف من التوراة فقال: «**أمتهوكون يا ابن الخطاب لقد جئتكم بها بيضاء نقية والذي نفسي بيده لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي**» فدل هذا على أنَّ طريق معرفة شرع من قبلنا إنما هو من خلال ثبوته في شرعنا يعني: في الكتاب والسنة.

وأما إذا كان فيما بين أيديهم كالمنقول في الإسرائيليات أو في كتبهم التي بين أيديهم فإن هذا ليس شرعاً لنا.

الضابط الثاني: أن لا يثبت في شرعنا موافقةٌ له أو مُخالفة، شرع من قبلنا شرعٌ لنا بضابط آخر، قلنا: شرع لنا بشرط: أن يثبت كونه شرعاً لمن قبلنا في شرعنا.

ثانياً: أن لا يأتي أو أن لا يرد في شرعنا له موافقةٌ أو مُخالفة لأنه إن جاء فيه موافقة أو مُخالفة خرجت المسألة إلى الطرفين السابقين فكان من القدر المتفق عليه إما قبولاً عند الموافقة وإما رداً عند المُخالفة.

محل بحثنا محل الخلاف محل القول الأول الذي عليه جمهور السلف أن يرد في شرعنا أنه شرعٌ لمن قبلنا ثم لا يكون ثمةُ بيان يشهدُ بموافقة له أو مُخالفة، إنما فيه حكاية يُحكى في كتابنا في سنة نبينا صلى الله عليه وسلم أن هذا حُكم كان فيمن قبلنا، فهذا القدر شرعٌ لنا ويؤخذ به في شرعنا إذا توفر هذان الضابطان أو توفر هذان الشرطان.

وعلل أصحاب هذا القول أصحاب القول الأول عللوا ذلك بجملةٍ من التعليلات والأدلة من ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ**﴾ [الأنعام:٩٠] فهذا أمر من الله سبحانه وتعالى بالاقتداء بهدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والأمر في هذه الآية توجه إلى نبينا صلى الله عليه وسلم بعد ذكر جملةٍ من الأنبياء والمرسلين، ثم أُمِرَ النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهؤلاء الذين هداهم الله، ولا شك أن الأمر إذا تناول النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يتناول أمته إلا لدليل يخصه.

ومن فقه السلف وفهمهم لهذه الآية حملهم لها على الأخذ بشرع من قبلنا، يدل على هذا ما ثبت عند ((البخاري)) من أن مجاهداً رحمه الله سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن سجدة سورة (ص) فتلا ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى: ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ**﴾[الأنعام:٩٠] ثم قال له: قد سجدها داود عليه السلام وهو ممن أُمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهم فسجدها النبي صلى الله عليه وسلم، فدل هذا القدر على أن من فهم وفقه السلف لهذه الآية الأخذ بهذه الآية على اعتبار أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يأتِ في شرعنا ما يُخالفه.

وقُل مثل هذا الوجه من الاستدلال أيضاً بالنسبة للآيات الأخرى التي تَقْرُبُ منها في

وجه الدلالة كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[الشورى:١٣] إلى غير ذلك من هذه الأدلة الآمرة بالاقتداء بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ثم تأمل وجهاً من النظر وهو أن يُقال: ما الحكمة من إخبارنا بهذا الذي كان في شرع من قبلنا لو لم يكن أخذ العبرة والعظة والفائدة منه؟ أترى أن الله جل وعلا يُخبرنا في كتابه وهكذا نبيه صلى الله عليه وسلم في أحاديثه يُخبرنا بأن هذا كان شرع من قبلنا، ثم لا فائدة وراء ذلك، لا شك ولا ريب أن النظر الصحيح يقتضي أن إخبارنا بما كان في شرع من قبلنا إنما كان لأجل أخذ العبرة وأخذ العظة وهذا ما أمر الله سبحانه وتعالى باعتباره، يعني: أخذ العبرة والعظة من قصص وحال من كان قبلنا في آيات عدة في كتاب الله سبحانه وتعالى. فهذا وجه أو أهم ما استند عليه أصحاب هذا القول من أن **(شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يأتي شرعنا بخلافه)**.

وأصحاب القول الثاني الذين قالوا: إن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا ولا يُستفاد منه أو لا تستفاد الأحكام من هذه الطريق، استدلوا على هذا بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[المائدة:٤٨] قالوا: لو كنا نأخذ بشرع من قبلنا لما كان لكل نبيٍ شرعةٌ ومنهاج، ولا شك أنَّ هذا الاستدلال ليس بوجيه وذلك أن الموافقة في بعض الأحكام أو في قلة من الأحكام لا تعني القدح في أن لنبينا صلى الله عليه وسلم شريعةً خاصةً به، هذا قدرٌ لا يُقدح فيه بالموافقة على بعض الأحكام التي أخبرنا بها ربُنا أو نبيه صلى الله عليه وسلم.

واستدلوا كذلك أيضاً بالحديث الذي أسلفته لك قبل قليل وهو حديث عمر رضي الله عنه لما كان يقرأ في صحف من التوراة فأنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك،

والحديث عند ((أحمد)) وغيره، وفيه بحثٌ من جهة ثبوته، وأرجو إن شاء الله أنه حديثٌ ثابتٌ حسنٌ بمجموع طرقه. المقصود: أنهم استدلوا بإنكار النبي صلى الله عليه وسلم على عمر رجوعه إلى بعض ما كان في كتب من كان قبلنا.

والجواب عن هذا ظاهر وواضح وهو أن هذا خارج محل النزاع، نحن لا نبحث في الأخذ بشرع من قبلنا من خلال كتبهم، إنما نأخذ بشرع من كان قبلنا إذا جاء في شرعنا، أما أن يذهب الإنسان ويُفتش ويبحث في كتب أهل الكتاب ويقول: أنا أستفيد، أو يستدل بقوله تعالى: ﴿**فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ**﴾ فلا شك أنه أخطأ خطئاً عظيماً، بل خالف إجماع السلف على هذا.

وينبغي التنبه إلى نابتة نبتت في هذا العصر تدعو إلى الرجوع إلى كتب أهل الكتاب والإفادة منها، بل إني وجدت منهم من يستدل على المسائل بما جاء في التوراة، أو في مجموع الكتاب المقدس الذي بين أيدي أهل الكتاب، وهذا لا شك أنه مسلك باطل، وإجماع السلف قائمٌ على بطلان هذا الأمر، ويا لله العجب! أيّ خير تريد أن تحصل عليه لم يُخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم؟ إن سلّمنا جدلاً أن ما في هذا الكتاب ما دخله التحريف ولا دخلته الزيادة ولا النقصان، سلّمنا جدلاً، والأمر ليس كذلك قطعاً، لكن لو سلّمنا بهذا فإننا نقول: إننا مستغنون بكلام النبي صلى الله عليه وسلم بشريعته بسنته عن كل ما عداه حتى ولو كان كلام نبيٍ آخر، أرأيت يا عبد الله لو أن موسى عليه السلام الذي أُنزل عليه هذا الكتاب وهو التوراة بُعث النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي ما الذي يجب على موسى؟ وما الذي يجب على عيسى؟ بل ما الذي يجب على إبراهيم وهو خيرٌ وأفضل منهما؟ أليس أن يتبع النبي صلى الله عليه وسلم؟.

إذن نحن مستغنون ومكفيون ، عندنا غنى ولله الحمد وكفاية بما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم، فما حاجتنا إلى أن نذهب فنتبع هذا الكتاب أو ذاك سوى ما جاء في كتاب ربنا

وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، يا لله العجب! أين يعمى هؤلاء عن قول الله سبحانه: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾[الأعراف:٣]، والأدلة على هذا من الكتاب والسنة بالعشرات، والله المستعان.

إذن تلخص لنا مما سبق أن القول الصحيح إن شاء الله هو أن **شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يأتِ شرعنا بخلافه،** وهذا الأصل انبنت عليه مسائل كثيرة عند الفقهاء لعلنا نُمثل ببعضها حتى يتبين لنا الموضوع، يُمكن أن يُمثل لهذا الأصل أو لهذه المسألة بحكم الاغتسال في الخلوة مع التعري، هل يجوز هذا أو لا؟ استدل أهل العلم على جواز ذلك بما ثبت في ((الصحيحين)) من قصة موسى عليه السلام التي أخبرنا بها النبي صلى الله عليه وسلم وهي أنه كان رجلاً حيياً يستحي أن يظهر من جسده شيء فتكلم فيه اليهود وطعنوا فيه وأنه ما كان يستتر إلا لأن به آفة أو علّة في جسده أو أنه آدر كما قالوا، فكان مرةً خالياً فاغتسل ووضع ثيابه على حجر فلما انتهى من اغتساله وأراد أخذ ثيابه فرّ الحجر بثيابه والله على كل شيء قدير سبحانه وتعالى، وكانت آيةً من آيات الله، فكان أن أخذ عصاه عليه الصلاة والسلام وصار يتبع الحجر وهو يقول: ثوبي حجر ثوبي حجر حتى مر بقومٍ من بني إسرائيل فنظروا إلى موسى عليه السلام وليس عليه ثيابه فوجدوه أصح ما يكون جسداً، فتوقف الحجر فأخذ موسى عليه السلام ثيابه ولبسها ثم طفق يضرب الحجر.

الشاهد: أنَّ هذا يدل على جواز الاغتسال حال كون الإنسان خالياً وهو على غير ثيابه وإن كان الأفضل أن يكون بثيابه.

أيضاً يُمكن أن يُمثل لهذه القاعدة بمثال آخر وهو مشروعية أخذ الكفيل والضامن من قول يوسف عليه السلام: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[يوسف:٧٢] يعني: كفيل، فهذا يدل على جواز ذلك.

أيضاً يُمكن أن يُستدل على مشروعية الحكم بالقرعة من قول الله عز وجل في قصة

مريم: ﴿**إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**﴾[آل عمران:٤٤] فهذا أيضاً مما يُستدل به على مشروعية ذلك.

أيضاً يُمكن أن يُمثل لهذه القاعدة بجواز تنمية مال الأجير بغير إذنه بقصة الثلاثة أصحاب الغار فإن أحدهم لما ذهب ذاك الأجير ولم يأخذ ماله نمّاه له حتى صار شيئاً عظيماً ثم أعطاه إياه كما تعلمون في القصة، مع أنه عمل في هذا المال بدون إذن صاحبه، فدل هذا على جواز ذلك بناءً على أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يأتِ شرعنا بخلافه.

أيضاً يمكن أن يمثل لهذا بجواز أن تكون المنفعة مهراً، ويُستشهد على هذا بقصة موسى عليه السلام حينما قال له أبو الابنتين: ﴿ **إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ**﴾[القصص:٢٧] فكون الإنسان يؤجّر نفسه لأبِ الزوجة مُدةً مُعينة فإن هذا أمرٌ لا بأس به بناءً على أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا.

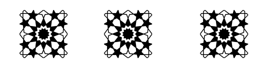
أيضاً يُمكن أن يُمثل لهذه القاعدة بجواز بناء مسجد على القبر لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا**﴾[الكهف:٢١] ما رأيكم؟ لا يصلح، لماذا لا يصلح؟ استدل القبوريون على جواز البناية على القبور بهذه الآية وقالوا: هذا شرع من قبلنا وشرع من قبلنا شرعٌ لنا ويسكتون، في الغالب أنهم يسكتون ولا يكملون لأن الإكمال فيه نقض هذا الكلام.

والجواب عن هذا: أولاً: بعدم التسليم أن هذا شرع من قبلنا فليس في الآية ما يُشعر بأن هذا ما شرعه الله -عز وجل- في ذلك الوقت، بل فيه ما قد يُشعر بخلافه، وأن هذا فعلٌ من أناس لهم سطوة ولهم حظوة ولهم مكانة، والغالب على هؤلاء أن لا يكونوا من أهل العلم، الغالب أن لا يكونوا من أهل العلم بل الغالب أنهم من أهل الجهل ورُبما من أهل الظلم لأن الله تعالى يقول: ﴿**قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ**﴾[الكهف:٢١] فلا نسلّم أن هذا أصلاً كان من شرع من قبلنا ثم نقول: سلّمنا جدلاً أنه شرعُ من قبلنا، فالاتفاق حاصلٌ بين

العلماء على أنه متى ما ثبت في شرعنا خلاف ما كان في شرع من قبلنا لم يكن شرع من قبلنا شرعاً لنا.

وبالتالي ينبغي أن يتنبه الإنسان إلى هذه الشبه، والأدلة في الشريعة متواترة، في شريعة محمدٍ صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله إلينا، والذي أُمرنا بإتباعه، والذي سنُسأل عنه في قبورنا، والذي سنُسأل عنه يوم القيامة ماذا أجبناه في شريعة هذا النبي صلى الله عليه وسلم تحريمُ البناء على القبور.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف)

فروي أنه حجة يُقدم على القياس، ويُخَصُّ به العموم.

وهو قول مالك، وقديمُ قول الشافعية، وبعض الحنفية.

ويُروى خلافه.

وهو قول عامة المتكلمين، وجديد قولي الشافعي، واختاره أبو الخطاب.

وقيل: الخلفاء الأربعة.

وقيل: أبو بكر وعمر.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى الدليلِ الثالث المُختلف فيه وهو: قول الصحابي.

مر بنا ما يتعلق بـ(شرع من قبلنا) وهو الدليل الأول، والثاني (قول الصحابي).

وقبل أن نبدأ أنبه إلى تنبيهيِن يتعلقان بهذا الموضوع:

التنبيه الأول: هو المتعلق بتعريف الصحابي، والذي يُحتم التنبيه على هذا الأمر هو أنك إذا قرأت في كثيرٍ من كتب الأصوليين تجد أنهم خالفوا التعريف الصحيح للصحابي، وهذا من المآخذ التي تُؤخذ على كتب الأصوليين المتأثرة بمنهج أهل الكلام، فإنَّ هؤلاء قد قيّدوا وصف الصحبة بطول الملازمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، هؤلاء المتكلمون من الأصوليين ومن وافقهم ذهبوا إلى أنَّ وصف الصحبة لا يُطلق على كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به ومات على الإسلام، كما عليه السلف والخلف وكما دلت عليه النصوص، إنما هؤلاء الصحابي عندهم من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به وطالت ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومات على الإسلام.

ولا شك أنَّ هذا التعريف ليس بصحيح، وتقييدُ الصحابي بهذا القيد الذي يقتضي إخراج كل من لم تطل صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم إخراجهم من شرف

الصحبة لا شك أن هذا غير صحيح، الصحيح الذي تعضده النصوص هو أن مجرد رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ولو للحظة حال كون الناظر إليه أو الملاقي له مؤمنًا، ثم إنَّه مات على الإسلام فهذا صحابيٌ، وله شرف الصحبة، وتتنزل عليه أدلةُ فضل الصحابة، ونحن لا ننكر أنَّ الصحابة على طبقات، القاعدة عند أهل السنة أن الصحابة وإن اشتركوا في الفضل فإنهم متفاوتون في الأفضلية ، فبعضهم أفضلُ من بعض، ولا شك أنَّ طول الملازمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ميزة، كما أن الجهاد معه صلى الله عليه وسلم ميزة، كما أن الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ميزة، لكن كل هذا لا يعني أن من فقد شيئًا من هذه المميزات أنه قد خرج عن حد الصحبة.

التنبيه الثاني: فهو أنك لو قرأت في كتبِ الأصول، فإنك تجد عامتها ترسمُ حد هذا الموضوع بهذا اللفظ، وهو أنهم يقولون قول الصحابي حُجة أو غيرُ حجة؟ حجية قول الصحابي، والذي يبدو والله تعالى أعلم أن رسم الموضوع بالقول إنما هو راجعٌ إلى أن أكثر المروي عنهم رضي الله عنهم أقوال، ثم إنَّ في اللفظ شيئًا من المسامحة يعني على سبيل المسامحة والتساهل في التعبير، وإلا فالذي يظهر والله أعلم أن تصرفات العلماء المتعلقة بباب الاحتجاج بالصحابة رضي الله عنهم أو ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم فإنه يشمل أقوالهم ويشمل أفعالهم، وبالتالي فإن الدقيق أن يُقال: هل مذهبُ الصحابي أو هل ما ورد عن الصحابة حجةٌ أو لا ليشمل القول والفعل؟ وإن عُبر بقول الصحابي بناءً على ما وجهت لك بأن هذا هو الأكثر ومن باب التساهل في التعبير فإن هذا أيضًا لا بأس به.

نأتي الآن إلى موضوعنا الذي أراد المؤلف رحمه الله بيانه، هل مذهب الصحابي قولًا أو فعلًا حُجة ودليل يُستدل به أم لا؟ قبل أن نخوض في غمارِ هذا الموضوع لا بد من تحرير محل النزاع، وهذا من أهم الأشياء في مسائل أصول الفقه، حتى تضع يدك على موضع اختلاف الأصوليين وتحدد المسألة على وجه الدقة، لا بد أن تحرر محل النزاع، وتحريرُ محل

النزاع في هذه المسألة توضيحه بالآتي:

أولًا: إذا قال الصحابي قولًا واشتهر عنه ولم يُعلم له مخالف فإن هذا حجةٌ على الصحيح، لا لأنه قول صحابي، بل لأنه راجعٌ إلى ما بحثناه سابقًا وهو الإجماع السكوتي، وذكرنا أن الخلاف حاصلٌ بين الأصوليين، هل هذا يُعتبر إجماعًا وحجة أو حجة وليس إجماعًا أو ليس إجماعًا ولا حجة؟ والصحيح والذي هو واقع في تصرفات العلماء: أنه حجة لاسيما ما كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنَّ المعروف والمضمون والمعهود منهم أنهم لا يسكتون على ما يعتقدونه باطلًا.

إذن هذا الأمر الأول الذي ينبغي أن يُلاحظ.

ثانيًا: إذا قال الصحابي قولًا فإنه ليس حجةً على صحابي آخر، وهذا باتفاق العلماء، قول الصحابي ليس حجةً على قول صحابي آخر، وهذا محلُ وفاقٍ بين أهل العلم، المسألة مبحوثة في حجية قول الصحابي على التابعين فمن بعد، أمَّا صحابي يكون قوله حجة على آخر مثله في الصحبة فهذا غيرُ صحيح.

المسألة الثالثة: قول الصحابي إذا خالفَ نصًا من الكتاب أو السنة فإنَّه ليس حجةً باتفاق العلماء، إذا قال الصحابي قولًا اجتهد فيه، وكان في المسألة حديثٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلًا يُخالف الفتوى التي أفتى بها الصحابي، فما الذي يجب هاهنا؟ يجب الأخذ بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم باتفاق العلماء. كل ما خالف كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فإنه لا شك أنه ليس بحجة، ويبقى بعد ذلك تلمس العذر للصحابي الذي خالف النص، والمقطوعُ به أنه لا يمكن أن تكون ثمة مخالفة من الصحابي للنص عن عمد، هذا أمرٌ مجزومٌ به ومقطوعٌ به ومجمعٌ عليه، إنما الذي يكون هو جهل الصحابي بالنص، أو نسيانه له، أو أنه تأوله، وما شاكل هذه الأعذار.

المسألة الرابعة: قول الصحابي إذا خالف غيره من الصحابة فليس حجةً بالاتفاق هذا

خارجُ محل النزاع، ولا يمكن أن يكون قول صحابيٍ حجةً مع مخالفة غيره؛ لأننا إذا قلنا إن قول الصحابي حجة، فليس أحدهما أولى من الآخر بالحجية، لكن لاحظ -يا رعاك الله- هاهنا أمرين:

الأول: أنه ليس لك أن تخرج عن أقوال الصحابة، نحن حينما قلنا ليس قول أحدهما بأولى من الآخر -كما سيأتي معنا في المسألة الآتية- فإن هذا يعني أن الحق منحصرٌ فيما اختلف فيه الصحابة على ما بيناه سابقًا.

أمر ثانٍ: هو أنه إذا اختلف الصحابة إلى قولين، فالغالب أن الجانب الذي فيه الخلفاء الأربعة أو بعضهم أو أحدهم أنه أرجح من غيره. واعتبر هذا في المسائل الخلافية التي اختلف فيها الصحابي، وكان في أحدِ جانبي أو جوانب الخلاف الخلفاء الأربعة أو بعضهم، فإنك تجد أن الغالب أن قولهم أرجح، وثمة كلامٌ لطيف في هذه المسألة تجده في ((إعلام الموقعين)) لابن القيم رحمه الله.

وينبغي أن تلاحظ أيضًا أمرًا ثالثًا: وهو أنه ثمة ملازمة بين المسألة الثالثة والرابعة، بمعنى متى ما كان قول الصحابي مخالفًا لنصٍ فلا بد أن تجد صحابيًا آخر يخالفه، ثمة ملازمة بين الثالثة والرابعة، متى ما كان اجتهاد صحابي مخالفًا نصًا فلا بد أنك واجدٌ أن صحابيًا آخر يخالفه، أما أن يكون صحابيٌ يقول قولًا مخالفًا للنص ولا يُعرف عن غيره خلافه فهذا ما لا يكاد يوجد في واقع المسائل الخلافية بين الصحابة الاستقراء يدل على أنك لا تجد هذا الأمر.

المسألة الخامسة: قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه حجةٌ بالاتفاق، وذلك أن الصحابيَ إذا قال قولًا يتعلق بأمرٍ غيبي في مسألةٍ من مسائل الاعتقاد، فإن قوله في ذلك حجةٌ ولا شك؛ لأنه محمولٌ على أنه قاله عن توقيف، يعني عن دليلٍ ونصٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالتالي فيخرج من الخلاف أقوال الصحابة فيما لا مجال للاجتهادِ فيه،

وقل مثل هذا في تفسيرهم لكلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من جهةِ لسان العرب، فإن قولهم في هذا لا مجال للاجتهاد فيه، بالتالي فهو حجةٌ ولا بد؛ لأنهم أهل اللسان ولأنهم أفصح الناس مع التقوى والعلمِ والورع، فقولهم لا شك أنه محمولٌ على محمل التسليم، إذا فسر لنا صحابيٌ الدلوك والغسق وما شاكل ذلك من هذه الكلمات، فلا شك أننا نأخذ قول الصحابي على محمل التسليم ويكون حجةً بالاتفاق.

إذن تلخص لنا مسائلُ خمس هذه خارجةٌ عن محل النزاع.

ونأتي الآن إلى محل النزاع، وإن شئت فاجعله المسألة السادسة وهي: ما إذا قال الصحابي قولًا:

١-لم يخالف نصًا من الكتاب والسنة.

٢- لم يخالفه فيه غيره من الصحابة.

٣- ولم يشتهر أو لا يُعلم أنه اشتهر.

٤- ولم يكن فيما لا مجال للاجتهاد فيه.

٥- هل يكون هل يكون حجة على غيره؟ يعني هل يكونُ حجةً على غير الصحابة؟

هذا هو محل الخلاف في هذا الموضوع، وهذا ما ساق فيه المؤلف أربعة أقوال.

قال رحمه الله: **(فروي أنه حجة)**، يعني: عن الإمام أحمد.

عن أحمد رحمه الله روايتان في هذا الموضوع:

الأولى: أنه حُجة، وعلى هذا أكثرُ الأصحاب -على هذا أكثر الأصحاب- ومتى ما كان حجة فإن هذا له مقتضيات، من مقتضيات ذلك: أنه يُقدم على القياس، قول الصحابي إذا اعتبرناه حجةً فإنه مقدمٌ على القياس، هو دليلٌ صحيحٌ وبالتالي يُقدمُ على القياس؛ لأن القياس عند عدم وجود الدليل.

قال: **(ويخص به العموم)**، وأيضًا تُقيد المطلق، وأيضًا تبين المجمل، وثمة بحثٌ

دقيق بين القائلين بحجية قول الصحابة في مسألة النسخ، مسألة النسخ هذه فيها بحثٌ خاص أدق من مسألة عموم الحجية.

مسألة النسخ هذه فيها بحثٌ خاص وفيها خلافٌ أدق، ومن القائلين بحجية الصحابي من يقول: بأنه لا يَنْسخ، هو يقول حجة ولكن حجيته أضعف ، وإذا كان الخلاف قد وقع بينهم في حديث الآحاد، هل ينسخ القرآن أو لا ينسخ؟ فكيف بقول الصحابي، ومنهم من قال: إنه يَنْسخ.

والقائل بأنه ينسخ هو لا يقول إن مناط الحجية كونه قوله، ولكن ما اعتمد عليه هو كالمرشد والدليل إلى الناسخ، فالنسخ في الحقيقة راجع عندهم -أعني القائلين بكون قول الصحابي ينسخ الدليل من القرآن والسنة-، يقول: الناسخ في الحقيقة هو الدليل من الوحي وقول الصحابي المرشدُ إليه.

قال: **(وهو قول مالك)**، من أصعب الأشياء تحقيقُ أقوال العلماء في هذه المسألة، يعني نسبة الأقوال في الاحتجاج بقول الصحابي، نسبة الأقوال إلى العلماء هذه مسألة دقيقة ومرهِقة؛ لأنه لا يكادُ يتفق العلماء على نسبة قولٍ في هذه المسألة لأحد الأئمة المشهورين، في كل مذهب هناك خلافٌ طويل، مثلًا مالك -رحمه الله- الخلاف بين المالكية طويل، هل مالكٌ -رحمه الله- يحتج بقول الصحابة أو لا يحتج بقول الصحابة؟

والتحقيق -والله تعالى أعلم- أنه كان يحتجُ بقول الصحابة، ويدل على هذا تصرفاته في ((الموطأ))، فإنه في مسائل كثيرة معدودة بالمئات -وليس بالعشرات- بالمئات المسائل التي احتج فيها بأثرٍ عن صحابي، لا يحتجُ فيها بآية أو حديث، بل يحتجُ بأثرٍ عن صحابي، يقول المسألة كذا لأن المروي عن عمر أو ابن عمر، وأكثر من كان يحتج في ((الموطأ)) عنه ابن عمر يليه أبوه، هذا من حيث العدد -عدد الآثار- أكثر من احتج مالك رحمه الله في ((الموطأ)) بآثاره بحيث كان يبني الفتوى أو القول أو المذهب على أثرٍ عن صحابي أكثر ما

كان ذلك عن ابن عمر، كان له عناية عظيمة بآثار ابن عمر، يليه احتجاجه بآثاره عن عمر رضي الله عنهما وغيره من الصحابة، كذلك احتج بجملة كبيرة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكن بالنسبة لما ما احتج به عن ابن عمر أو أبيه فلا شك أن ذلك كان منه أكثر.

قال: **(وهو قول مالك وقديمُ قولي الشافعية)**، إذا كان الاحتجاج بقول الصحابي هو القول القديم للشافعي رحمه الله فبالتالي نفهم أن القول الجديد عدم الاحتجاج به، وهذا أيضًا مما حصل فيه نزاعٌ طويل، وانتصر ابن القيم رحمه الله إلى القول بأن مذهب الشافعي الجديد هو أيضًا الاحتجاج بقول الصحابي، وأتى بشواهد تشهد لهذا وذلك في كتابه ((إعلام الموقعين))، وبالمناسبة هذا الكتاب لعله –أعني إعلام الموقعين- لعله أهم أو من أهم الكتب التي اعتنت بالانتصار لقول أو لحجية قول الصحابي، من أهم الكتب وأعظمها وأكثرها حشدًا للأدلة على حجية قول الصحابي ((إعلام الموقعين))، حتى إنه ذكر ستة وأربعين وجهًا تدل على حجية قول الصحابي، وانتصر إلى أن هذا هو مذهب الأئمة الأربعة بل هذا مذهب عامة الأئمة، هكذا قرر رحمه الله في كتابه ((إعلام الموقعين)).

قال: **(وهو قولُ مالك وقديم قولي الشافعي وبعض الحنفية)**، يعني هو قول بعضِ الحنفيةِ أيضًا.

القول الثاني: قال **(ويروى خلافه)**، يعني عن أحمد، هذه الرواية الثانية عن أحمد –رحمه الله- إذا كان بخلافه يعني أنه ليس بحجة، عن أحمد –رحمه الله- روايةٌ ثانية هو أن قول الصحابي ليس بحجة، وهذا **(وهو قول عامة المتكلمين)**، نعم مذهب الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من المتكلمين وأنه ليس بحجة، وأكثر المصنفين في أصول الفقه على هذا المذهب : هو أنه ليس بحجة.

قال: **(وجديد قولي الشافعي واختاره أبو الخطاب)** يعني من الحنابلة، **(وقيل: هذا هو القول الثالث الخلفاء الأربعة)** يعني الحُجةُ من أقوال الصحابة في أقوال الخلفاء

الأربعة، وبالتالي من عداهم فقوله ليس بحجة. قال: **(وقيل أبو بكرٍ وعمر)**، يعني الذي يُحتج به قول أبي بكر وعمر فحسب، لا يحتج بغيرهما . هذه إذن أربعةُ أقوال.

ثمة أيضًا قولان عند العلماء أضفهما إلى ما ذكر المؤلف –رحمه الله–

القول الخامس: وهو أن قول الصحابي حجة إن كان وِفق القياس.

والقول السادس: أن قول الصحابي حجةٌ إذا خالف القياس. هذا عكس القول الخامس.

أما ما استدل به أصحاب كل قول:

فأصحاب القول الأول وهم القائلون بحجية قول الصحابي هؤلاء حشدوا أدلةً كثيرة، لكن مجموعُ ما ذكروا يرجع إلى أمرين:

أولًا: الأدلة التي أثنت على الصحابة رضي الله عنهم وعلى اتّباعهم كقوله تعالى:﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[التوبة:١٠٠]،وأمثالها من الأدلة التي تدل على اتباع الصحابة رضي الله عنهم أو التي تدل على الحث على اتباع الصحابة رضي الله عنهم قالوا: إن هذه الأدلة تشمل اتباعهم جميعًا أو اتباع أفرادهم يعني آحادهم كما أنها تشمل اتباعهم جميعًا، فإنها تشمل اتباع آحادهم والأدلة في هذا كثيرة.

أما النوع الثاني من الأدلة: فهو ما يرجع إلى أن إصابة الصحابي للحق أرجح لما توفر للصحابة من أسباب ذلك، وذلك أنهم رأوا مواقع التنزيل، وعرفوا التأويل، وكانوا من أهل اللغة ، عربٌ أقحاح، واستغنوا عن كثيرٍ من المقدمات التي تكد الذهن، كمصطلح الحديث وعلم الرجال ومباحث الأصول، هذه كلها لم يكن لهم حاجة إلى دراستها، فتوفرت هممهم وأذهانهم على التفقه في النصوص، فكانت إصابتهم للحق أرجح، وكانت الأمة بالنسبة لهم

كالعامة مع المجتهدين، كما أن العامي يلزمه تقليد المجتهد مع احتمال خطأه، كذلك عامة الأمة بالنسبة للصحابي رضي الله عنه وعن إخوانه . هذا احتجاج القائلين بأن قول الصحابي دليل وحجة.

وأنبه هنا إلى أنه في كثير من كتب الأصول تجد في هذا الموضع الاحتجاج بحديثٍ مشهور، وهو «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، وهذا حديثٌ لا يصحُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل حُكِمَ عليه بالوضع لا تجوز نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

القول الثاني: قول من قال أنه ليس بحجة.

أصحابُ هذا القول قالوا: بأن قول الصحابي ليس بحجةٍ؛ لأنَّ الصحابي ليس معصومًا ، احتمالُ الخطأ عليه وارد، وبالتالي كيف يكون حُجةً وهو غيرُ معصوم، الحجية مرتبطة بالعصمة، نحن قلنا: حجية الكتاب والسنة وكذلك حجية الإجماع لماذا؟ لعصمة هذه الأدلة عن الخطأ، فكيف نجعلُ قول الصحابي حجةً واحتمال الخطأ وارد بدليل أن من الصحابة من خالف آخرين، اختلفوا، وقطعًا قول أحدهم خاطئ، والآخر قوله صواب، اختلفوا في مسائل كثيرة، فإذا كان ذلك كذلك دلنا على أن الصحابي قد يخطئ، وبالتالي لا يكون قول الصحابي حجة.

القول الثالث: قول من قال إن أقوال الأربعة الخلفاء هو الحُجة، واستدل هؤلاء بقول النبي صلى الله عليه وسلم «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ**»، قالوا: هذا دليل على الاحتجاج بقول الصحابي، ولكن هذا مُنازع من قِبلِ أصحاب الأقوال الأخرى بأنَّ هذا الأمر فيه راجعٌ إلى التمسك بنهجهم وسيرتهم وسيرهم وعقيدتهم وتلقيهم للأدلة، أو ما يتعلقُ بسيرتهم في سياسة الأمة إبَّان كونهم خلفاء وما إلى هذا المعنى، وليس راجعًا إلى لزوم أخذ اجتهاداتهم على محمل التسليم.

أصحاب القول الرابع احتجوا على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم «**اقتدوا باللَذَيْن من بعدي أبي بكرٍ وعمر**»، وهذا الحديث خرجه ((الترمذي)) وغيره بأسانيد فيها بحث ومقال، لكن لعل مجموعَ طرق الحديث تشهدُ بحجيته وصحته. قالوا: هذا دليل على أن المُحتج به قول الشيخين رضي الله عنهما، ويُقال في هذا الحديث ما قيل في الحديث السابق، الاقتداء بالهدي والسيرة والسمت والدل والنهج لا يقتضي التقليد في جزئيات المسائل، ويشهد لهذا فهم الصحابة فإن من الصحابة من خالف الشيخين أو خالف الأربعة، ومرت بنا مسائل على هذا النظير، يعني: لم يكن الصحابي يتوقف كابن عباس مثلًا رضي الله عنهما ، يعني ابن عباس رضي الله عنهما خالف غيره من الصحابة ومنهم الشيخان في مسائل الحج وغيرها، ولم يكن يقول إن الأدلة على الاقتداء بالأربعة أو بالشيخين رضي الله عنهم جميعًا يدل على أنه لا يجوز الخروج عن أقوالهم، ولم يكن أيضًا أحدٌ من الصحابة ينكر على ابن عباس أو ينكر على عائشة أو ينكر على أنس كونهم خرجوا عن قول أحدٍ من الأربعة، فدل هذا على أنه لا يلزم إتباع الأربعة رضي الله عنهم؛ لأن الخطاب في قوله -صلى الله عليه وسلم- فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، أول ما يتناول الصحابة الذين أمام النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة الذين أُمروا بهذا كانوا يجتهدون، أو كان منهم من يجتهد اجتهادات مخالفة لقول الأربعة، وما أنكر الآخرون عليهم، وما أنكر الأربعة عليهم، ولو كان هذا مخالفًا للسنة لبينوا وأنكروا.

أما أصحاب القول الخامس فإنهم قالوا: إن قول الصحابي من حيث هو فيه شيءٌ من الضعف، من حيث كونه حُجة، فيتقوى بموافقة القياس، كون قول الصحابي موافقًا للقياس هذا يعطيه قوة فيتأهل للاحتجاج.

القول السادس: قالوا: قول الصحابي حجة إذا خالف القياس، وجهة نظرهم قالوا: كونه يُخالف القياس هذا الغالب أنه لا يكون إلا لأن عنده دليلًا عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم، فنحن نحتج به في هذا الموضع لهذا السبب. وهذا في الحقيقة غيرُ مسلم ، ألا يمكن أن تكون مخالفته للقياس عن اجتهادٍ منه لا عن توقيف؟ ممكن، اجتهاده يؤدي إلى قول، ولا يلزم من هذا أن يكون عن توقيفٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يكون يرى أن قياسًا أولى من القياس الآخر أولى بالأخذ.

نأتي الآن إلى التحقيق في هذه المسألة ، الذي يظهر -والله تعالى أعلم- أنه ينبغي أن يُلاحظ هاهنا أمران:

الأول: أن دائرة البحث في هذا الموضوع -إذا راعيت المسائل المذكورة في تحرير محل النزاع- أقول: تجدها ضيقة، دائرة النزاع ضيقة، فقل أن تجد مسألة خلت وسلمت من القرائن التي ذكرناها في المسائل الخمس المذكورة في تحرير محل النزاع، فيعني الموضع الذي اخْتُلِفَ فيه مسائله محدودة بالنسبة لأكثر ما روي عن الصحابة، أكثر ما تجد عن الصحابة إما أن فيه دليلًا يؤيد قول الصحابي، أو تجد أن صحابيًا آخر قد خالفه، أو تجده قد انتشر و اشتهر ولم يُخالَف، المقصود أنك في الغالب -في غالب المسائل المروية عن الصحابة- لا تجد هذه المسألة السادسة قولٌ ما اشتهر، وما خالف وما وافق دليلًا، ولا خالفه آخر من الصحابة و و إلى آخر ما ذكرنا على كل حال دائرته ضيقة، **هذا أمر أول.**

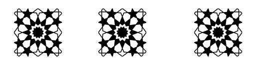
الأمر الثاني: الذي يظهر -والله تعالى أعلم- أن قول الصحابي له محلٌ عظيم في نفوس المسلمين، فهو مما يُستأنس به ويُحتفى به ويُرجع إليه، وتصرفاتُ العلماءِ في كتب العلم تشهد لهذا، خذ ما شئت من كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين فإنك تجد الرجوع إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم ظاهرًا ولائحًا فيها، وبالتالي فإن قول الصحابي إذا خلت المسألة من دليل فالذي يظهر -والله أعلم- أنَّه يُرجع إليه ويُرجّحُ به، إذا كان ليس في المسألة دليل من كتابٍ أو سنة أو إجماع، إذا لم يكن في المسألة دليلٌ من كتابٍ أو سنة أو إجماع وقال الصحابي قولًا فيها فالذي يظهر -والله أعلم- أن اجتهاد الصحابي أولى من اجتهاد المجتهد

الناظرِ في المسألة، فيرجحُ به. أما أن يُجعل قول الصحابي دليلًا كدليلِ الكتاب والسنة هذا ليس بصحيح، وينبغي أن يُعلم أن القول المعصوم هو قول الله وقول رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أن يرتقي قول الصحابي إلى هذه الدرجة، لكن نحن قلنا إنه يُرجَّحُ بقول الصحابة فيما لا دليل فيه؛ لأننا أُلْجِئْنا إلى هذا الأمر؛ لعدم وجود الدليل، لا لأن قول الصحابي بمنزلة الدليل من الكتابِ والسنة، لكن لأن المسألة اجتهادية أضحت الآن اجتهادية، فإنَّ اجتهاد الصحابي الذي عنده من العلم والتقوى والورع، وله من فضل صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونه من أهل العلم بالواقع -واقع تنزيلِ الأدلة ومعرفةِ محاملها-، وهو أيضًا من أهلِ اللغة العربية، هذه كلها تحتف بقول الصحابي، فترشحه لأن يكون أولى من اجتهاد المجتهد، وأولى من الأخذ بالقياس ، وهذا الذي يبدو والله تعالى أعلم.

وعلى كلِ حال نحن كما قلنا غير مرة ندرس مسائل الأصول دراسةً نظرية، أما في التطبيق العملي فكما قلت لك: ثمة قرائن، ثمة أمور تحتف بالمسائل الفقهية تحتاج معها إلى موازنة، وتحتاج معها إلى نظر.

أحيانًا قول الصحابي نفسه فيه من القرائن ما يجعله أو ما يجعل الأخذ به أولى ويؤكد ذلك، مثلًا في مسألة من مسائل الحج يأتي فيها قولٌ عن صحابي مختصٍ بها، كجابر رضي الله عنه أو كعائشة رضي الله عنها تجد أن ثمة قرينة تؤيد الأخذ بقول هذا الصحابي؛ لأن له من الاختصاص بهذا الموضوع ما ليس لغيره، فهذا أمرٌ يجعلك تنظر إليه نظرًا خاصًا.

فأقول في المسائل التفصيلية التطبيقية ثمة قرائن أخرى بخلاف هذا التنظير التأصيلي، يُرجع إليها ويُحتكم إليها في الترجيحِ في هذه المسائل الفقهية والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

فإن اختلف الصحابة على قولين:
لم يجز للمجتهد الأخذ بأحدهما إلا بدليل.
وأجازه بعض الحنفية والمتكلمين ما لم يُنكر على القائل قوله.



يقول: **(فإن اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بأحدهما إلا بدليل)**، هذه مسألة اختلاف الصحابة.

والذي عليه عامة أهل العلم أن المسائل الخلافية بين الصحابة يُراعى فيها أمران:

الأمر الأول: أن لا يخرج المجتهد عن أقوال الصحابة، هذا هو الصحيح -وقد تكلمنا عن هذه المسألة فيما سبق- ينبغي أن يكون نظره واجتهاده مترددًا بين أقوال الصحابة.

الأمر الثاني: أن لا يأخذ فيها بالتشهي، ولا يرجح بغير دليل، بل ينبغي أن ينظر فيها ويرجح منها ما يعضده الدليل. ولا شك أنَّ التشهي والأخذ بالأقوال وفق ما يحب الإنسان ويهوى أو كيفما يتفق هذا ليس مسلكًا شرعيًا، وهو في الحقيقة ترجيحٌ بلا مُرجح وهذا ممنوع، ما ميزة قول هذا الصحابي على ذاك حتى تأخذ من هذه الأقوال بما تشتهي، هذا ليس مسلكًا شرعيًا، إنما عليك أن تطلب أقرب تلك الأقوالِ إلى الحق، اختلف الصحابة رضي الله عنهم فاطلب الدليل الذي يدلك إلى أقرب تلك الأقوال إلى الحق، إما بقياس يشهد لأحد هؤلاء، أو قاعدة كلية في الشريعة، ومقصد من مقاصد الشريعة، أو أن يكون هذا القول الأقرب أنه اعتضد بأقوال كبار الصحابة؛ كالخلفاء الأربعة، إلى غير ذلك من هذه القرائن، أو احتفاف أحد الأقوال بعموم يشهد له أو إطلاق يشهد له، والناظر في الأدلة، المتسلح بالعلم، الموفق إلى التجرد لطلب الحق، لا يُعييه إن شاء الله الوصول إلى الحق فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم تعالى وأرضاهم.

أثار هاهنا قولًا آخر: قال:**(وأجاز بعض الحنفية والمتكلمين)** -يعني بعض المتكلمين أيضًا- أجازه بعضهم، يعني لك أن تتخير وتأخذ ما تشتهي، يعني تأخذ بالتشهي، خذ أي هذه الأقوال، أو خذ ما تراه أيسر لك، ولكن هذا كما ذكرتُ ليس بصحيح. وأصحابُ هذا القول الثاني عندهم قيد قال: **(وأجازه بعض الحنفية)**، يعني أن تأخذ قول أحدهما بلا دليل ما **(لم يُنكر على القائل قوله)**، يعني القول الذي قابل قائله غيره من الصحابة بالإنكار هذا لا تأخذه ليس لك أن تأخذه، أما مجرد مخالفة في القول خذ ما شئت، أما قول واجه صاحبه أحدٌ من الصحابة بالإنكار عليه، والإنكار درجة لا شك أنها زائدة على مجرد المخالفة في الرأي -أظن هذا واضحًا- فإذا كان أنكر عليه قوله هنا ليس لك أن تأخذ بقوله، أما إذا كان هذا يقول يجوز وهذا يقول لا يجوز، أو هذا يقول يجب وهذا يقول لا يجب، خذ ما شئت من هذه الأقوال، هذا هو القول الثاني في المسألة.

ولا شك أن القول الأول هو الصحيح، وهو الذي عليه عامة أهل العلم؛ لأن الله تعالى يقول ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** ﴾[النساء:٥٩].

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(الاستحسان)

وهو: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص.

قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد، وهو: أن يترك حكمًا إلى حكمٍ هو أولى منه.

وهذا لا ينكره أحد.

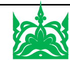
وقيل: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه.

وليس بشيء.

وقيل: ما استحسنه المجتهد بعقله.

وحُكي عن أبي حنيفة: أنه حجة.

كدخول الحمام بغير تقدير أجرة وشِبْهِه.

انتقل المؤلف رحمهُ الله إلى الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها وهو:

دليل الاستحسان.

موضوع الاستحسان من أغمض الموضوعات في أصول الفقه من حيث تحديد ماهيته: ما هو هذا الاستحسان الذي تكلم الأصوليون فيه كثيرًا بين قابلٍ وراد.

الاستحسان في اللغة: اعتقادُ الشيء حسنًا.

وأما في الاصطلاح في الأصولِ فهذا هو موضع الإشكال في تحديد المراد به ومن ثَمَّ يُحكم عليه بالقَبول أو بعدمه.

المؤلف رحمهُ الله ذكر ثلاثةَ تعريفات دعونا نأخذ الثاني ثم الثالث ثم نعود إلى الأول، مما قيل في تعريف الاستحسان **(أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه)** علق على هذا المؤلف رحمهُ الله بقوله: **(وليس بشيء)** يعني أن هذا الذي ينقدح بنفس المجتهد ولا يمكنه التعبير عنه لا يمكن اعتباره ولا يمكن أن نجعله دليلًا، وذلك أنه شيء

خفي لا يمكن النظر فيه ومن ثَمَّ يمكن أن يُحكم عليه، وأدلة الشرع وقواعده وأصوله أوضح من أن لا يمكن التعبيرُ عنها، ولأي سبب لا يمكن لهذا الإنسان أن يعبر عن الشيء الذي وقع في نفسه، فهذا المعنى لا شك أنَّه غير مقبول ، لو كان الاستحسان هو هذا أو أن الإنسان يرجح في مسألة خلافية وإذا قيل له ما دليلك على هذا الترجيح؟ قال شيء انقدح في نفسي وبالتالي فأنا أستحسن ذلك، قلنا: هذا غير مقبول، هذا أمرٌ لا يجري وفق أدلة الشرع وقواعد الشرع وأصوله، الترجيح في الشريعة لابد أن يكون مرجعهُ وسنده دليلًا من الوحي أو ما انبنى على الوحي، أما الشيء الذي قام في النفس فحسب فهذا لا يمكن أن يُبنى عليه أحكام شرعية، وما الذي يُدري الإنسان لعل هذا الذي بنا عليه الحكم وقام في نفسه ليس صحيحًا في ذاته.

وهاهنا أنبه إلى أمرين:

الأول: أنَّ من أهل العلم من حاول توجيه هذا المعنى باعتبار أنَّ هذا الذي انقدح في الذهن هو على شاكلة الملكة التي هي معتبرة عند أرباب الصناعات وغيرهم، الآن إذا جئت إلى صيرفي وقلت لهم هذا (ذهبٌ) أم لا؟ فإنه بالنظر يقول نعم أو لا وإذا قلت له ما الدليل على ذلك؟ يقول ما أستطيع أن أذكر لك دليل لكن هذه ملكة، عندي حس وخبرة، ومع كثرة الممارسة أصبحت أميز بين كون هذا ذهبًا أو غير ذهب ونحن نسلم بهذا، ولكننا نقول إن تنظير هذا المعنى وطرده في الأحكام الشريعة غير مستقيم ، المسائل الفقهية، أحكام الحلال والحرام ليست صناعات وليست أمورًا مادية يمكن بكثرة الممارسة أن تميز ، فإذا نظرت في المسألة فهكذا بمجرد النظر تقول هذا راجح وهذا مرجوح، أو هذا مقبول وهذا غير مقبول هذا لا يمكن أن يكون، الشريعة مبناها على الحجة والحجة واضحة يمكن التعبير عنها، فإذا لم يمكن التعبير عنها كان هذا من عيٍّ هذا الفقيه، هذا إنسان عَيِيٌّ لا يستطيع أن يفصح عن الحجة التي لأجلها أحكم أو أفتى بالمسألة. **هذا أمر.**

أمر آخر: بعض العلماء أحال هذه المسألة إلى شيء آخر هو في الجملة مقبول وهو ما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم «**والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس**»؛ بمعنى: لو أن إنسانًا ما ترجح عنده شيء بعد النظر والاجتهاد في مسألة خلافية ولكن قلبه مفعم بالإيمان والورع والتقوى فمال إلى أحدهما عند تكافؤ الأدلة في نظره، فهذا يمكن أن يقال به كما قرره شيخ الإسلام في المجلد العاشر من ((مجموع الفتاوى)) هو كون الإنسان ينظر في الأدلة ويبحث لكن لا يترجح له شيء، ولكن قلبه مفعم بالإيمان وعنده من العلم ما يجعله يميل إلى أحد القولين، فمثل هذا قد يسوغ للناظر لا المناظر، يعني هذا يسوغ أن تنظر فيه لنفسك (وإن أفتاك الناس وأفتوك) أنت تميل إلى الاحتياط وإن كان ليس عندك في هذا مرجح واضح ، لكنك تميل في نفسك مثلًا إلى الأخذ بالاحتياط ، هذا تميل فيه في نفسك دون أن يكون هذا في مقام الاحتجاج، دون أن يكون هذا في مكان التقرير العلمي هذا لابد أن يكون مبنيًا على دليل، والدليل لابد أن يكون شيء واضحًا أو يميل الإنسان عند النظر إلى التوقف، إذن لو كان الاستحسان بهذا المعنى فإنه لاشك أنه غير مقبول.

لكن من قال بحجية الاستحسان لا يقول بأن معناه هو هذا، إنما هذا كلامٌ منثور ومبثوث في كتب الأصول يقولون: قيل هذا، لكن لو جئنا إلى القائلين بالاستحسان كما سيأتي الكلام قريبًا إن شاء الله لا نجد أنهم يُعرّفون الاستحسان بهذا المعنى هل يمكن أن يكون قد قال بهذا أحد؟ ربما كثرت دَوْرِ هذا التعريف في الكتب، ربما يشعر بأن ثمة قائلًا به ، لكن أصحاب المذاهب المعروفة العلماء الذين قرروا حجية الاستحسان ليس منهم أحد فيما أعلم وفيما اطلعت عليه وفيما نص عليه كثير من محققي الأصوليين من قال بأن الاستحسان هو هذا المعنى.

التعريف الثالث قال: (وقيل ما استحسنه المجتهد بعقله)، والحق أنه إن أريد بأن يستحسن المجتهد بعقلة المجرد عن الدليل فإن هذا في حقيقته ليس إلا اتباع الهوى ، كون

الإنسان ينظر في الأدلة في مقتضى عقله المجرد هذا لا شك أنه مسلك غير شرعي ولا حجة في هذا الأمر؛ لأنه مصادم للأدلة ، الله جلَّ وعلَا يقول: **﴿وَأَنِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾**[المائدة:٤٩] ولم يقل: وأن احكم بينهم بعقلك، وقال جلَّ وعلَا **﴿وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾**[ص:٢٦]، وقال جلَّ وعلَا **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾**[الأعراف:٣]، في أدلة كثيرة تدل على أن الواجب أن يتبع الإنسان مقتضى الدليل وليس مقتضى ما يمليه عليه عقله.

أما إن كان المقصود هو أن يستحسن الإنسان بعقله الذي نظر في الأدلة وترجح له شيء منها فكان العقل آلةً للترجيح وللوصل إلى الحق وللنظر في الأدلة فإنَّ هذا لا شك أنه حق لكن العبارة لا تساعد؛ لأن هذا في الحقيقة هل هو استحسان الإنسان بعقله أو هو نظرٌ في الأدلة وترجيح بينها واختيار الأقوى ، هذا في الحقيقة هو الذي يظهر والله أعلم، وهذا الذي يتنزل عليه قول الشافعي رحمهُ الله في ((كتابه الرسالة)): (إنما الاستحسان تلذذ) يعني يتلذذ الإنسان ويتشهى ويختار وفق ما يشتهي من الأدلة والأقوال، ولا شك أن هذا مسلك باطل غير صحيح الشريعة مبناها على الاتباع، مبناها على أن يقيد الإنسان نفسهُ بقيد الاتباع فلا يخرج عنه ، ينساق وراء ما دلت عليه الأدلة.

أما التشهي، واختيار ما يروق، وتتبع الرخص وترجيح الأيسر هكذا بدون نظر في الأدلة لا شك أن هذا ليس مسلكًا شرعيًا بل هذا من اتباع الأهواء وهو مسلك مرذول.

نعود الآن إلى المعنى الأول قال رحمهُ الله: **(وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ خاص)**، هذا الذي نص عليه القائلون وهذا تعريف حسن وعبر بعضهم عنه بعباراتٍ أخرى؛ منهم من قال: إن الاستحسان ترجيح دليل على دليل، ومنهم من قال: إنه عمل بالدليل الأقوى، ومنهم من قال: إنه العدول عن موجَب القياس لدليل أقوى، ومنهم من قال: هو ترجيح قياسٍ على قياس.

عند النظر والتأمل في هذا التعريف تلحظ يا رعاك الله أن حقيقة الاستحسان راجعة إلى باب الترجيح ، فإلحاق الاستحسان بباب الترجيح هو المناسب وليس أنه دليل مستقل، وذلك أنَّ حقيقة الاستحسان بناءً على هذا التعريف شيء يقابل القياس، إذا فهمنا هذا المعنى عرفنا أن ثمة مقابلة بين القياس والاستحسان، القياس: إلحاق المسألة بنظائرها، الاستحسان: هو العكس هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها، والسبب وجود دليلٍ خاص، وجود دليلٍ أقوى من دليل القياس، ولأجل هذا كان الاستحسان هو عبارة عن استثناء من ما تدل عليه الأقيسة أو القواعد أو الأصول.

هذا هو خلاصة ما قاله أصحاب هذا المذهب، وهذا المذهب قال فيه المؤلف رحمهُ الله **(قال القاضي)** اطرد في استعمال في المصنف رحمهُ الله أنه يريد بالقاضي من؟ يريد أبي يعلى الحنبلي، لكنه في هذا الموضع لم يرد أبا يعلى وإنما أراد القاضي يعقوب الحنبلي الذي هو تلميذ أبي يعلى رحمة الله تعالى على الجميع، قال: **(الاستحسان مذهب أحمد –رحمهُ الله- وهو أن تترك حكمًا إلى حكم منه وهذا لا ينكره أحد)** وصدق.

إذا كان الأمر في الاستحسان إنما هو ترجيح دليل على دليل أو إخراج مسألة مما يقتضيه القياس بسبب وجود دليل أقوى إما قياس أقوى أو نص مقدم على القياس أو ما شاكل ذلك، فلا شك أن هذا المعنى لا ينكره أحد، جميع المذاهب متفقة على هذا التأصيل، إنما الخلاف في التسمية هل يسمى هذا استحسانًا أم لا؟ بعض العلماء قالوا: إذن لا حاجه بنا إلى أن نخص هذا المسلك بوصف خاص؛ لأنه يوقعنا في الإشكال، أما إن كان المراد ترجيح الأقوى فهذا هو المعمول به وهو الواجب وهو الذي يفعله جميع العلماء.

الآخرون قالوا: نحن أبرزناه في مصطلح خاص ولقب خاص لأجل التنبيه عليه لا أقل ولا أكثر.

ومثل لهذا فقال: **(وحكي عن أبي حنيفة أنه حجة كدخول الحمام بغير تقدير**

أجرة وشبهه) من المسائل ، الحمام هو محل الاغتسال والتنظف ، وهذا قد جرت عادة الناس في القديم وأظنه أيضًا في الحديث أنهم إذا دخلوا إلى هذه الحمامات فإنهم يجلسون ما شاءوا دون أن يتحدد هذا بوقت، ثم إنهم يستعملون من الماء ما شاءوا دون أن يتحدد هذا بكمية معينة، أمرٌ ثالث وأنهم قد لا يتفقون على أجرة إنما إذا خرج الإنسان منه أعطى صاحب الحمام ما تيسر فإن قبل وإلا زاده حتى يحصل الاتفاق.

مقتضى القياس والجري على الأصول هو أنه لابد في هذه الإجارة من تحديد الثمن، ولابد من تحديد الوقت، لابد أن تكون المنفعة واضحة؛ دفعًا للغرر، لكنهم قالوا: إن مثل هذا الأمر جائزٌ فخرجوا بهذه المسألة عن حكم نظائرها واختلفوا في ذلك ، إمَّا أن يكون السبب الرجوع إلى الضرورة، وذلك لأنه من غير الممكن أو من الصعب أن يُحدد للناس كمية ماء ونحو ذلك؛ فلأجل هذا قالوا إنَّ الضرورة تدعو إلى هذا.

أو وبعضهم قال هذا: إنَّ الدليل هو الإجماع ، كون الناس كانوا يتعاملون بهذا في القديم والحديث دون إنكار من عهد السلف فمن بعدهم هذا يدل على أنَّه إجماع.

وبعضهم قال : يمكن أن يقال إن هذا أيضًا داخلٌ في السنة الإقرارية.

على كل حال هذا مثال يوضح لك المقصود وهو أن طرد القياس والجري على القواعد والأصول يقتضي أنه لابد من التحديد وهاهنا قالوا بجواز عدم التحديد.

أيضًا مَثَّل الحنفية لهذا الاستحسان بصحة صوم من أكل ناسيًا وكونه باقيًا على صيامه قالوا إن مقتضى القياس هو أنه لما أكل فقد أفطر ، وبالتالي فكان الواجب أن لا يستمر في صيامه وأن يقضي مكانه يومًا.

لكن العلماء استثنوا هذه الحالة من مقتضى هذا الأصل، فقالوا إن صومه صحيح لوجود دليلٍ أقوى من هذا القياس وهو ما في ثبت في ((الصحيحين)) من قولهِ صلى الله عليه وسلم «**من أكل أو شرب ناسيًا فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**» تلحظ أن هذا

راجع إلى استثناء لأجل دليلٍ أقوى.

خد مثلًا قالوا تضميمُ الأجير المشترَك على خلاف القياس وعلى خلاف القواعد لوجود الضرورة فاستثنوا هذه المسألة لوجود هذه الضرورة، ما معنى هذا الكلام؟ الأصل أن يدَ الأجير يد أمانة ، فهو لا يضمن إلا عن التفريط.

الأجير المشترَك مثل الغسَّال الذي يغسل للناس كل يأتي بثيابه مثلًا، قالوا إنه يضمن ما أتلفه دون النظر إلى مسألة التفريط لماذا؟ قالوا: حفظًا لأموال الناس؛ لكثرة تساهل الناس هكذا ذكر كثير من الفقهاء وبعضهم يحكيه اتفاقا، قالوا: والسبب الذي أخرجنا لأجله هذه المسألة من حكم نظائرها وجود الضرورة فاستحْسَنّا تضمينه مطلقًا، اللّهم إلا في حالة ما كان سبب التلف راجعًا إلى شيء لا قدرة له فيه كحريق أو هدم أو ما شاكل ذلك هذا مستثنى.

قالوا أيضًا مما ذكروا في الاستحسان استحسنوا جواز السلم قالوا جائز استحسانًا، والأصل في القاعدة العامة هي قول النبي صلى الله عليه وسلم «**لا تبع ما ليس عندك**» لكن السلم الذي رخص فيه النبي –صلى الله عليه وسلم استثناء من هذا الأصل قالوا إذن هذا جائز استحسانًا ، الأصل هو أن نجري على القاعدة ونمضي على الأصل وهو أنه لا بيع للإنسان لما لا يملك لكننا استثنينا هاهنا لأجل وجود دليل أقوى ، هذا دليل خاص ينبغي أن يقدم على هذا الدليل العام، فاستثنيا مسألة لأجل هذا الدليل الخاص.

إذن أنت تلحظ يا رعاك الله أن هذه المسائل راجعة إلى مسألة الترجيح، يعني إلحاق هذا الموضوع بباب التعارض والترجيح في الحقيقة هو المناسب.

ويمكن أن يقال أيضًا إنه راجع إلى مسألة تخصيص العموم وتقييد المطلق.

راجعٌ أيضًا إلى مسألة الضرورة وأحكامها وهذا قاعدة في الشريعة.

راجعٌ أيضًا إلى مسألة مراعاة المصلحة وهذا ما سيأتي معنا في الاستصلاح.

إذن هو في الحقيقة عملٌ بقواعد وأصول مقررة في الشريعة وليس شيئًا خاصًا، دليلًا خاصًا يفترق عن غيره ، يعني الأخذ مثلًا بشرع من قبلنا والأخذ بقول الصحابة هذا دليل مستقل عن غيره لكن هذا في الحقيقة إعمالٌ لقواعد وأصول ، الأخذ بدليل القرآن والسنة وتقديمه على القياس وترجيحه عليه أو مراعاة الضرورة وأن الضرورة لأجلها يرتكب المحظور أو مراعاة المصالح وفق الضوابط الشرعية هذا المعنى لا شك أنه متفق عليه بين العلماء، وبالتالي فإن هذا القدر لا ينبغي إنكاره.

هذا المعنى وهو الاستحسان أكثر الناس قولًا به الحنفية ويقابلهم الشافعية فهم أكثر الناس إنكارًا له.

عندنا مذهبان متقابلان مذهب الحنفية لو نظرت في كتبهم الفقهية وجدت التعويل على الاستحسان عندهم كثيرًا ، نحن نستحسن كذا والاستحسان يقتضي هكذا وهكذا.

يقابل هذا الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي رحمهُ الله فإنه شدد النكير على هذا الاستحسان وألف فيه رسالة خاصة سماها ((إبطال الاستحسان)) وهي مطبوعة مع الأم لعلها في المجلد السابع من ((الأم)).

وكذلك تكلم عن هذا الاستحسان بالإبطال في كتابه ((الرسالة)) وقال فيها: (إنما الاستحسان تلذذ) وفي كتابه إبطال الاستحسان قال كلمات كثيرة في ذمه، ومنها: (فمن قال بالاستحسان فقد قال قولًا عظيمًا)، وهكذا نُقلت عنه كلمة مشهورة جدًا (من استحسن فقد شرّع) يعني: نزّل نفسه منزلة المشرع، وهذه كلمة لا تُعرف عنه في شيء من كتبه، بحث العلماء كثيرًا في كتب الشافعي فلم يجدوا لها أثرًا إنما هي من المنقول عن الشافعي وليس من المكتوب في كتب الشافعي كما نبه على هذا السبكي في ((أشباهه)) نبه على أن هذه الكلمة ليست بشيء من كتب الشافعي، والشافعي رحمهُ الله له جملة من الكلمات الرائقة النافعة المستحسنة ليست موجودةً في كتبه لكنها منقولة عنه، تناقلها الناس وتلقاها عنه بالأسانيد،

وبالمشافهة، وبعض العلماء ألف في جمع هذه الكلمات المنسوبة للشافعي دون أن تكون مدونة في كتبه.

المالكية يأتون في المرتبة الثانية بعد الحنفية في الاستحسان والأخذ به، هم أيضًا من المكثرين من الأخذ بالاستحسان والتنصيص على هذه الجملة والعبارة (الاستحسان) حتى إنه روي عن مالك رحمه الله من طريق ابن القاسم أنه قال: (الاستحسان تسعة أعشار الفقه)، ومن الاستحسان الذي ذكروه أصلٌ اشتهروا به وهو أصل مراعاة الخلاف، وهذا أحد الأدلة المختلف فيها وهو من الأدلة التي اشتهر بها مذهب الإمام مالك رحمهُ الله ، ومراعاة الخلاف نظرية -إن صحت هذه العبارة وهذا استعمال معاصر- تشمل تحتها مسائل وأصول وقواعد عدة خلاصتها: التعويل على القول المرجوح بنوع اعتبار، وهذا قد يكون في جانب الاحتياط، وقد يكون في جانب التيسير، وله مسائل كثيرة، مثلًا: قالوا: إن النكاح المختلف فيه يكون إنهاء عقده بلفظ الطلاق، ويُلحق النسب فيه، وتنبني عليه غير ذلك من آثار العقد الصحيح، مع أن الجري على القواعد والأصول يقتضى ألا نرتب شيئًا من آثار العقد الصحيح عليه عند من يقول ببطلانه لكنهم رعاية للخلاف أعطوا هذا القول المرجوح نوع اعتبار قالوا: العقد باطل لكننا نستحسن أن تكون الفرقة بلفظ الطلاق، والنسب لاحق، والإرث حاصل إلى غير ذلك مما يذكرون.

تجدُ مثلًا أهل العلم ينظرون إلى المسألة بعد الوقوع بنظر آخر مخالف للنظر الذي كان قبل الوقوع وهذا من دقيق الفقه، وهو من أدق المسائل ، هذا نوع من الاجتهاد الدقيق أن يُنظر إلى المسألة قبل الوقوع بنظر فإن وقعت نظروا لها بنظر آخر وراعوا ما ترتب على الوقوع من مصالح ومفاسد إلى غير ذلك.

مثلًا: لو أنَّ عالما كان الراجح عنده أن قراءة الفاتحة واجبة على المأموم في الصلاة الجهرية، يرجح أنه يجب على المأمون أن يقرأ الفاتحة في الصلاة الجهرية وهذا الأقرب و-الله

تعالى- أعلم، جاءه شخص قال: "لي عشرون سنة وأنا أصلي فلا أقرأ الفاتحة" ماذا تجد هذا العالم يفتيه؟ لو جرى على الأصل وعلى مقتضى القواعد والأصول لوجب عليه أن يقضي كل تلك الصلوات يصلي صلاة عشرين أو ثلاثين سنة وهذا فيه من المشقة ما فيه.

لكنَّك تجد أهل العلم يقولون في مثل هذه المسألة إنه لو جاءني يسألني أقول له : من الآن فصاعدًا اقرأ الفاتحة وما مضى يُعوّل فيه على القول المرجوح؛ لأن له بعض اعتبار، المسألة تبقى فيها نظر ولا يزال النظر يتردد إلى القول الآخر لا يقطع مائة بالمائة ببطلان القول الآخر ، المسألة فيها قوة، والمسألة فيها مجال للاجتهاد فمثل هذا الحالة قد يعول المجتهد على القول المرجوح بنوع اعتبار هذا ما يسمى: بمراعاة الخلاف، وهذا جعله المالكية نوعًا من أنواع الاستحسان، ولذلك يقول ابن رشد: (ومن الاستحسان مراعاة الخلاف).

المقصود هذا الموضوع دقيق جدًا ليست المسألة مطلقة هكذا بل لها قيود ولها ضوابط ولها تأصيلات، وليس هذا موضع بحثنا، المقصود فقط هو التنبيه على أن المالكية يعتبرون أيضًا هذا العدول بالمسألة عن حكم نظائرها أو إخراج حكم المسألة عما يقتضيه القياس هذا يسمونه أيضًا استحسانًا.

الحنابلة بين هذه المذاهب من حيث دَوْرُ هذه الكلمة في كتبهم، كلمة الاستحسان والأخذ به هم بين الشافعية وبين الحنفية والمالكية، أحمد رحمهُ الله جاء عنه التشديد على الاستحسان وذمَّ من يعمل به، وجاء عنه أيضًا استحسان هذه الكلمة أنه قال: (أستحسن كذا) في مسائل ذكرها الحنابلة -رحمهم الله-، بل الشافعي -رحمهُ الله- نفسه حفظت عنه كلمة الاستحسان أيضا فقط ذكر الشافعي أنه قال أنه ذكر هذه الكلمة في ثلاث مرات وبعضهم ذكرها في ست مرات قال: (أستحسن كذا)، قال: (أستحسن في المتعة أن تكون على كذا وكذا) متعة الطلاق حددها بمقدار فأنت تجد أنه قد يستعمل كلمة الاستحسان

لكنَّ المحققين من الشافعية قالوا إنه لا يريدُ المعنى الذي ذمه وهذا أمر مقطوعٌ به وهو كون الإنسان يستحسن بعقله دون سند شرعي لا شك أن هذا لا يقول به الشافعي رحمهُ الله.

إذن الخلاصة هي: أنَّ الظاهر والله تعالى أعلم أنَّ الاستحسان من حيثُ التأصيل، طبعًا أنا أتكلم على المعنى الأول.

الاستحسان على المعنى الأول من حيث التأصيل متفق عليه، فالكل يَجري على ترجيح القوي على ما دونه، الكل يجري على هذا، ويبقى بعد ذلك لماذا الشافعي رحمهُ الله شدد النكير في مسألة الاستحسان، يعني: من العلماء من دافع ونافح عن العلماء الذين قالوا بالاستحسان فقالوا: إنه لا يُظن فيهم أنهم يقولون بالاستحسان الذي هو التحسين العقلي فقط، يعني أنا أستحسن بعقلي كذا وأقول به ، هذا لا يُظن بأهل العلم، بل إن مرادهم بالاستحسان هو ترجيح دليل على دليل ، كونهم يصيبون أو يخطئون هذا وارد عند جميع العلماء، لكن كلامنا في الأصول، يعني في التأصيل.

طيب هذا الدفاع عن أهل العلم أمرٌ حسن ولكن أليس من الإنصاف أيضًا أن ندافع عن الشافعي رحمهُ الله ، يعني لماذا هو يشدد النكير ويتكلم بشدة عن الموضوع في كتابه ((الرسالة)) بل يؤلف رسالة خاصة في الموضوع، هل تظنون أنه يتكلم عن شيء خيالي؟ ويقول أنتم تقولون والذين يقولون بكذا وأتوا بكذا وهذا أمر مخالف للشرع، أيظن بالشافعي رحمهُ الله أنه يتكلم عن شيء خيالي لا وجود له في الواقع؟ لا يظن بالشافعي رحمه الله هذا.

الذي يبدو والله تعالى أعلم أن التأصيل المتفق عليه، ولكن حصل توسعٌ من بعض العلماء هو الذي اقتضى أن يشدد الشافعي رحمهُ الله النكير على أهل هذا المسلك، حيث إن من أهل العلم من توسع في الاستثناء والخروج عن مقتضى الأدلة والقواعد والأصول الشرعية لمجرد مصلحة رأوها أو جريًا على العرف الموجود في زمنهم، وهذا واقع وله نظائر

وله مسائل، هناك شيء من التوسع في الخروج عن مقتضى الدليل الشرعي.

وهذا في الحقيقة لم يكن مَسْلَكَ الشافعي فحسب بل هذا مسلك كثير من السلف، وأنت يا رعاك الله إذا نظرت في كتب العلماء لا سيما في كتب الآثار تجد أنهم يشددون على أصحاب الرأي ويقولون أهل الرأي فيهم كذا وكذا ، ويقولون أصحاب المقاييس، كلام أولئك العلماء يتنزل على هذا الموضوع وهو التوسع الذي حصل في الخروج ببعض المسائل عما تدل عليه الأدلة أو ما تقتضيه القواعد الشرعية.

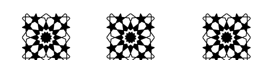
في الرسالة التي سلفت وهي ((إبطال الاستحسان)) من المسائل التي أنكرها الشافعي رحمهُ الله على القائلين بالاستحسان مسألة شهادة أهل الزوايا هكذا يسمونها أو بعبارة قريبة منها وهي في مسألة الزنا، لو شهد أربعة على رجل أنه زنا بامرأة في بيت ولكن كل واحد منهم قال إنه رأى هذا الرجل يفعل الفاحشة في زاوية، هذا يقول رأيته في الزاوية تلك وهذا يقول رأيته في الزاوية المقابلة وهذا يقول كذا وهذا يقول كذا ، جمهور العلماء يقولون هذا الاختلاف يسقط هذه الشهادة لا يمكن أن نقبل هذه الشهادة ، القائلون بالاستحسان قالوا: مقتضى القياس عدم قبول شهادتهم ولكن نستحسن قبول شهادتهم.

الشافعي رحمهُ الله يقول: بأي دليل يُقتل رجلٌ ربما يقتل هذا الزاني إذا كان محصنًا أو يحد بالجلد إذا كان غير محصن ، بأي دليل يباح جلده أو يقتل حدًا والمسألة ليس فيها دليل واضح، ما هذا الاستحسان الذي يمكن أن تسفك لأجله الأرواح؟!

فتلحظ أن هاهنا شيئًا من التوسع وثمة مسائل كثيرة فيها جري على ما جرت به العادة، فالذي يظهر الله تعالى أعلم وأعود وأكرر وألخص ما سبق أن التأصيل بالنسبة للمعنى الأول – طبعًا المعنى الثاني والثالث عرفنا أنهما غير معتبرين لا يلتفت إلى هذا المعنى ولا يعتبر دليل شرعيًا – ، أمَّا المعنى الأول فمقبول من حيث الأصل والكل جميع العلماء يعملون به الأخذ بأقوى الدليلين، أو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص هذا

كله ما فيه إشكال ، لكن إنكار ما أنكر ذلك إنما كان بسبب التوسع في هذه الاستثناءات بغير دليل شرعي، الأصل هو أن لا يخرج الإنسان عن مقتضى الدليل الشرعي إلا بحجة وبرهان وبينة واضحة وإلا الواجب عليه أن يبقى عند الدليل فهذا هو الأسلم له.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله :

و(الاستصلاح)

وهو: اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعة أو دفع مضرة من غير أن يشهد لها أصل شرعي.

وهو:

إما ((ضروري)).

كقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع؛ حفظاً للدين.

والقصاص؛ حفظاً للنفس.

وحدِّ الشرب؛ حفظاً للعقل.

وحد الزنا؛ حفظاً للنسب.

والقطع؛ حفظاً للمال.

فذهب مالكٌ، وبعض الشافعية إلى: أن هذه المصلحة حجة.

والصحيح: أنه ليس بحجة.

وإما ((حاجيّ)).

كتسليط الولي على تزويج الصغيرة؛ لتحصيل الكفء، خيفة الفوات.

أو ((تحسيني)).

كالولي في النكاح؛ صيانة للمرأة عن مباشرة العقد، الدال على الميل إلى الرجال.

فهذان لا يتمسك بهما بدون أصل، بلا خلاف.

هذا هو الدليل الرابع المختلف فيه كما أورد المؤلف رحمه الله، مرت بنا ثلاثة أدلة:

شرع من قبلنا.

قول الصحابي.

والاستحسان، وهذا هو خاتمة هذه الأدلة.

وإذا كان الاستحسان قد ذكرنا أنه من أدق المسائل الأصولية من جهة ضبط حقيقته، فإن موضوع المصلحة المرسلة أو الاستصلاح هو أيضاً من أدق المسائل الأصولية من جهة ضبط شروطه وإعماله، فإنَّ موضوع المصلحة أضحى ذريعةً لتخطي حدود الشرع، فلا يرومُ أحدٌ تحصيل ما يهوى وما يُمليه عليه رأيه إلا واتخذ المصلحة مطية لذلك، والواقع أكبر شاهد، كم نسمع من فتاوى وآراء مخالفة لشرع الله سبحانه، مخالفة لمنطوق الكتاب والسنة، معارضة لإجماع أهل العلم، ومع ذلك فالدليل عند هؤلاء إنما هو أن هذا ما تمليه المصلحة.

فما هي هذه المصلحة، وما حدود اعتبارها في الشرع؟ هذا هو الموضوع الذي نتناوله إن شاء الله.

قال رحمه الله: **(والاستصلاح)** يعني: هذا هو الدليل الرابع المُختلف فيه.

الاستصلاح هو في اللغة: طلب الصلاح؛ لأن الألف والسين والتاء كما نعلم جميعاً هي للطلب.

وهذا الدليل يُسمى بالاستصلاح ويُسمى أيضاً بالمصلحة المرسلة، وهذا أشهر ألقاب هذا الدليل، أشهر ألقاب هذا الدليل هو المصلحة المُرسلة، بعضهم يُطلق على هذا النوع بالذات الاستدلال، وبعضهم يُسميه الوصف المرسل، في تسميات عدة لكن أشهرها المصلحة المرسلة، يليه من حيث الشهرة مصطلح الاستصلاح.

قال: **(وهو اتباع المصلحة المرسلة)**.

المصلحة يُراد بها في الاصطلاح: جلب المنفعة، ودفع المضرة.

والمرسلة يعني: التي لم تقيد بقيد من الشرع لا اعتباراً ولا إلغاءً، مصلحةٌ: ما فيه جلب لمنفعة أو دفعٌ لمضرة لكن لم يُقيد ذلك بقيد في الشريعة لا من جهة الاعتبار ولا من جهة الإلغاء، هذا سبب وصفها بأنها مرسلة.

قال: **(من جلب منفعة أو دفع مضرة من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعي)** يعني:

جلب منفعة ودفع مضرة لم يشهد لها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهذا فيه وقفة كونُ الشرع لم يشهد لمصلحةٍ ما باعتبار أو بإلغاء هذا فيه وقفة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذه المصالح من حيث أهميتها تنقسم إلى :

١- ضروريات.

٢-حاجيات.

٣-تحسينيات، وقد يعبرون عن النوع الثالث بالتكميليات، قد يقولون: تحسينيات، وقد يقولون: تكميليات، وأحد هذه المصالح يُسمى تحسيني أو تكميلي.

أما الضروريات فهي الخمس أو الست المعروفة والمشهورة، اختلف العلماء أهي خمس وهذا هو الذي عليه الأكثر، أو ست وهذا هو الأرجح والله تعالى أعلم.

دينُ فنفس ثم عقل نسبُ   مالٌ إلى ضرورة تنتسب
ورَتِّبَنْ ولتعطفن مساوياً   عِرْضًا على مالٍ تكن موافيا

هذه الأمور الستة وهي:

١- الدين.

٢- النفس.

٣- العقل.

٤- النسب.

٥- المال.

٦- العرض.

هذه ضروريات جاءت بها الشريعة، بل اتفقت عليها الشرائع، وأكثر الشرائع عنايةً بهذه الضروريات لا شك أنه شريعةُ الإسلام فإنها جاءت بحفظها وتكميلها ودفع كل ما يقدح فيها، جاءت بجلبها، وبتكميلها، وبحفظها عن كل ما يقدح فيها.

كما مثل المؤلف رحمه الله تعالى، هذا هو القسم الأول وهو: الضروريات.

القسم الثاني: كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هو (الحاجي) يعني: قسم الحاجيات، الضروريات تفترق عن الحاجيات من جهة أن الضروريات فَقْدُها به تختل الحياة أو تفسد، الحياة التي أرادها الله -عز وجل- لأهل الإسلام تختل أو تفسد.

أما الحاجيات فإن الحياة لا تختل ولا تفسد بفقدها، لكن فقدها موقع في الضيق، ولذا فرقٌ بين شرع ما يحفظ الضروريات؛ كشرع الجهاد في سبيل الله عز وجل لأجل حفظ مصلحة الدين، أو إقامة القصاص؛ لحفظ مصلحة النفس، أو حد الزنا؛ لحفظ مصلحة النسب، أو حد القذف لحفظ مصلحة العرض، أو حد السرقة؛ لحفظ مصلحة المال، وبين الحاجيات ، كثير من أنواع المعاملات لو لم تحصل لم تُفقد أو لم يُفقد شيءٌ من تلك الضروريات لكن سيقع الناس في الحرج، لو لم يتعامل الناس بالإجارة مثلاً ماذا يحصل؟ يموتون؟ لا لكنهم يقعون في ضيق شديد، لا تستقيم حياتهم الاستقامةَ التي تنبغي، فهذا قدرٌ حاجيٌّ.

وثمة قسم ثالث: وهو التحسيني، وهذا ما كان من قبيل رعاية الأكمل والأفضل واستكمال ما يليق وما لا يليق، وهذا يندرج تحته كثيرٌ من الأحكام المتعلقة بالآداب وبعض المعاملات ونحوها.

المؤلف رحمه الله أورد أمثلة على ما شَهِدَ له الشرع من المصالح قال: **(كقتل الكافر المضل)** هذا للضروري، هذه المصلحة الضرورية، والكافر المضل إما أن يكون كافراً حربياً أو يكون كافراً مرتداً، هذا الذي يُشرع قتله، وهذا فيه حفظ لمصلحة الدين، وأثر هذا عظيم، إقامة حد الردة على المرتد مثلاً أثره عظيم في حفظ الدين، وسدِّ أبواب زعزعة التمسك بهذا الدين وتشويه سمعته، فإن أعداء الله -عز وجل- يرومون زعزعة الثقة بهذا الدين، ولذلك الخروج من الإسلام يؤثر هذا التأثير، ولذلك حكى الله عز وجل في القرآن عن أعدائه أنهم

قالوا: ﴿**آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ**﴾[آل عمران:٧٢] هذا الأسلوب سوف يؤدي إلى فقد الثقة بهذا الدين، وبالتالي الآخرون سوف يقولون: ما ترك هؤلاء الدين إلا لأنهم وجدوا فيه ما يصدهم عن الاستمرار عليه، فشُرِعَ هذا الحد العظيم الذي يحفظ كِيان هذا الدين وقيامه، وكل الناس في جميع الدول يعتبرون شيئاً اسمه الخيانة العظمى للدولة، يقولون: هذه خيانة عُظمى عقوبتها القتل يخون الدولة، ونحن عندنا الدين أعظم الأشياء وأهم الأشياء، وهذه خيانة عُظمى لهذا الدين، والمصلحة التي تترتب على إقامة هذا الحد مصلحةٌ عظيمة في حفظ هذا الدين.

قال -رحمه الله-: **(وعقوبة المبتدع الداعي)** يعني: إلى بدعته **(حفظاً للدين)** كذلك، هذا الذي يبتدع بدعاً ضالة أثرها عظيم على دين الناس، ليس المقصود أنه يُقتل كل مبتدع بل المبتدع التي بدعته كفرية كما فعل المسلمون وأمراؤهم بقتل الجعد وقتل الجهم وأمثالهما من الضالين الذين أتوا ببدع كفرية تؤثر على الدين وتؤدي إلى تكذيب ما أخبر الله به وما أخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم. فدفع شر هؤلاء بالقتل مصلحةٌ مُعتبرةٌ شرعاً.

قال: **(والقصاص حفظ للنفس)** ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ**﴾[البقرة:١٧٩] إذا عَلِمَ القاتل أنه سيُقتل إن قتل عمداً عدواناً فإن هذا قد يردعه عن مباشرة القتل.

كذلك **(حد الشرب حفظاً للعقل)** كذلك لا شيء يؤثر على العقول مثل هذه المسكرات التي تُحوّل الإنسان الذي كرمه الله عز وجل إلى ما يُشبه الحيوان بل أشد، يرتكس وينزل من علياء الآدمية والتكريم حتى يصبح كالبهيمة التي لا تفرق بين نافع وضار، والخمر أم الخبائث، والذي يشربها فيسكر -عياذاً بالله- يرتكب كل شر، ولا يمتنع عن شيء؛ لأنه فاقد للعقل، العقل هو الذي يردع صاحبه ويمنع صاحبه، سُمّي عقلاً؛ لأنه يمنع عن ما لا ينبغي، فإذا فقده الإنسان فانتظر منه كل شر وكل فساد -والعياذ بالله-، فكان من

حكمة الشريعة أن شرعت حد الشرب شرب الخمر.

كذلك **(حد الزنا حفظاً للنسب)** وهذا واضح ولله الحمد، وكثير من أحكام الشريعة التي جاءت لحفظ النسب وضبطه، وأنه نعمة لا يمكن أن تثبت إلا في إطار مشروع، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الولد للفراش، لا يثبت النسب إلا في نكاح مشروع معتبر شرعاً، ولأجل هذا ترتب كثيرٌ من الأحكام على الحفاظ على هذا الأمر حتى تنضبط أنساب الناس، وتستقيم حياتهم ومعاشهم، أما إذا اختلط الحابل بالنابل في هذا المقام فحدث ولا حرج عن مفاسد عظيمة في الدين والدنيا لا تخفى على حصيف.

قال: **(والقطع حفظاً للمال)** وكذلك شُرع قطع يد السارق لأجل حفظ مصلحة المال وأن لا يُعتدى على أموال الناس بغير حق.

قال: **(فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجةٌ، والصحيح أنه ليس بحجة)** يعني: أن هذا النوع من المصلحة ليس بحجة.

لاحظ أنَّ المؤلف رحمه الله يحكي الخلاف في هذه الأمور التي ثبتت في الشريعة؟ لا، هو يحكي الخلاف فيما كان من المصالح التي ترجع إلى الضروريات، أو سيأتي الكلام عن التحسينيات والحاجيات مما لم يرد في الشرع، هو أراد أولاً فقط التمثيل على الضروريات التي جاءت في الشريعة، أما الخلاف الذي حكاه فهو يرجع إلى الأصل الذي تكلم عليه أولاً قال: **(من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعيٌ)** يعني: لو حذفت الكلام الذي في المنتصف يستقيم لك مراد المؤلف، يعني: بين قوله: **(أن يشهد لها أصل شرعي)** **(فذهب مالك)**، المصلحة التي لم يشهد لها أصل شرعي هي التي حصل فيها الخلاف.

واستطرد فيما بين الجملة الأولى والجملة الثانية في بيان أمثلة للمصالح الضرورية المعتبرة في الشريعة، من باب التوضيح لك أنه تُوجد مصالح ضرورية، وهذه قد جاءت الشريعة باعتبارها، لكن ماذا عن مصالح تُدّعى وتوصف بأنها ضرورية والشرع لم يلتفت

إليها بالاعتبار، هل تكون حجة ونبني عليها أحكاماً أم لا؟ هذا الذي ذكر أن الخلاف فيه، وأن مالكاً وبعض الشافعية ذهبوا إلى أن هذه المصلحة حجة.

قال: **(وإما حاجيٌ كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لتحصيل الكفء خشية الفوات)** يعني: إذا كانت صغيرةً جاز العقد عليها، ولاحظ الفرق في الشريعة بين العقد وبين التمكين من الفتاة، التمكين من الفتاة بحيث يجامعها لا يجوز في الشريعة إلا إذا أطاقت ذلك، بعض الناس يخلط بين الأمرين ويجعل هذا مثاراً للسخرية والطعن في الشريعة وفي أهل العلم.

عندنا مسألتان:

العقد شيء.

والتمكين من المرأة بحيث يُجامعها شيءٌ آخر.

الثاني: لا يجوز إلا إذا كانت المرأة تطيق ذلك، إذا كانت تحتمل جماع الرجل فإن هذا جائز تُسلّم له، أما قبل ذلك لا يجوز أن يُمكن منها، أما العقد فشأنٌ آخر، إذا كانت هذه الفتاة صغيرة دون البلوغ فإنه يجوز لوليها أن يزوجها من الكفء بمعنى: العقد.

يقول: تسليط الشرع للولي بأن يعقد عليها من الرجل الكفء، قال: هذه قضية حاجية ليست ضرورية، لن تموت الفتاة لو لم يُعقد عليها، لكن سيفوت خيرٌ كثير عليها، فهذا حاجيٌ خشية الفوات، لو ذهب ربما لا يجد كفوًا مثله، وإلا فالأصل أن المرأة جعلت لها على الصحيح من كلام أهل العلم الشريعة جعلت لها حق الاختيار توافق أو لا توافق، لكن لما كانت صغيرةً وليس عندها من الإدراك ما تميز به وتختار وكان وليها الأصل أنه يختار لها أفضل ما يمكن من الاختيار فإنَّ الشريعة يسّرت في هذا الأمر، هذا من باب التيسير على الشريعة.

المقصود: أن هذه مصلحةٌ حاجية معتبرة في الشرع.

قال: **(أو تحسيني كالولي في النكاح صيانةً للمرأة عن مباشرة العقد الدال على الميل إلى الرجال)** لاحظ! حينما نقول: تحسيني أو هذه مصلحة تحسينية هذا لا علاقة له بأحكام التكليف، بعض الناس يظن أننا إذا قلنا: تحسيني فكأننا نقول: إنه مستحب أو على الأقل جائز، لا مسألة رعاية المصلحة والنظر إلى كون هذا الأمر أو هذا الشيء جالباً لمنفعة أو دافعاً لمضرة هذا نظر، والنظر إلى الإلزام وعدمه في الشريعة هذا نظرٌ آخر.

إذا نظرنا إلى مصلحة الولي وجدنا أن مصلحة الولي من جهة جلب المنفعة ودفع المضرة على ما ذكر المؤلف رحمه الله هذا نظر تحسيني، ومراده من ذلك: أن الشريعة التفتت إلى أن تمكين المرأة من أن تعقد لنفسها، وهذا أمر جائز في العقل أن تجيز الشريعة للمرأة أن تعقد لنفسها هذا أمر جائز في العقل لكنه منافٍ لمكارم الأخلاق؛ لأن فيه ما يُشعر بأن هذه المرأة ميّالةٌ إلى الرجال، أو أنها تعرض نفسها أو ما شاكل ذلك.

وقصد الشريعة في كل ما يتعلق بالمرأة: تكريمها وصيانتها وحفظها عن الابتذال، وكونها تباشر العقد لنفسها هذا فيه شيء من الابتذال لها، وفيه شيء من المهانة، وفيه شيء يقدح في حيائها، وفيه أيضاً ما قد يُزّهد الناس فيها لأن عقلاء الرجال أهم ما يطلبونه من المرأة هو حياؤها، هو أهم ما يطلبون، لكن لما تبدأ هي تتفاوض وتتكلم وكم المهر، ورُبما ينزل الأمر إلى مستوى لا يليق بها، فكان من التكريم لها أنها جُعل العقد عليها بين الولي وبين الخاطب أو الزوج.

وكون ذلك كذلك هذا لا يدخله في الضروريات إنها لن تموت مثلاً أو لا تستقيم حياتها بأن يحصل لها ضرر شديد لو أنها تولت العقد بنفسها، فهذا من قبيل التحسيني من جهة النظر إلى المقصد وإن كان في الشريعة أمراً واجباً ولابد منه، بل هو شرطٌ في صحة النكاح.

وما ذكر المؤلف -رحمه الله- قد يُنازع فيه ، من أهل العلم من يرى أن مصلحة شرع

الولي في عقد النكاح مصلحة حاجية ليست تحسينية، يعني: الأمر أكبر من مجرد التحسين وهو أن المرأة لا يكون لها شيء من الابتذال، لا الأمر أكبر، وهي مسألة المعرفة بالرجل والخبرة بحاله، وهل هو المناسب أم لا، والغالب أن المرأة ليس لها خبرة بالرجال ومعرفة المناسب من غيره، فكان من المصلحة الحاجية أن يُجعل الأمر في إجراء عقد النكاح إلى الولي مع حفظ حق المرأة بالقبول أو عدمه، تُستأذن إن كانت بكراً فإن لم توافق فإنها لا تُجبر على هذا النكاح على الصحيح، وإن كانت ثيباً فإنها تُستأمر يعني: لابد من تصريح واضح في الجواب فإن قالت: لا، لا يمكن أن تُجبر، لا يمكن في الشريعة أن تُجبر المرأة على أن تعيش مع من لا تريد حتى لو عُقد عليها، حتى لو تزوجت، حتى لو دُخل بها فإن الشريعة تحفظ لها حق إنهاء هذا العقد إن كانت كارهةً له، لأجل هذا شُرع في ديننا ما يُسمى بـ: الخلع.

المقصود: أن هذه أمثلة والشأن لا يُعترض المثال.

قال: **(فهذان لا يتمسك بهما بدون أصل)** يعني: بدون أصل شرعي **(بلا خلاف)** والحقيقة أن الخلاف واقعٌ فيما يتعلق بالحاجي، ومشهور أيضاً، فعجيب أنه نفى الخلاف هكذا بإطلاق.

بالنظر إلى هذا الموضوع ما هو الراجح وما هو الصحيح؟ قبل أن نتكلم عن تحقيق القول في المصلحة المرسلة لابد أن يُبَيَّنَ أن ثمة مقدمة مهمة وهي أن مبنى الشريعة على جلب المصالح ودفع المفاسد، هكذا بُنيت الشريعة في جميع أحكامها.

الدين مبنيٌ على المصالح ... في جلبها والدرء للقبائح

ومبنيٌ أيضاً على تقديم الأهم على المهم.

فإن تزاحم عدد المصالح ... يُقدم الأعلى من المصالح
وضده تزاحم المفاسد ... يُرتكب الأدنى من المفاسد

ولابد أيضاً من التنبه إلى أمر إذا تبين ما ذكرته أولاً تنبه إلى أمر ثانٍ وهو كل ما كان مشروعاً فالمصلحة فيه متحققة، هذه قاعدة كلية كل ما عُلمت مشروعيته تحققت المصلحة

فيه، نحن نجزم وقطع أن المصلحة حاصلة في كل ما جاءت الشريعة به قطعاً، ولكن عدم علمنا بهذه المصلحة أحياناً لا يقدح في التحقق، لم؟ لأننا نستدل فيما جهلنا بما علمنا، وهذه مسألة مهمة، نحن نستدل على ثبوت المصلحة فيما جهلنا بما علمنا.

دلت نماذج وشواهد ووقائع كثيرة على أن الشريعة تُراعي المصلحة، وجاءت أمور في الشريعة وقفنا أمامها ما ندري ما المصلحة فيها، تلك الشواهد التي علمنا فيها المصلحة دلتنا مع دلائل أخرى على أن هذه التي ما عرفنا وجه المصلحة فيها نحن نقطع أن فيها مصلحة، فإذا نظرنا مثلاً في تحريم الخمر، وإذا نظرناً مثلاً في مشروعية القصاص، إذا نظرنا مثلاً في مشروعية الصلاة والصيام، ألا نجد مصالح عظيمة تُدركها العقول؟ بلى، لكن إذا نظرنا مثلاً في كون صلاة الظهر عند الزوال هل تستطيع أن تجزم بمصلحة معينة في هذا الحكم؟ الجواب: الله أعلم، لا ندري، ولماذا بالضبط وعلى سبيل الجزم كانت المغرب ثلاث ركعات؟ والفجر كانت ركعتين، هل عندنا قاطع في أن المصلحة هي كذا وكذا؟ عدم علمنا بتعيين هذه المصلحة لا يقدح في أن المصلحة حاصلة ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة:٢١٦].

الإنسان -كما ذكرنا- ضعيف، خلقه الله ضعيفاً، ﴿**وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا**﴾[النساء:٢٨] وإدراكه محدود، وعقله محدود مناسبٌ لضعفه، فأجل هذا لا يُمكن أن يكون عياراً لمعرفة كل شيء، ما أدركه فهو موجود وما لم يدركه فهو غير موجود، هذا كلام غير صحيح، بل ما علمه الإنسان من الموجودات أقل بكثير مما يجهله، وقد تكون هذه الأشياء من أقرب الأشياء إليه، روحك التي بين جنبيك ما لونها؟ ما طولها، ما عرضها، ما مادتها! تستطيع أن تعرف؟ كل أهل الأرض يقفون عاجزين أمام هذه الحقيقة مع جزم الكل بوجودها مع عدم إدراكها، كل البشر استبانت لهم حقيقتهم وحقيقة ضعفهم عند آية واحدة في كتاب الله: ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[الإسراء:٨٥] الكل

جميع البشر يقفون عاجزين عند هذه النقطة ويدركون حقيقتهم.

إذن نحن نقطع بأن كل ما كان مشروعاً فالمصلحة فيه متحققة، أما العكس فهذا ليس صحيحًا بإطلاق، ليس كل ما علمنا أن فيه مصلحةً تحققنا من أنه مشروع.

إذن عندنا قضيتان:

ما علمنا أنه مشروع تحققنا أنه مصلحة.

ما علمنا أنه مصلحة لا يلزم العكس، لا نجزم بأن كل ما علمنا أن فيه مصلحةً لا نجزم بتحقق المشروعية فيه، لمَ؟

أولاً: لاحتمال الخطأ في التصور أو في الحكم نتيجة الضعف الإنساني، قد يخطئ الإنسان في فهم الشيء، أو قد يُخطئ في الحكم عليه نظراً لجهله.

ثانياً: لأن الأهواء لها أثرٌ في الحكم بالمصلحة وعدمها، ولأجل هذا الإنسان جامعٌ بين كونه جهولًا وظالمًا، ﴿**إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾[الأحزاب:٧٢] فالأول يرجع إلى الجهل، والثاني يرجع إلى الظلم.

الأمر الثالث: لعدم الجزم بمعارضة مصلحة أخرى، أو معارضة مفسدة أعظم، أو معارضة أصل شرعي وما كان كذلك فإنه ليس مصلحةً.

إذن هذا هو محل البحث، هذا الذي توسعت فيه طائفة قالوا: كل ما علمنا أنه مصلحة نقطع أنه مشروع، ولذلك أطلق بعضهم قاعدة قالوا: حيث ما وجدت المصلحة فثم شرع الله، انتبه يا رعاك الله! نعم نحن نقطع أنه لا يمكن، وهذه مسألة مهمة وأصل أصيل لا يمكن أن تهمل الشريعة مصلحة قط مستحيل، مصلحة نافعة الشريعة تهملها هذا مستحيل، كل مصلحةٍ نافعة فإن الله عز وجل لا يمكن أن يهملها في هذه الشريعة لأنه قال: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥].

وبالتالي فنحن نجزم أن كل مصلحة فهي معتبرة في الشرع هذا كلام عام، لكن عند

التفصيل فالذي يعلم الأمور على حقيقتها من الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد مات عليه الصلاة والسلام، فليس لنا أن نجزم، ولاحظ أنني أبحث في الكلية أقول: كل ما كان أو ما ظهر أو ما بدا لنا أنه مصلحة فإنه يُعتبر مشروعاً، والعكس صحيح أن كل ما بدا لنا أنه مفسدة فإنه مُحرمٌ في الشريعة.

الإنسان مهما بلغ علمه قد تخفى عليه أشياء، ولذلك انظر إلى العبرة التي بينها الله سبحانه وتعالى لنا في القرآن في قصة موسى والخضر عليهما السلام، ألا ترى في الوقائع الثلاث أنه بادي الرأي وعند النظر في أول وهلة تجد أن الأمر هاهنا مفسدة وليس مصلحة، ولذلك أنكر موسى عليه السلام ذلك في ابتداء الأمر، أليس كذلك؟ ومن موسى عليه السلام؟ كليم الله، أحد أولي العزم، من أكمل الناس عقولاً وديناً وتقوى، ومع ذلك فإنه أنكر ما حصل من الخضر من خرق السفينة، أو من قتل الصبي، أو من بناء ذلك الجدار، والخضر عليه السلام فعل ذلك بوحي من الله قال: ﴿**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**﴾[الكهف:٨٢] لما بين الخضر حقيقة ما فعل ولم فعل تبين أن فيه مصلحة.

إذن أعود فأقول: لابد من التفريق بين المسألتين، كل ما كان مشروعاً فالمصلحة فيه متحققة والعكس ليس بصحيح، ولكن ما نظر الشريعة إلى المصالح؟ أو ما رُتب المصالح؟ أو ما أقسام المصالح من جهة النظر الشرعي؟ هذا هو محل بحثنا ومنه نصلُ إلى تحقيق القول في هذه المسألة.

المصالح تنقسم من جهة اعتبار الشرع إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: مصلحة معتبرة شرعاً وهي التي جاء النص على اعتبارها في الكتاب والسنة والإجماع، هذا أمر لا شك أنه معتبر شرعاً، وهذه المصلحة نحن نقطع بوجودها، مثلاً: قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾[البقرة:١٧٩] هذه مصلحة معتبرة نصت الشريعة عليها، وهذا مطرد في جميع أحكام الشريعة، كل أحكام الشريعة فيها مصلحةٌ معتبرة، هذه

قاعدة كلية ما نستثني منها شيئاً أبداً، كل ما جاء من أحكام في الشريعة ففيه مصلحة سواءً علمناها أو لم نعلمها لكننا نقطع في كل حال بتحققها.

القسم الثاني: مصلحةٌ ملغاةٌ شرعاً، وهي التي نصت الشريعة على إلغاء اعتبارها، نصت الشريعة كتاباً أو سنةً أو إجماعاً على عدم اعتبارها، الخمر ألا يمكن أن يكون فيها مصلحة؟ بلى، بنص كتاب الله قال جل وعلا: ﴿**قُلْ فِيهِمَا**﴾[البقرة:٢١٩] يعني: الخمر والميسر ﴿**قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾[البقرة:٢١٩] من الناس ورُبما يكونون أيتاماً ، من لا مال يقتاتون منه إلا من خلال بيع الخمر، هذه مصلحة ﴿**قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ**﴾[البقرة:٢١٩] والمصلحة هي المنفعة، المصلحة في اللغة: هي المنفعة، لكن هل هي معتبرةً شرعاً؟ الجواب: ليست معتبرةً شرعاً؛ لأنها تصطدم هذه المصلحة بمفسدة أعظم فلم يُلتفت إليها في الشريعة، والمفاسد المترتبة على الخمر أكثر بكثير وأعظم من هذه المصالح فكانت مُلغاةً في الشريعة، وهذه المصالح غير معتبرة باتفاق العلماء.

إذن عندنا طرفان متفقٌ عليهما:

مصلحة نُصَّ عليها في الشريعة،يعني نُصَّ على اعتبارها، ومصلحةٌ نُصَّ على إلغائها، كلاهما محل اتفاق.

القسم الثالث وهو الوسط وهو محل البحث وهو محل الخلاف: وهو ما إذا كانت المصلحة ليس عليها دليل في الشرع لا اعتباراً ولا إلغاءً، هذا هو الذي اختلف فيه العلماء، وهذا هو محل الخلاف في المصلحة المرسلة، بل هذا هو الذي يُراد بالمصلحة المُرسلة، مصلحة رأى أو رُؤِيَ أو عُلم أن فيها مصلحة ولكن لم يأتِ في الشرع دليلٌ لا على الاعتبار ولا على الإلغاء.

والحق يا أيها الإخوة أنه لا يمكن أن تكون ثمة مصلحةٌ نافعةٌ لم يشهد لها الشرع بالاعتبار، ولا يمكن أن تكون هناك مفسدةٌ لم يشهد لها الشرع بالإلغاء، مستحيل، الشريعة

اعتبرت كل مصلحة وهذا قول جامع وقضية كلية، الخلل أين يكون؟ إما من جهة عدم العلم بالدليل أو من جهة توهم ما ليس مصلحةً مصلحةٌ، يعني: ما الذي يجعل أحداً يقول: إن الشريعة لم تعتبر هذه المصلحة؟ هذا إمَّا للجهل بالدليل على اعتبارها، أو لأن هذا الإنسان ادعى أن هذا الشيء مصلحة والواقع أنه ليس مصلحة.

قد يقول قائل: إذن كل مصلح قد نصت الشريعة عليها مع اختلاف الأزمان والأمكنة؟

الجواب: لا، ليس هذا الذي أقول، أنا أقول: فرقٌ بين النص عليها وبين اعتبارها، أنا أقول: أُعتبرت في الشريعة ولكن قد يكون الدليل عليها منصوصاً، وقد يعتبرها الشرع بدليل عام ، تدخل تحت قاعدة كلية، أو مقصد من مقاصد الشريعة، أو عموم من عموميات الشريعة، وهذا لا يُخرجها عن كونها معتبرةً شرعاً.

إذن كل مصلحة هي حقاً مصلحة فلابد أن يكون الشرع قد اعتبرها إما بدليل خاص، أو بدليل عام، وبالتالي لا يمكن القول بأنه هذه مصلحة ما اعتبرها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء لا يمكن، والقائل لهذا إما جاهل بحقيقة هذه المصلحة المعينة، أو أنه توهم أن هذه مصلحة والواقع أنها ليست مصلحةً.

إذن المصلحة معتبرة في الشريعة، بل الشريعة ما جاءت إلا لجلب المصالح ودفع المفاسد، والمصالح التي هي حقاً مصالح الشريعة اعتبرتها إما بدليل خاص، أو لاندراجها تحت دليلٍ عام، ثم جميع العلماء متفقون على هذا الأصل من حيث الواقع، دعك من التنظير، ودعك من الخلاف الأصولي، الواقع التطبيقي للعلماء الكل يعتبر المصلحة من لدن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى اليوم، ولكن أولاً: قد يسمونها مصلحة وقد لا يسمونها مصلحة، قد يقولون: هذا من مقاصد الشريعة، قد يجعلون هذا من باب القياس، يعني: من الناس مثلاً من أتى إلى تحريم الشريعة لقضاء القاضي وهو غضبان، **«لا يقض**

القاضي وهو غضبان» والمصلحة هنا معتبرة ومنصوصة.

قضاء القاضي وهو جائع أو وهو حاقن، هذه مصلحة من الناس من يقول: إن منع القاضي من الحكم وهو جائع راجعٌ إلى المصلحة المرسلة، ومنهم من يقول: لا، هذا من باب القياس، ولكن الذين قاسوا أليس الوصف المناسب راجعًا إلى الحكمة؟ القياس كما سيأتي لابد من وصف مناسب فيه يُعلق به الحكم، هذا هو المصلحة، فكانت النتيجة أن الكل اعتبر هذه المصلحة، لكن اختلفت الطرق أو اختلف التعبير عنها أو عن الاستدلال بها.

فاعتبار المصلحة في الجملة أمرٌ واقعٌ عند العلماء جميعاً، لكن قد يسمونه مصلحة مرسلة، وقد يسمونه قياساً، وقد يسمونه استحساناً، عبر بما شئت أو بما يكون من أهل العلم.

الأمر الثاني: أيضاً أنَّ العلماء مختلفون من حيث الأخذ بهذه المصلحة واعتبارها قلةً وكثرةً، نعم الخلاف حاصل، من العلماء من هو متوسع، ومن العلماء من هو مضيق، فأكثر العلماء توسعاً في اعتبار المصلحة هو مالك رحمه الله، والمذهب المالكي متوسع في ذلك أكثر من غيره.

ويقابلهم في الطرق الآخر من الذين ضيقوا الشافعية، من أشد الناس تشديداً في هذا الموضوع، وأحمد رحمه الله يَقْرُبُ من مذهب مالك، ثم يليه في ذلك الحنفية، ثم الشافعية.

إذن الذي يظهر والله تعالى أعلم أن اعتبار المصالح أمرٌ دلت الشريعة عليه من جهة استقرائها ومعرفة ابتنائها على جلب المصالح ودفع المفاسد، ومن جهة استقراء أفعال الصحابة رضي الله عنهم وفتاويهم فإننا نجد أنهم اعتبروا المصالح في الجملة، فتجد مثلاً أن عمر رضي الله عنه قتل الجماعة بالواحد، تجد أن عمر رضي الله عنه قد استحدث الدواوين، تجد أن عمر رضي الله عنه جعل عقوبة الخمر ثمانين، وعثمان رضي الله عنه جمع الناس على مصحف واحد وحرّق بقية المصاحف، في أمثلة كثيرة، أنا لا أريد عين هذه الأمثلة لأنه قد

يقول قائل: إن هذه فيها نظرٌ آخر يرتبط بمراعاة المصلحة ككون هذا فعلاً للصحابة أو للخلفاء الراشدين الذين أُمرنا باتباع سنتهم، أو أن هذا إجماعٌ سكوتي.

أنا لا ألتفت إلى هذا الآن، أن أُريد أصل النظر كونهم نظروا إلى المصالح واعتبروها هذا واقعٌ عندهم، وهذا وجه استدلال بأفعال الصحابة أن أصل النظر إلى المصالح الشرعية التي ترجع وتندرج إلى قواعد ومقاصد في الشريعة هذا أمرٌ موجودٌ ومتحقق في فتاوى الصحابة رضي الله عنهم وتصرفاتهم.

وبالتالي فإن هذا الأمر لا شك أنه معتبر في الجملة لكن لابد من النظر في تحقق الشروط، وأنا أقول يا إخوتاه : هذا الموضوع موضعٌ ذو خطر بمعنى: أنه قد يُتوسع فيه حتى يُحكم بغير الشريعة وحتى تتجاوز حدود الله سبحانه وتعالى كما هو حاصل من كثير من الناس مع الأسف الشديد، يعني: لو أننا نظرنا نحن المجموعة هنا فرأينا أن الناس مثلاً قد كثروا فلماذا لا نستحدث الأذان في العيدين؟ نقول: هذه مصلحة،هذا توسع غير محمود، فهذا ليس بصحيح كما سيأتي الكلام فيه في الضوابط، يعني: التوسع الذي يحصل نحن اليوم نرى أشياء عجيبة، يقول لك: المصلحة تقتضي أن تسافر المرأة بغير محرم، المصلحة تقتضي إسقاط الولاية على النساء، المصلحة تقتضي ترك إقامة الحدود، في أشياء كثيرة مع الأسف الشديد.

فالتوسع في هذا الأمر أو تقحمه بغير تحرز واحتياط ومراعاةٍ للضوابط الشريعة من المؤهل لذلك فلا شك أنه سيقود إلى ما لا تُحمد عقباه، ولذا تنبهوا يا إخوتاه إلى هذا الأمر! هذا موضوع ينبغي أن يُتعامل معه وفق ميزان أدق من ميزان الذهب، ليس الأمر سهلاً.

أقول: إن **المصالح معتبرة في الشريعة وفق ضوابط أو شروط:**

أولاً: أن يشهد لها أصلٌ من الشريعة، أما إن كانت غريبةً على أصول الشريعة ومقاصدها فإنها لا اعتبار لها حينئذ، لابد أن تندرج تحت أصل عام، أن يكون فيها مثلاً دفعاً

للمضرة، والشريعة جاءت بأنه لا ضرر ولا ضرار، لابد أن يكون فيها جلباً للتيسير ودفعاً للتعسير، وهذا من أصول الشريعة.

إذن لابد أن يشهد لها أصل عام في الشريعة تندرج تحته، أما ما كان غريباً على الشريعة فإنه لا اعتبار له.

ثانياً: أن يكون اعتبارها فيما له محل من الاجتهاد، وبالتالي ما يتعلق بالعقائد وما يتعلق بالعبادات وما يتعلق بالمقدرات الشرعية هذا لا نظر فيه إلى المصالح، لا يأتي أحدُ فيستحسن بالنظر إلى المصلحة المرسلة يستحسن عبادةً جديدة كما قلنا يستحسن أذاناً جديداً للعيد عيد الفطر أو عيد الأضحى، أو يستحسن مثلاً أن نزيد كلمة (سيدنا) في الأذان، هو سيد الأولين والآخرين عليه الصلاة والسلام بل سيد ولد آدم، ولكن لو استحسنا من باب المصلحة ومن باب التعريف ومن باب إظهار حب النبي صلى الله عليه وسلم أن نقول في الأذان: أشهد أن سيدنا محمداً رسول الله ؟ نقول: هذه بدعة، فرق بين المصلحة المرسلة المعتبرة في الشريعة والبدعة، العبادات لا تقبل هذه المصالح، نستحدث عبادة ونقول: هذه مصلحة الحقيقة أن هذا إحداث دين لم يأذن به الله، والله جل وعلا يقول: ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**﴾[الشورى:٢١] لأنَّ الفرق بين البدعة والمصلحة المرسلة هو أن البدعة وُجِدَ المقتضي لفعلها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وزال المانع ولم يفعل، فكان إحداثُها بدعةً ضلالةً، وجد المقتضي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وزال المانع ولم يفعل، فنحن نفعل إذن نحن ابتدعنا.

أما المصلحة المرسلة فلم يوجد لها المقتضي لوجودها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو وجد المقتضي لكن وجد مانعٌ من فعلها وزال بعد ذلك، فهذا الذي يُنظر فيه إلى المصلحة الشرعية.

ما يتعلق بالمقدرات الشريعة كالكفارات مثلاً، أو كأنصبة الزكاة هذه لا محل لاعتبار

المصلحة فيها، نستحدث شيئاً أو نغير أو نبدل أو نحذف هذا لا يجوز، ولذلك عامة أهل العلم أنكروا على أحد العلماء الأجلاء وهو يحيى بن يحيى الليثي راوي الموطأ في النسخة المشهورة، حصلت قضية في عهده، هذا مثال للمصلحة التي في الحقيقة موهومة ولا اعتبار لها في الشريعة حصل أن أحد أمراء الأندلس وقصته معروفة وهو الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي أمير الأندلس واقَعَ- يعني: جامع في نهار رمضان- فاستفتى العلماء جمع الفقهاء وسألهم فبادر الإمام يحيى بن يحيى الليثي فقال: يجب عليك صيام شهرين متتابعين.

الآن ما الذي جاء في الشريعة؟ في قصة الرجل الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «**هلكت وأهلكت**» والحديث في ((الصحيحين)) وغيره، ماذا أمره النبي صلى الله عليه وسلم؟ أمره بعتق رقبة فإن لم يجد يُطعم ستين مسكيناً فإن لم يجد يصوم ستين يوماً، الفقيه المحدث يحيى -رحمه الله- اجتهد فقال: هذا ملك والعتق أسهل ما عليه والانزجار في رأيه لا يحصل له به بهذا العتق، يستطيع أن يجامع كل يوم ويعتق، ويعتق بدل النفس عشرة، لكن رُبما صيام يوم واحد يكون ثقيلاً عليه فيرتدع، لو أمرناه بالصيام ارتدع، نقول: هذا ينخرم فيه ضابطان، ما سيأتي من مخالفة الشرع، وأيضاً أن هذا لا دخل فيه في المصالح المقدرات الشرعية.

النبي صلى الله عليه وسلم نحن نقطع أنه جاء بالمصلحة جميعاً ودفع المفسدة جميعاً، وبالتالي كل مصلحة تعارض شرع الله -عز وجل- سنة النبي صلى الله عليه وسلم ما حدده وقرره وقدره لا شك أنها ليست مصلحةً مُعتبرة، ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:٢١٦]،﴿**قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ**﴾[البقرة:١٤٠] الله يعلم كل شيء، فكان هذا القول في الحقيقة قولاً شاذاً غير معتبر في الشريعة.

قد يقول قائل: ربما رجح مذهب مالك الذي يقول بالتخيير، نقول: أولاً هذا المذهب غير صحيح عند النظر إلى السنة، فأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم عامتها في هذا الباب

على عدم التخيير، وأنه عند الاستطاعة لا تنتقل للثاني أو الثالث وأنت تستطيع الأول، ثم سلّمنا جدلاً فنقول: هو حتى مذهب مالك ما أخذ به، لماذا؟ لأن مالكًا قال بالتخيير وهو قال بالإلزام، حتى مذهب مالك ما قال به.

لكن على كل حال لا قول لأحد مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا مثالٌ لمصلحةٍ ملغاة غير واقعة، على أننا نستطيع أن نقول: إن الذي ذكره ليس بصحيح، بل الانزجار منه يحصل بالعتق؛ لأن الناس لو علموا أنه أعتق فإن هذا يضعف مكانته، يرون أنه قد تعدى الأحكام الشرعية ووقع في المحرم، لأنهم يعرفون أن هذا كان عبداً له ثم أُعتق، لكن لو صام سيصوم بينه وبين نفسه ما حصل الانزجار، يعني: أنا أقول هذا لو أردنا المجاراة في مسألة النظر العقلي، انظر ولو بدأنا نبحث أكثر ربما تظهر لنا أشياء، العقول لها مجال أن تنظر، وأنت ترى مصلحة ولا أراها أنا مصلحة، أو العكس.

وبالتالي هذه مصلحة غير معتبرة شرعاً.

إذن عندنا أولاً: لابد أن يكون الشرع قد شهد للمصلحة باعتبار عام، ولماذا لا نقول باعتبار خاص؟ خرجت عن محل النزاع، هذه معتبرة بالاتفاق، نحن نبحث في المحال الذي فيه النزاع.

ثانياً: أن لا تكون في العقائد أو العبادات أو المقدرات الشرعية، يعني: بعبارة أخرى أن تكون فيما فيه مجالٌ للاجتهاد.

الأمر الثالث: أن لا تعارض هذه المصلحة نصاً أو إجماعاً، وبالتالي فإنها تسقط مباشرة، يسقط اعتبارها مباشرةً لو رأينا المصلحة في أن نجعل عقوبة السرقة هي السجن عشر سنين، نحن بحاجة إلى الأيدي العاملة، وإذا قطعنا يد السارق تعطل جزء من المجتمع وهذا يؤدي إلى ضعف المجتمع وتسلط الأعداء عليه، ما رأيكم أبدأ أتكلم بهذا الشكل؟ ما رأيكم نغير أو نستحسن مراعاةً للمصلحة تبديل حكم القطع للسارق إلى السجن عشر سنوات؟ ينزجر

ونحفظ يده ويخرج عامل بناء في هذا المجتمع، هذا كلام ساقط غير معتبر في الشريعة، ولا يجوز اعتباره.

كل ما خالف الكتاب والسنة فإنه مردود، بل إن المفسدة فيه متحققة، ووالله إن المجتمع لا يقوى ولا يصلح إلا باتباع أحكام الشريعة، ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:٢١٦]، ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ**﴾[الأعراف:٣] هذا حكم الله، وهذا الذي أمر الله به، والنظر العقلي يقتضيه، شتان بين انزجار المجتمع بإقامة حد السرقة الذي هو القطع مع انزجار هؤلاء السراق بمجرد السجن، يذهب إلى السجن وقد حصّل هذا المال ويبقى آكلاً شارباً نائماً ويخرج يقول: استمتع بهذا المال، شتان لو علم أن يده ستُقطع سوف يُعيد النظر ألف مرة.

الأمر الرابع: أن لا تعارض هذه المصلحة مفسدةٌ أعظم، لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهذا يجعلنا نقول: إنه لابد أن تكون هذه المصلحة خلية عن أي مفسدة، وإلا فقد ينظر الإنسان بادي الرأي في أمر يراه مصلحة ثم بعد ذلك يُتبين أنه قد عارضته مفسدة أو تفوت بسبب اعتبار هذه المصلحة مصلحةٌ أعظم، والمطلوب تقديم المصلحة العُظمى، فإذا كانت هذه المصلحة لا تفوت مصلحةً أعظم أو لا تجر إلى حصول مفسدة فإنها حينئذ تكون مُعتبرة.

الأمر الخامس والأخير: أن تكون هذه المصلحة قطعيةً لا متوهمة، وما أكثر ما تتوهم النفوس غير الواقع، إذن لابد من التروي، ولابد من التبين، ولابد من التحقق حتى نعلم فعلاً أنها مصلحة وليست مجرد وهم يعني: يقع فيه الإنسان يظنه مصلحةً.

إذا اجتمعت هذه الشروط فإن الذي لا شك فيه أن هذه المصالح معتبرةً شرعاً وتُبنى عليها أحكام.

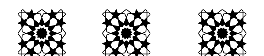
وأنا أقول: لا تستقيم للناس حياةٌ إلا باعتبار المصلحة المرسلة المنضبطة بالضوابط

الشرعية، لن تستقيم للناس أحوال؛ لأن الحوادث غير متناهية، ويتولد للناس أمور وأمور هم بحاجة فيها إلى ما يدرأ عنهم الفساد، وإلى ما يحصل به النفع، فإذا ما اعتبرنا المصلحة المرسلة فإننا نكون قد أوقعنا الناس في حرج شديد.

أضرب لك مثالاً واحداً: الإلزام بقواعد وقوانين وأنظمة المرور، خذ مثلاً: إلزام الناس ومنعهم وإيقاع الجزاء عليهم إن خالفوا مثلاً في قطع الإشارة الحمراء، هذا موضوع ليس سهلاً، ما أحد يقول: ما هذا الموضوع! لا الشريعة تنظر في هذا الأمر وتعتبر هذا الأمر، لأن هذا ليس من إيجاب ما لم يوجبه الله، بعض الناس يقول: لماذا توجبون الناس وتلزمونهم بما لم يلزمهم الله به! أجاء في نص القرآن أو السنة أنه يجب أن أقف عند الإشارة الحمراء! وتلزمونني وتشددون علي لو لم أفعل! فهذه مصلحة مرسلة راجعة إلى اعتبار حفظ النفس. لو انفتح المجال للناس بحيث أنهم لا يُراعون مثل هذه المصلحة ما كثرت أعداد السيارات مع تهور كثير من السائقين، ما النتيجة؟ كم فُقد من الأنفس البريئة بسبب عدم مراعاة هذا النظام.

إذن القول بإلزام الناس بمراعاة مثل هذه الأنظمة التي تعود بالمصلحة على الناس هذا هو الذي تقتضيه الشريعة، وهو الذي يندرج تحت المصلحة المرسلة، وقس على هذا كثيراً من الأنظمة التي تحفظ للناس حقوقها، وتدفع عن الناس كثيراً من المفاسد، وكثيراً من اعتداء المعتدين، تمنع كثيراً من تحيل المتحايلين، في صورٍ كثيرة مرجعها إن نظرت إنما هو إلى اعتبار المصلحة المرسلة، كل ذلك راجع إلى مصلحة شرعية ما نُص عليها بعينها، لكنها لم تُغفلها الشريعة إنما أرجعتها إلى أصل عام تندرج هي تحته.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ومما يتفرع على الأصول المتقدمة:

(القياس)

وأصله: التقدير.

وهو: حمل فرع على أصل في حكم لجامع بينهما.

وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع؛ لاشتراكهما في علة الحكم.

وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ لجامع بينهما من إثبات حكم أو صفه لهما أو نفيه عنهما.

وهو بمعنى الأول، وذاك[٤١] أوجز.

وقيل: هو الاجتهاد.

وهو خطأ.

انتهى المؤلف -رحمه الله- من ذكر الأدلة المتفق عليها، والأدلة التي ذكرها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستصحاب.

ثم ذكر الأدلة المختلف فيها، وذكر أربعةً أيضاً وهي:

شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح أو المصلحة المرسلة.

ثم بعد ذلك أورد دليل القياس، فهل هو عنده من الأدلة المتفق عليها أو من الأدلة المختلف فيها؟ والحقيقة القسمة العقلية تقتضي أن يكون من أحد هذين القسمين، فلمَ لم يورد هذا الدليل في واحد منهما؟ تلاحظ أنه قال: **(ومما يتفرع عن الأصول المتقدمة القياس)** فأبهم المؤلف -رحمه الله- ما يتعلق بموقفه من القياس، هل هو يريد أنه من الأدلة المتفق عليها، أو من الأدلة المختلف فيها؟ أو على الأقل يتفرع عن الأدلة المتفق عليها؟ أو على الأدلة المختلف فيها؟ الكلام في هذا الموضع من هذه الرسالة فيه شيءٌ من

[٤١] نسخة: وذلك.

الإبهام؟ أو يريد أن القياس متفرعٌ من جميع الأدلة الثمانية؟ لكن هذا بعيد، لا يمكن أن يكون القياس متفرعاً من الاستحسان، لا متفرعاً من شرع من قبلنا، لا يمكن أن يكون متفرعاً من قول الصحابي.

قد يكون القياس عند المؤلف -رحمه الله- متفرعاً عن أدلة الكتاب والسنة، فإن كان يريد هذا فهو حق، إن كان يريد أن القياس في حقيقته رجوعٌ إلى الكتاب والسنة فهذا حق ويكون قد حصل منه تجوزٌ في العبارة.

مهما يكون من شيء المؤلف -رحمه الله- لما ذكر هذا الدليل عقّب عليه كما سيأتي بأن التعبد به جائزٌ عقلاً وشرعاً عند عامة الفقهاء والمتكلمين، فظاهر هذا أنه يميل إلى أنه متفقٌ عليه، لا إشكال في أنه يراه حجة، لكن هل هو معدودٌ عنده من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها؟ لما ذكر أنه عند عامة الفقهاء والمتكلمين يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً يعني: أنه حجة خلافاً للظاهرية والنظّام، والظاهر والله أعلم أنه يعده من الأدلة المتفق عليها.

وعلى كل حال، كثيرٌ من العلماء ممن صنفوا في أصول الفقه يعدون دليل القياس من الأدلة المتفق عليها.

القياس والمؤلف -رحمه الله- أسهب كثيراً في الكلام عن هذا الموضوع بخلاف كلامه عن الأدلة التي ذكرها قريباً وهي الأدلة المُختلف فيها، في موضوع القياس أسهب المؤلف -رحمه الله-، لأن موضوع القياس يستحق هذا الإسهاب، الموضوع فيه بحثٌ، وفيه تفصيل، وفيه مباحث متفرقة.

قال -رحمه الله-: **(وأصله التقدير)** وفي الحقيقة القياس في اللغة له معنيان:

الأول: التقدير.

والثاني: المساواة.

من التقدير تقول: قست الثوب بالذراع، يعني: قدرته به. ومن المساواة تقول: فلانٌ

لا يُقاس بفلان يعني: لا يساويه.

فالقياس في الاصطلاح يصح أن يكون المعنى الاصطلاحي راجعاً إلى هذا المعنى اللغوي الأول وهو التقدير، فإن في القياس تقديرًا، ويصح بأن يكون راجعًا إلى معنى التسوية فإن حقيقة القياس تسويةٌ بين الفرع والأصل لعلة جامعة في حكم.

قال: **(وهو حمل فرعٍ على أصل في حكم لجامعٍ بينهما)** قدم المؤلف -رحمه الله- هذا التعريف وهو تعريف الموفق ابن قدامة -رحمه الله- في ((الروضة))، وكما ذكرت مرات عدة هذا كتاب تلخيص في الجملة لروضة الموفق ابن قدامة -رحمه الله-.

وهذا التعريف من أحسن تعريفات القياس، فإنه قد جمع أركان القياس الأربعة وهي: الأصل، والفرع، والعلة، وكذلك العلة الجامعة، وهذا ما أراده المؤلف -رحمه الله- حينما قال: **(لجامعٍ بينهما)** هذا الجامع بينهما هو العلة التي تجمع بين الأصل والفرع.

ومثال ذلك: قياس النبيذ على الخمر، فالخمر المنصوص على تحريمها في أدلة الكتاب والسنة الخمر أصلٌ، والنبيذ فرعٌ، والحكم التحريم، والعلة: الإسكار، فهذا هو القياس باختصار شديد على أن القياس فيه أنواعٌ عدة وسنأتي عليها إن شاء الله فيما يأتي بعون الله -عز وجل-.

(وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم، وقيل: حمل معلومٍ على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لجامعٍ بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيه عنهما) وهذا التعريف مشهور في كتب الأصوليين، وهو تعريف القاضي الباقلاني ونقله عنه الغزالي، واشتهر كثيراً عند الأصوليين، وعقب المؤلف -رحمه الله- بأنه في معنى أو بمعنى الأول وذلك أوجز، المعنى الذي أدى إليه هذا التعريف أداه ذاك التعريف الأول وهو أوجز.

على كل حال، تعريفات القياس تعريفات كثيرةً جداً ولا يخلو أو لا يكاد أن يخلو

واحدٌ منها من إيرادات، وهذا الشأن في أكثر التعريفات يرد عليها ما يرد، وأنا أرى أن الإعراض عن الدخول في تفاصيل هذه الإيرادات والجواب عنها والإيراد على الجواب كما يستغرق في ذلك كثيرٌ من الأصوليين أرى أن هذا أولى، لأن هذا ليس فيه كبير فائدة إلا إذا كان المراد رياضة الأذهان فهذا لا بأس به.

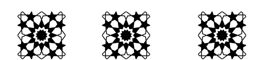
أما من حيث الفائدة المقصود من التعريف أنك تفهم المراد، وإن كان هناك إيراد يرد على التعريف فالمعنى في الجملة مفهوم، وبالتالي لا حاجة إلى هذا التفصيل الزائد في قضية التعريف.

من التعريفات الجيدة التي يمكن أن يُشار إليها أيضاً: تعريف القاضي أبي يعلى في كتابه ((العدة)) وهو: رد فرع إلى أصل بعلة جامعة، والمقصود بالرد هاهنا: هو أن يُحكم على الفرع بمثل حكم الأصل، هذه التعريفات الثلاثة وغيرها متقاربة في المقصود.

لكن التعريف الرابع الذي أورده المؤلف -رحمه الله- يختلف عما قبله، قال: **(وقيل: هو الاجتهاد)** ثم عقب عليه بقوله: **(وهو خطأ)** نعم هذا ليس تعريفاً للقياس لأن الاجتهاد أعم من القياس، هو خطأ من جهة جعل هذا تعريفاً والأصل في التعريف أن يكون ضابطاً للمعرف لا أن يكون أعم منه، الاجتهاد أعم من القياس، فبين القياس والاجتهاد عموم وخصوص مُطلق، كل قياسٍ اجتهاد، وليس كل اجتهاد قياس.

قد يكون الاجتهاد في فهم عموم نص وحمل الأفراد على هذا العموم، حمل أفراد المسائل والجزئيات وإدخالها في هذا العموم، هذا اجتهاد ولكنه ليس قياساً، القياس عملية منضبطة محددة فيها تسوية فرع بأصل، أو إلحاق حكم فرع بأصل لاشتباههما في علةٍ واقعة في الأصل وواقعةٍ في الفرع.

فالاجتهاد على كل حال أعم من القياس، والقياس ضربٌ من أضرب الاجتهاد.



قال رحمه الله:

والتعبد به: جائزٌ، عقلاً، وشرعاً.
عند عامة الفقهاء والمتكلمين.
خلافاً للظاهرية والنظّام.

والحق أنَّ القياس حجةٌ عند السلف قبل المتكلمين، وليت أنه نبه على أن القياس حجةٌ عند السلف من الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم، وأشار المؤلف رحمه الله هاهُنا إلى مسألتي الجواز العقلي، والتعبد الشرعي.

وعامة الأصوليين على أن حجية القياس أمرٌ جائز في العقل، ليس هناك ما يمنع عقلاً أن يكون الله -عز وجل- أباح للناس أو شرع للناس أن يقيسوا النظير على نظيره، وبالتالي هو من باب الجائز عقلًا، ليس هناك ما يمنع منه عقلاً خلافاً لمذهب بعض المبتدعة كبعض معتزلة بغداد الذين رأوا أن القياس أمرٌ ممنوعٌ عقلاً، وخلافاً أيضاً لقول آخرين من المعتزلة الذين قالوا: إنَّ القياس واجبٌ عقلاً، والصواب: أنه من جهة العقل جائز وليس هناك ما يمنعه.

وبالتالي ليس بممنوع، وبالتالي أيضاً ليس بواجب، وهذا على كل حال لا يهمنا كثيراً،

المهم عندنا ما حُكم الاحتجاج به في الشرع؟ وهو ما عبر عنه المؤلف -رحمه الله- بالتعبد شرعاً؟

ذكر -رحمه الله- أنه متعبد به شرعاً يعني: حجة في الشرع عند عامة الفقهاء والمتكلمين باستثناء الظاهرية والنظّام الذي هو رأس من رؤوس المبتدعة وهو إبراهيم النظّام أحد رؤوس المبتدعة، بل هو إمامٌ لفرقة من فرق المعتزلة.

ومثل هذا: المبتدع لا عبرة بوثاقه فضلاً عن خلافه، لكن يأتي البحث بعد قليل إن شاء الله فيما يُجاب به عن كلام الظاهرية، والظاهرية انتصر أول من انتصر منهم داود الظاهري وابنه، ولكنهم كانوا مقتصدين في نفي القياس، وسلّم داود بالقياس الجلي أو قياس الأولى إنما كانت الشدة وكان الحمل الشديد والإعتاب العظيم على القائلين بالقياس من ابن حزم عفا الله عنا وعنه فإنه قد شدد النكير جداً على القائلين بإثبات القياس، ووصل الأمر عنده إلى وصفهم بأقذع الأوصاف لأنهم أثبتوا القياس في الشريعة.

والحق أنَّ الحق مع من أثبت القياس، ولم يصب عفا الله عنا وعنه، والأسلوب الذي ناقش به المخالفين لا يليق به ولا يليق بالأئمة الذين قالوا بإثبات القياس وهم أئمة السلف وهم عامة هذه الأمة.

فعلى كل حال ما أتى به رحمه الله في هذا المقام ليس بسديد وسيأتي الكلام عنهم إن شاء الله.

قبل الخوض في الكلام عن حجية القياس ينبغي أن نتفهم أنَّ لفظ القياس لفظٌ مجمل، هذه قضية لابد أن تستوعبها ابتداءً، ماذا نريد بقولنا: إنه لفظ مجمل؟ يعني: أنه قد يُراد به حقٌّ وقد يُراد به باطل، بمعنى: القياس منه حقٌّ ومنه باطل، وبالتالي لا يصح الإطلاق بأنه حجة وصحيح إلا بقرينة تبين أن المراد القياس الذي هو صحيح.

والقياس الصحيح هو الذي استجمع شروطه، هذا الذي جاء الدليل من الكتاب

والسنة عليه، وهذا الذي كان عليه عمل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فالقياس الصحيح هو الذي استجمع الشروط الشرعية، وهذا في حقيقته رجوعٌ إلى الكتاب والسنة.

وابن حزم عفا الله عنا وعنه لما شدد على أهل العلم حينما قالوا بالقياس وأورد عليهم أدلة اتباع الكتاب والسنة: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩] قال: ما قال ردوه إلى القياس.

ونقول: حقيقة القياس ردٌ إلى الكتاب والسنة، بل هذا من أجلى ما يظهر به الرد إلى الكتاب والسنة، فهذا لا شك ولا ريب فيه.

وثمة قياس فاسد، قياس غير صحيح، ومثل هذا لا يجوز إطلاق القول بحجيته، القياس المعارض للنص لا شك أنه باطل غير صحيح، وهذا واقع ويقع.

وأول من نعلم أنه قاس قياساً فاسداً إبليس لعنه الله فإنه قال لما أمره الله بالسجود: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[الأعراف:١٢] لاحظ هذا القياس الفاسد، هو رأى أنَّ عنصر النار أفضل من عنصر الطين فقاس الفرع على الأصل، قاس نفسه على أصله الذي هو النار، فكانت النتيجة أنه من العنصر الفاضل، لما كان أصله فاضلاً كان هو فاضلاً، ولما كان أصل آدم عليه السلام الذي هو الطين مفضولاً كانت نتيجة القياس أن الفرع الذي هو آدم مفضول، ثم أنتج ما كان منه أنه خيرٌ من آدم وبالتالي كيف يسجد وهو الأفضل للمفضول، ولا شك أن هذا القياس قياسٌ باطل.

أولاً: لأنه في مصادمة النص.

وثانياً: ما الدليل؟ ليس بصحيح أن النار أفضل من الطين، ثم لو سلّمنا ذلك فلا يلزم من أفضيلة الأصل أفضيلة الفرع، كم من الناس من أصله فاضلٌ وفرعه ليس مفضولاً بل فرعه سيء.

إذا افتخرت بآباء لهم شرفٌ قلنا صدقت ولكن بئس ما ولدوا

قد يكون من الأصل يعني: لا تلازم بين صلاح الأصل أو فضيلة الأصل لا يلزم من ذلك فضيلة أو صلاح الفرع.

على كل حال هذا قياس فاسد، كل قياسٍ يُعارض النص أو لا يكون حكم الأصل فيه ثابتاً، أو لا تكون العلة ثابتةً بمسلك صحيح من مسالك العلة إلى غير ذلك مما سيأتي الكلام فيه هذا قياسٌ غير صحيح.

إذن نحن نقول: القياس الذي استجمع شروطه الشرعية قياسٌ صحيح ودل على ثبوته أدلة الكتاب والسنة وأفعال الصحابة رضي الله عنهم، والقياس الفاسد لا شك أنه فاسدٌ ولا يُلتفت إليه.

وبالتالي إذا فهمت هذا فهمت وجه الجمع بين كلام العلماء الذين مدحوا القياس أو استعملوه، والذين ذموه وأنكروا على قائليه، فالذين استعملوه أو أثنوا عليه أرادوا القياس الصحيح، والذين ذموه أرادوا القياس الفاسد، ولذلك انظر في الآثار الواردة عن الإمام أحمد رحمه الله تجد أنه تارةً يُثني على القياس ويأخذ به، قال مرةً: (لا يستغني أحدٌ عن القياس)، وسأل الشافعيَّ عن القياس فقال: (هو ضرورةٌ)، وهذه الكلمة أوردها الشافعي رحمه الله بمعناها في كتابه ((الرسالة)) واستحسن الإمام أحمد رحمه الله هذه الكلمة منه.

في مقابل هذا هو يريد بأن القياس ضرورةٌ يعني: يُلجأ عند عدم الدليل من الكتاب والسنة، فإن القياس لا مجال له عند وجود النص، لا قياس مع النص.

في مقابل هذا هناك آثار عن أحمد -رحمه الله- ذم فيها القياس وأمر بترك القياس وهكذا جاءت آثارٌ كثيرة عن السلف رحمهم الله في ذم القياس وذم أهل القياس، وذم أصحاب المقاييس، ومرادهم بذلك: أصحاب الأقيسة الفاسدة التي استعملوها في مواجهة النص، فهذا هو الرأي الفاسد، وهذا هو القياس الفاسد، وبهذا تستقيم لك آثار السلف رحمهم الله في فهم هذا الموضوع.

وعلى كل حال، القياس في الشرع من العدل ومن الميزان، الله جل وعلا أخبر أنه أنزل الميزان قال: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[الشورى:١٧] فالله عز وجل أنزل للناس هذا الميزان لكي يحكموا بالعدل، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحديد:٢٥] فالعدل يقتضي أنَّ نظير الحق حقٌّ، وأن نظير الباطل باطلٌ، العدل يقتضي التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المفترقين، العدل يقتضي عدم التسوية بين المفترقين، وعدم التفريق بين المتماثلين، ولذلك كانت الشريعة في جميع أحكامها جاريةً وفق القياس، من الخطأ أن يُقال: إنَّ هذا الخبر على خلاف القياس، أو هذا حكمٌ على خلاف القياس كما تجده في بعض الكتب هذا ليس صحيحًا، وكل ما ادُّعِيَ فيه أنه على خلاف القياس إما أن يكون الخبر غير صحيح أو أن يكون هناك خطأٌ في فهم القياس حيث ظُنَّ أنَّ الخبر على خلاف القياس، وهذا ما أحسن شيخ الإسلام -رحمه الله- ما شاء أن يُحسن في التنبيه عليه في رسالة خاصة بهذا الموضوع بَيَّنَ فيها أن الشريعة كلها على وفق القياس وعلى أن لا شيء من الشريعة على خلاف القياس، تجدها في ((مجموع الفتاوى)) في المجلد العشرين.

وكذلك ابن القيم -رحمه الله- خص هذا الموضوع بإشارة حسنة إليه في كتابه ((إعلام الموقعين)) المقصود أن الشريعة شريعة عدل، والقياس من العدل ومن الميزان، وقد استحسن ابن القيم وهذا من لطائفه استحسن تسمية القياس بالميزان، ذكر هذا في ((إعلام الموقعين)) والمجلد الأول من إعلام الموقعين فيه كلام حسنٌ جداً في الاستدلال على القياس وبيان الصحيح والفاسد منه.

وهنا أورد كلمة قال: إن القياس كلمة ما جاءت في النص لكن الميزان جاء في النص والله أرسل به رسله، وحقيقته التسوية بين المتساويين والتفريق بين المفترقين، فاستحسن أن يُسمى القياس بالميزان، قال: هذه تسمية شرعية.

على كل حال، أريد أن أصل إلى أن الناس مفترقون في القياس إلى طرفين ووسط ثلاثة أقسام:

١- قسم أنكر القياس جملةً وتفصيلاً.

٢- وقسمٌ توسع في القياس حتى إنَّه قاس في غير محله وهذا ما ذمه أهل العلم.

٣- وقسم توسط وهم عامة أهل السنة والجماعة وعامة أهل العلم من جميع المذاهب.

ونحن حينما نقول: إن هذا الذي عليه عامة أهل العلم نقول: هو الصواب، ونقول: إن القياس في الجملة صحيح، ثمة تفاصيل فيها بحث، لكننا نتكلم الآن عن الجملة، في الجملة القياس صحيح وهو القياس المتوسط، ونريد به الذي استجمع شروطه، ما هي هذه الشروط؟ **أولاً: عدم وجود النص**، ونريد بالنص الدليل من الكتاب والسنة، لا نلجأ إلى القياس إلا عند عدم وجود النص، فالقياس بمنزلة التيمم، متى نلجأ إلى التيمم؟ عند عدم الماء ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**﴾[النساء:٤٣] ما وجدنا النص نلجأ إلى القياس، وجدنا النص لا يجوز أن نلجأ إلى القياس.

الضابط الثاني: أن يكون هذا القياس من عالم متأهل، إذا كان من عالم متأهل مجتهد فإن هذا القياس يُطمئن إلى أنه قياسٌ صحيح، أما أن يكون القياس من جاهل لا يعرف صحة الأصل، ولا يعرف حقيقة الفرع، ولا يستطيع الإلحاق بعلة جامعة ثابتة بمسلك صحيح، فمثل هذا لا شك أنه قياس غير صحيح.

واليوم مع الأسف الشديد نسمع في وسائل الإعلام وفي بعض وسائل التواصل أقيسة عجيبة تنتج أحكاماً غريبة، والسبب أنه خاض في هذا الموضوع من ليس أهلاً له مع الأسف الشديد، فلابد أن يكون الذي يتناول موضوع القياس ويُقرر هذا القياس لابد أنْ يكون عالماً متأهلاً لذلك، وأبنية القياس ليست سهلة، ضربٌ كما قلنا من أضرب الاجتهاد، فلابد

أن يكون القائس لابد أن يكون مجتهداً، ليست المسألة فوضى كل من شاء أن يقيس قاس كيفما اتفق، ليس الأمر كذلك.

أيضاً أمرٌ ثالث: وهو أنه **لابد أن يكون القياس قياساً اجتمعت فيه شرائطه**، وسنتكلم عنها إن شاء الله لاحقاً، كأن يكون الأصل ثابتاً ثبوتاً صحيحاً وإلا كيف نقيس على أصل لم يثبت ثبوتاً صحيحاً، ولابد أيضاً أن تكون العلة متعدية، ولابد أن تكون العلة ثابتةً بمسلك صحيح، قد يدعي بعض الناس علةً يربطون بها بين الأصل والفرع وهي عند التحقيق ليست علةً صحيحةً، لا تعلل بها الأحكام.

أيضاً لابد أن يكون القياس في محله، أما ما لا مجال للاجتهاد فيه فليس محلاً للقياس، كالعقيدة مثلاً المسائل العقدية كالتي تتعلق بثبوت صفات الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يُجرى فيها القياس، القياس فيه تسوية بين الأصل والفرع، فكيف يُجعل رب العالمين العظيم سبحانه وتعالى والمخلوق الفقير الضعيف في قياس يتساوى فيه هذا وهذا! هذا من أبطل الباطل.

لكن يصح أن يُستعمل شيءٌ آخر هو قياس الأولى، قياس الأولى ليس فيه تسوية بين الأصل والفرع كما أخذنا هذا في دروس العقيدة.

إذن متى ما وجدت هذه الشروط أو الضوابط الثلاثة كان القياس قياساً صحيحاً.

وتنبه يا رعاك الله هنا إلى أن مبنى القول بحجية القياس عند أهل السنة والجماعة مُخرّجٌ على أصول عقدية عند أهل السنة والجماعة، وهذه الأصول منها:

أولاً: القول بثبوت الحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل وشرعه وقدره، وهذا أمرٌ تكلمنا عنه في دروس العقيدة، وقلنا: إن الأدلة عليه بالمئات بل بالآلاف، أن الله -عز وجل- إنما يشرع ويأمر وينهى ويفعل ويُقدّر لحكمة بالغة يحبها سبحانه وتعالى.

فثبوت الحكمة في شرع الله -عز وجل- يتفرع عنه حجية القياس، لأن مقتضى هذه

الحكمة عدم التفريق بين المتماثلين، وعدم التسوية بين المفترقين، وأن يُلحق النظير بنظيره، وأن يكون نظير الحق حقاً، وأن يكون نظير الباطل باطلاً.

ومن أعجب العجب تناقض المتكلمين قالوا في أصول الفقه بثبوت القياس، ولما أتوا إلى المبحث العقدي في مسألة التعليل وثبوت الحكمة أنكروا حكمة الله سبحانه وتعالى وهذا في حقيقته تناقض، لا يستقيم إثبات القياس في الشريعة إلا على أصل ثبوت الحكمة والتعليل في شرع الله -عز وجل- وفعله، فهذا أصل لابد من استحضاره.

ثانيا: ما يعتقده أهل السنة والجماعة من أن هذه الشريعة شريعةٌ كاملة شاملة لجميع الأحكام، فلا يمكن ألبتة أن يكون هناك حادثةٌ أو فرعٌ ليس للشريعة الإسلامية فيها حُكم، هذا مستحيل! مهما تطاول الزمان، ومهما اختلف المكان، فلكل حادثة في الشريعة حكم، الله -جل وعلا- أتم النعمة وأكمل الدين، ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ [المائدة:٣] فثبوت كمال الدين وثبوت شمولية الدين يقتضي أنه لا يمكن أن تحدث حادثة إلا وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فيها حكم وجواب وحل، وهذا يستلزم صحة القياس؛ لأن الأدلة النصية متناهية، والحوادث غير متناهية، كل يوم يظهر شيء شديد، تنزل نازلةٌ جديدة تحتاج إلى اجتهاد، فنقول: كل هذه الحوادث الجديدة فإن الله -عز وجل- له فيها حكم وحكمه مبين في شريعة الإسلام لكن يعلمه من يعلمه، ويجهله من يجهله.

فالقياس وسيلة للوصول إلى هذا الحكم، الشريعة أتت بقواعد وأصول وهذه القواعد والأصول يندرج تحتها كل ما يرد على الناس من حوادث ومن مستجدات تحتاج إلى بيانٍ في حكمها، فيأتي المجتهد فيقيس هذا الفرع على الأصل المناسب له الذي يشتبه هو وإياه في العلة الجامعة، فاعتقادنا هذا الاعتقاد هو الذي صير أهل السنة والجماعة إلى القول بثبوت القياس في الشريعة.

وأيضاً كون الشريعة لا تعارض بين أحكامها هذا من ثمراته القول بصحة القياس،

لأنه لو كان ثمة تعارض بين أحكام الشريعة لما أمكن إجراء القياس؛ لأن إجراء القياس هو إلحاق للنظير بنظيره، وهذا أمرٌ مطرد في هذه الشريعة في جميع أحكامها، وهذا من العدل، فالعدل والاتفاق بين أحكام الشريعة يقتضي أن نظير الحق حقٌّ، وأن نظير الباطل باطلٌ، هذه أصول وغيرها كان مبنى القول بثبوت القياس راجعاً إليه عند أهل السنة والجماعة.

نأتي الآن إلى الأدلة على حجية القياس إضافةً إلى ما سبق بيانه من أن هذه الشريعة شريعة عدلٍ أنزل الله -عز وجل- الميزان للناس ومن الميزان هذا القياس الشرعي الصحيح، يُضاف إلى هذا أدلةٌ أخرى منها:

أولاً: الأدلة التي جاء الأمر فيها بالاعتبار، وكذلك الأدلة التي جاء فيها ضرب الأمثال، هذه في الحقيقة فيها تنبيه إلى القياس الشرعي، يعني: حينما قال الله -جل وعلا-: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾**[الحشر:٢] الاعتبار يقتضي قياساً عقلياً بين حال المتقدمين وحال المتأخرين.

كذلك ضرب الأمثال والكتاب والسنة مليئان بالأمثال، ما حقيقة ضرب المثل، وما فائدة ضرب المثل؟ ضرب المثل مقايسة عقلية، تقيسُ الواقع بالأمر الذي ضُرب في هذا المثل، فهذا أيضاً فيه إرشاد إلى ثبوت القياس.

أيضاً نوعٌ ثانٍ من الأدلة وهو الأدلة التي جاء فيها تنبيهٌ على أقيسة في الشريعة، هذه تدلك على أن هذا أصلٌ معتبرٌ في الشرع.

خذ مثلاً على هذا: ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سُئل سأله عمر رضي الله عنه عن القُبلة، يقول عمر رضي الله عنه: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلت: يا رسول الله إني أتيت أمراً عظيماً قبّلت امرأتي وأنا صائم؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: **«أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم؟»** قال: لا بأس بذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: **«ففيمَ»** إذن فأين الإشكال هنا؟ في أي شيء تسأل!

لاحظ أن هذا الحديث فيه تنبيهٌ إلى القياس وهو قياس القبلة على المضمضة، كما أن المضمضة غير مؤثرة في الصيام كذلك القبلة ليست مؤثرةً في الصيام.

قُل مثل هذا في ما ثبت في ((الصحيحين)) من سؤال المرأة وجاء مرةً أنه رجل، المرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن حج أمها ماتت قبل أن تحج ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: «**أرأيتِ لو كان على أمكِ دينٌ أكنتِ قاضيته؟**» قالت: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**فاقضُ الله فالله أحق بالقضاء**» تلاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه على مسألة القياس هنا وألحق النظير بنظيره.

قُل مثل هذا فيما ثبت في ((الصحيحين)) أيضاً لما جاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال: إن امرأتي ولدت ولداً أسود؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**ألك إبل؟**» قال: نعم، قال: «**ما ألوانها؟**» قال: حُمر، قال: «**فهل فيها من أورق؟**» يعني: فيه سوادٌ على بياض؟ قال: نعم، فقال: «**فيم كان ذلك؟**» قال: لعله نزعه عرق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**وابنك لعله نزعه عرقٌ**» هذا فيه قياس أو لا؟ فيه إلحاق بالشيء بنظيره، وهذا أيضاً من جملة الأقيسة.

إذن الشريعة نبهت وأرشدت إلى أن النظير يُلحق بنظيره، وهذا هو حقيقة القياس، نحن في القياس نُلحق الشيء بشبيهه، نلحق النظير بنظيره.

ثمة نوع ثالث وهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإن المنقول عن الصحابة في وقائع كثيرة قال العلماء: إنها تبلغ مبلغ التواتر المعنوي، تدل على أنهم اعتبروا القياس تأصيلاً وتنظيراً.

أما التنظير ففي أمثلة كثيرة جداً جاءت عن الصحابة رضي الله عنهم وبسط طائفةً منها ونبه عليها ابن القيم رحمه الله في ((إعلام الموقعين)) وكذلك من جهة التأصيل فإن عمر رضي الله عنه لما أرسل كتابه إلى أبي موسى الأشعري وهذا الكتاب ذكر ابن القيم في

((إعلام الموقعين)) أنه كتابٌ جليلٌ تلقاه أهل العلم بالقبول، قال فيه: (اعرف الأشباه وقس الأمور)، فهذا يدلك على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيسون ، والحوادث في هذا كما ذكرت لك كثيرةٌ جداً، فهذا دليلٌ قوي ولا شك على ثبوت القياس وحجيته.

بل ذكر بعض الأصوليين أن هذا أقوى دليلٍ على القياس، أقوى دليل على حجية القياس إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإن الوقائع المنقولة عنهم في القياس كثيرةٌ جداً، ولا شك أنهم بالاتفاق أحرص الناس على الرد إلى الكتاب والسنة، والحكم بالكتاب والسنة، وكان من ذلك أن قاسوا وأرجعوا الأمور إلى نظائرها.

فهذه جملة الأدلة التي جاءت بإثبات القياس على وجه الإيجاز.

أما المنكرون للقياس فإنهم في الحقيقة استدلوا بغير حجة، عامة كلامهم كما تجده مبسوطاً عند ابن حزم في ((إحكامه)) وفي مواضع كثيرة شنع فيها على الجمهور في كتابه ((المُحلّى)) هو في الحقيقة يدور على أن الواجب في النصوص الرجوع إلى الكتاب والسنة، ونحن نقول: إن القياس في حقيقته رجوعٌ إلى الكتاب والسنة، هو يقول: إن القياس ضربٌ من اتباع الأهواء، ونحن نقول: إن القياس الشرعي الصحيح ليس كذلك، هو اتباع للكتاب والسنة.

هو يقول: إن هذا تحكيم للعقل في الشرع، ونحن نقول: إن هذا ليس من تحكيم العقل في الشرع، وكلام العلماء كثير في مناقشة ابن حزم -رحمه الله- وعفا الله عنا وعنه في مسألة القياس، هناك رسالة لطيفة وصغيرة لك يا طالب العلم للشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله- ناقش فيها ابن حزم في موضوع القياس وهي مُلحقة بمذكرة أصول الفقه، تجدها في آخر الكتاب، أصلها درس كان في هذا المسجد النبوي ثم فُرّغ وأُلحق بهذا الكتاب، واستحسنه سماحة الشيخ ابن باز -رحمه الله- إلحاقه بمذكرة أصول الفقه فُطبع في آخر ((مذكرة أصول الفقه)) فارجع إليه فيظهر لك إن شاء الله من الفوائد شيءٌ كثير وهي

رسالة صغيرة ليست رسالةً طويلة.

وعلى كل حال، من الأوجه التي يُجاب بها على أصحاب هذا الاتجاه المنكرين للقياس الشناعة التي تظهر من أقوالهم ، في الحقيقة تدل الناظر فيها وحدها على أن هذا المسلك غير صحيح، يعني: دعونا نناقش أصحاب هذا الاتجاه الذين يقولون: لا قياس في الشريعة، نحن مع النص فقط ولا نتجاوزه قيد شعرة، والحقيقة هو ليس اتباعاً للنص ، هو جمود وهذا الجمود يتنافى وعدلَ الشريعة كما أسلفت وبينت يعني: لو أتينا مثلاً إلى قول الله -جل وعلا-: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾[النساء:١٠] الله -عز وجل- حرم في هذه الآية أكل مال اليتيم، ماذا عن إحراق مال اليتيم؟ وماذا عن إغراق مال اليتيم؟ هل يدخل في حكم هذه الآية أو لا يدخل؟ إن قالوا: لا يدخل قالوا بقولٍ عظيم في الحقيقة، كل عاقلٍ حتى لو كان في العلم ضعيفاً لو تُليت عليه هذه الآية فإنه سيفهم منها أنه لا فرق بين إتلاف مال اليتيم بالأكل وبين إتلافه بالإحراق مثلاً.

فإن قالوا: إنه يدخل قلنا: قلتم بالقياس، وقعتم في الشيء الذي تنكرونه.

خذ مثلاً: قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ**﴾[النور:٤] سؤال: الآية نصت على إقامة الحد على من قذف المُحصنات، ماذا عن قذف المحصنين؟ بمقتضى القول بنفي القياس فإن هذا القول يستلزم أن من قذف محصناً ذَكَراً لا يقام عليه الحد لأن الآية فيها النص على المحصنات، يعني: ابن القيم في أمثال هذه الأدلة يقول: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾[مريم:٦٤] نقول: الله -عز وجل- من حكمته يذكر أموراً أو ينبه على أمور بأمور، وكل عاقل يدرك أن لا فرق بين الذكر والأنثى في هذا الحكم.

ابن حزم لاحظ كيف أنه ألجأ نفسه إلى مضائق ماذا قال هنا؟ قال: المحصنات يعني:

الفروج المحصنات، وبالتالي يشمل الذكر والأنثى، نقول: أين في كتاب الله ولو في موضع واحد أن المحصنات بمعنى: الفروج!

ثم ماذا أنت قائل في قول الله -عز وجل-:﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾[النور:٢٣] هل ستحمل هذه أيضاً على المؤمنة؟ نقول: الفروج المؤمنة!، إذن لا محيص هنا ، إن قال: ليس على من قذف محصناً حدٌ لعدم الدليل، قلنا: حكاية هذا المذهب كافية في إبطالها.

وإن قلت: المُحصن حكمه حكم المحصنة قلنا: قلت بالقياس شئت أم أبيت، في الحقيقة شيء عجيب يعني: الوقوع في هذا الاضطراب وهذا الأمر الذي يُتنافى والعقل يعني: في كتابه ((المُحلّى)) لما أورد قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«لا يبولنَّ أحدكم في الماء الراكد الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»** وأورد رواية أخرى: **«ثم يتوضأ منه»** يقول: لا يجوز بحالٍ أن يبول الإنسان في الماء الراكد الذي لا يجري ثم يتطهر منه مع أنه طاهرٌ يجوز الشرب منه، ويجوز أن تضعه في طعامك.

ثم قال: ولو أنه بال في مكان آخر ثم جرى هذا البول فدخل في هذا الماء فإنه طاهرٌ يجوز التطهر به، سبحان الله! كل عاقل يدرك أنه لا فرق بين أن تبول في الماء الراكد، أو أن تبول خارجه ثم يُحمل هذا البول ويوضع في هذا الماء، لكنه يقول هنا: لا فرق، وهذا في الحقيقة ظاهر جداً، هذا قياسٌ جلي، نحن نقطع بأنه لا فرق هنا بين الأصل والفرع، ولكنه يقول: إن هذا جائز لا حرج.

قياس قوله: لو بُلْتَ في قارورة ثم صببتها فإنها لا يدخل حكم هذه الصورة في هذا الحديث، وكل عاقل يدرك أن هذا لا يصح.

أيضاً مما يبين لك شناعة هذا المذهب نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء، ما رأيكم في الشاة العمياء؟ ليس عينٌ واحدة معيبة عينان معيبتان، العينان

معيبتان؟ لو قال: إنه يصح التضحية بها لأن النص جاء في العوراء لأتى بشيء في الحقيقة مخالف للعقل، ولو قال: تصح التضحية بها لعدم الدليل أتى بشيء مخالف للعقل، وإن قال: لا تصح التضحية بها، قلنا: أين الدليل النصي الحرفي على عدم التضحية بالعمياء؟ فأنت وقعت في القياس حينئذٍ.

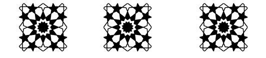
فعلى كل حال، الكلام يطول في هذا المقام، وأن هذا في الحقيقة قصور في فهم الشريعة، أنا أقول: هذا الإنكار المطلق للقياس في الشريعة قصورٌ في فهمها، وإلا فالشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها، ودرأ المفاسد وتقليلها، جاءت بأحكام متسقة، ومتفقة لا تتناقض ولا تضطرب، فكيف يُقال بعد ذلك بأنه لا يُقاس! يكون هذا الحكم مطلقاً هكذا.

خذ مثلاً: الله -عز وجل- ذكر أن من طلق ثلاث طلقات فإنه لا تحل له زوجته، ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠] والزوج الثاني قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾[البقرة:٢٣٠] يعني: لو الثاني طلقها يحل للأول أخذها، لو مات عنها؟ أو لو فُسخ العقد فسخ القاضي العقد لعدم النفقة أو عدم الوطء مثلاً؟ ما الذي يقتضي إلحاق النظير بنظيره؟ أنها تحل للأول، لكن إذا أردت أن تكون جامداً بعيداً عن فقه الشريعة فإنك ستقول: لا تحل له بحال.

وقس على هذا في أمثلة كثيرة.

ومن العجيب! أن ابن حزم رحمه الله مع أنه أشد إنسانٍ في إنكار القياس وقع في القياس دون أن يشعر، في مسائل معروفة عند أهل العلم وبعض مشايخنا جمعوا هذه المسائل في بعض الأوراق، المسائل التي قاس فيها ابن حزم.

وعلى كل حال، حتى لو قلنا: إنه لم يقس فإنك تجد أنه يُلجئ نفسه إلى تكلفات ومضائق حتى يُثبت الحكم الذي لا يستطيع أن ينفيه، والحقيقة أن إثباته واضح من خلال القياس، لكنه يتكلف تكلفات كثيرة حتى يخرج هذه الصورة من أن تكون قياساً.



قال رحمه الله:

ويجري في جميع الأحكام.
حتى في الحدود والكفارات.
خلافاً للحنفية.
وفي الأسباب.
عند الجمهور.
ومنعه بعض الحنفية.

هذه مسألة تتعلق بالمسائل أو الأمور التي لا يجري فيها القياس، وأورد المؤلف رحمه الله الخلاف في ثبوت القياس في الحدود والكفارات والأسباب، ورجح جريان القياس في هذه الأمور.

قال رحمه الله: **(ويجري)** يعني: القياس **(في جميع الأحكام)** ولاحظ أنَّ البحث هاهنا هو في الأحكام، وبالتالي فإنَّ العقائد لا تدخل في كلام المؤلف، العقائد كالتي تتعلق بمباحث الصفات فإنه لا يجوز فيها إجراء القياس؛ لأن القياس فيه مساواة ولا يجوز أن يُساوى الله سبحانه وتعالى بغيره تعالى الله عن ذلك، والله أعزُّ من ذلك.

إنما الذي يجري هاهنا كما مر معنا مرات قياس الأولى، قياس الأولى ليس فيه هذه التسوية، وهذا هو المراد بالمثل الأعلى، ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾[الروم:٢٧].

إذن البحث هاهنا في الأحكام، ورسم المسألة **هل يجوز إجراء القياس في جميع الأحكام أو أن هناك ما يُستثنى من ذلك**؟ قال -رحمه الله-: **(ويجري في جميع الأحكام حتى في الحدود والكفارات)** وقوله هاهنا: **(حتى)** إشارة إلى حصول الخلاف، قال: **(خلافاً للحنفية وفي الأسباب)** يعني: يجري أيضاً في الأسباب **(عند الجمهور ومنعه بعض الحنفية)**.

إذن ذكر المؤلف -رحمه الله- ثلاثة أمور هي:

الحدود.

الكفارات.

الأسباب.

والواقع أن الوسائل التي اختلف العلماء في جريان القياس فيها أكثر من ذلك، وقد حصرها العلامة الشنقيطي -رحمه الله- في ((مذكرته)) في سبعة أمور هذه التي قيل فيها من بعض أهل العلم: إنه لا يجري فيها القياس، وهذه الأمور الثلاثة وزد عليها:

الشروط والموانع والرخص والتقديرات.

المجموع الآن هذه سبع مسائل:

الحدود، والكفارات، والأسباب، والشروط، والموانع، والتقديرات، والرخص.

والتمثيل على هذه المسائل به يتضح المقال.

قال: **(حتى في الحدود)** ومثال ذلك: ما جرى من الصحابة رضي الله عنهم فإن عمر رضي الله عنه استشار الصحابة في حد الخمر: ماذا يُحد شارب الخمر؟ فقال علي رضي الله عنه: إذا شَرِبَ سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفتري يعني: القاذف ثمانون جلدة، فأرى أن تجعلها ثمانين جلدة، فوافقه عمر رضي الله عنه على ذلك، وهذا الأثر عند مالك في ((الموطأ)) وغيره. إذن هذا قياسٌ في الحدود.

الأمر الثاني: القياس في الكفارات، هل يرد القياس في الكفارات أم لا؟ مثال ذلك: قول الجمهور من أهل العلم بأن المرأة حكمها حكم الرجل في كفارة الجماع في نهار رمضان إذا كانت مطاوعة، بجامع أن الرجل حصل منه انتهاك حرمة الشهر بالجماع، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة، فالمرأة تُقاس على الرجل، متى ما كانت مطاوعة في قول جمهور أهل العلم، فهذا قياس في الكفارات.

المسألة الثالثة التي أشار إليها -رحمه الله-: **(وفي الأسباب عند الجمهور)**، مثال ذلك: قياس النبّاش على السارق في وجوب حد السرقة حيث إن السرقة سبب لإقامة حد السرقة، فقاس العلماء النباش وهو الذي يحفر القبور ويأخذ الأكفان يُسمى: النباش، قالوا: إنه يُحد حد السرقة قياساً على السارق، الذي يأخذ المال من حرز فهذا وهذا كلاهما في حكم واحد يُلحق النباش بالسارق، فهذا مثال القياس في الحدود.

قال: ورابعاً: القياس في الشروط، مثلوا لهذا بالقياس الذي يقع مثلاً في التيمم قالوا: إنه يُشترط في الصلاة النية، قالوا: فنقيس التيمم بالنسبة للعاجز عن استعمال الماء فإنه يستبيح الصلاة بالتيمم، قالوا: نقيس التيمم على الوضوء في وجوب النية، وهذا شرطٌ وهذا شرط، فنقيس هذا على هذا، هذا هو القياس أو مثاله في الشروط.

أيضاً القياس في الموانع قالوا: المانع الذي يمنع من استعمال الماء في الوضوء ويكون مبيحاً للانتقال إلى التيمم كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء:٤٣] فعدم وجدان الماء مانعٌ من استعماله فأُبيح للمصلي التيمم، قالوا: نقيس عليه أيضاً من كان في بيته والماء خارج البيت بجوار البيت ولكن هناك سَبُع أو لص عادي خارج البيت لو خرج ربما أصابه بضرر قالوا: نقيس هذا على عادم الماء فاقد الماء، فهذا قياسٌ في الموانع.

كذلك ذكروا مسألة قياس الناسي من نسي ماءه في رحله وهو في ليلة شاتية باردة فإنه يُصلي بحسب حاله؛ لأنه يُلحق بفاقد الماء، ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء:٤٣] فيكون

هذا مقيساً على فاقد الماء.

قالوا: سادساً: ما يتعلق بالرخص، قال بعض أهل العلم بجواز العرايا في العنب، الأصل أنَّ العرايا رخصة ، فيجوز بيع الرطب على رؤوس النخل بكيله من التمر، هل نقيس العنب كذلك بالنسبة للزبيب مثلاً؟ هذا محل خلاف بين أهل العلم.

المقصود: أنَّ هذا من باب الرخص وجرى فيه القياس عند بعض أهل العلم، فهذا مثالٌ لجريان القياس في الرخص.

وأعيد ما ذكرته سابقاً من أنَّ نظر الأصولي ليس إلى مفردات المسائل إنما نظره في القواعد، ولأجل هذا قد يُسلّم المثال من جهة الحكم وقد لا يُسلّم.

والشأن لا يعترض المثالُ   إذ قد كفى الفرض والاحتمال

ويقول ابن برهان -رحمه الله- في كتابه ((الوصول إلى الأصول)) يقول: إن نظر الأصولي ليس إلى مفردات المسائل، إنما غايته تمهيد القواعد، قال هذه الكلمة أو جملةً نحوها، يعني: هو فقط يقتصر على تمهيد القواعد للفقيه، أما النظر في مفردات المسائل فقد تكون المسألة مندرجة تحت قاعدة أصولية لا إشكال في ذلك لكن ثمة مانع ، من جهة البناء الأصولي المسألة مستقيمة، لكن ثمة مانع يمنع من هذا الاندراج، أو قد تكون في مسألة من المسائل فُقد شرطٌ يمنع هذا الإلحاق.

إذن ليس شأننا الآن تحقيق القول في صحة هذه الأمثلة، الأمثلة تُضرب عند الأصوليين من باب تقريب الفهم حتى تتصور المسألة الأصولية.

بقينا مثلاً في مسألة التقديرات: قال بعض أهل العلم: أقل ما يصح أن يكون صداقاً يعني: مهراً ربع دينار، قالوا: نقيس هذا على الحد الأدنى الذي تُقطع اليد بسرقته من المال وهو ربع دينار، قالوا: نقيس هذا التقدير على هذا التقدير بجامع أنَّ كلا التقديرين بهما استباحة عضوٍ، وهذا في الحقيقة من أعجب القياس! كيف يُقاس قطع اليد على استباحة

استمتاع الرجل بالمرأة! أولاً: هذا الاستمتاع استمتاع حاصل من الطرفين وليس من طرف واحد.

وثانياً: أين وجه هذا الجمع بين قطعٍ على سبيل العقوبة، وبين أمرٍ أباحه الله سبحانه وتعالى وفيه استمتاع؟ لكن على كل حال هذا مثال، والشأن لا يُعترض المثال.

إذن هذه أمثلة للمسائل التي قيل فيها: إنه لا يجري فيها القياس.

قال -رحمه الله-: **(ويجري في جميع الأحكام حتى في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية)** كثيرٌ من أهل العلم على أن القياس يجري في الحدود والكفارات.

أولاً: لعموم الأدلة التي دلّت على حجية القياس ولم تفرّق بين حكم وحكم، متى ما كان الحكم معقول المعنى فلم لا يُقاس عليه؟ نعم نُسلّم أنه لا قياس فيما لا يُعقل معناه، ونُسلّم أن كثيراً من المسائل التي تندرج تحت أبواب الحدود والكفارات وقُل مثلها بالنسبة للأسباب والشروط وإلى آخره نسلّم بأن كثيراً من هذه المسائل غير معقولة المعنى، وبالتالي لا يمكن أصلاً فيها القياس، إنما بحثنا فيما يُعقل المعنى فيه، وفيما تكون العلة فيه واضحة، فما الذي يمنع من إجراء القياس؟ نعم هي مسائل قليلة بالنسبة لبقية أنواع الأحكام، يعني: في غير باب الحدود والكفارات لا شك أنَّ القياس في هذه الأبواب قليل، نحن نسلّم بذلك لكننا نقول: إن أدلة حجية القياس في الحقيقة عامة فتنطبق على هذه كما انطبقت على غيرها.

قالوا: ومن الأدلة أيضاً: أن الصحابة رضي الله عنهم استعملوا القياس في هذه الأبواب كما كان من علي وعمر ووافقهم الصحابة رضي الله عنهم في شأن حد شارب الخمر.

المخالفون وأشهرهم الحنفية قالوا: إنَّ القياس لا يصح في هذه المسائل؛ لأنها غير معقولة المعنى، وبالتالي لا يصح القياس فيها، وقالوا أيضاً: إننا لو أجرينا القياس فيها لعاد هذا القياس على الأصل بالإبطال، ما معنى هذا الكلام؟ لو كان يصح قياس فاعل الفاحشة

-فاحشة قوم لوط- على الزاني بجامع أن كلًا منهما قد استباح فرجاً محرماً فإن هذا يقتضي أن الزنا ليس علة الحد وإنما هو أعم من ذلك، مع أن النص جاء بأن الزنا من حيث هو علةٌ للحكم، وبالتالي كيف يُمكن أن نُجري قياساً يعود على الأصل بالإبطال! فلأجل هذا قالوا: إننا نمنع من إجراء القياس في هذه الحدود ويجري مجراها الكفارات وإلى آخره.

والذي يظهر والله أعلم أنَّ الخلاف الأصولي عند النظر إلى كثير من المسائل المندرجة تحت هذا الموضوع يُلحظ أن الخلاف يعود إلى لفظيٍ في كثير من هذه المسائل.

خذ مثلاً: هل يصح قياس القاتل العامد الذي هو عادٍ -يعني: اتصف بالعدوان- قتل بمثقل هل يقاس القتل منه بالمثقل على القتل بالمحدد؟ يعني: رمى عليه حجراً أو صخرةً قوية هل نقيسه بالذي قتل بالسيف أو بالسكين مثلاً؟ هذا مما بحثه أهل العلم وأدخلوه في مسألة الخلاف في إجراء القياس في الحدود.

قال بعض أهل العلم: إننا نقيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد.

وقال آخرون: ليس في الباب قياس، الكل راجعٌ إلى شيء واحد وهو القتل العمد العدوان، وبالتالي فالقتل بهذه الصورة أو بهذه الصورة أو بتلك الصورة هذا كله من أفراد هذه العلة، العلة هي: القتل العمد العدوان، فأي صورة كانت فإنها داخلة في هذه المسألة، وبالتالي فإنه لم يكن هذا من إجراء القياس.

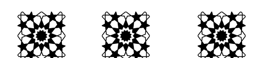
خذ مثلاً: قال بعض أهل العلم في مثال التيمم الذي ذكرته قبل قليل: إن الذي لم يستطع تناول الماء الذي هو بجوار بيته؛ لأجل خوفه من سبع قالوا: يُقاس على فاقد الماء، ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً**﴾[النساء:٤٣] قال بعض أهل العلم: هذا ليس من القياس، هذا من الدلالة اللفظية وليس من الدلالة القياسية، هذا داخل في قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً**﴾[النساء:٤٣] وعادم الماء قد يكون عادماً حقيقةً وقد يكون عادماً حُكماً، وبالتالي هو فاقد الحكم.

وبالتالي فإننا نقول: الدلالة هاهنا دلالةٌ لفظية وليست دلالة قياسية.

فالمقصود الذي يظهر والله أعلم أنَّ كثيراً من المسائل الخلافية في هذا الموضوع الخلاف فيها يؤول إلى لفظِي، يعني: الذين قالوا مثلاً: نقيس التيمم على الوضوء في وجوب النية، قال آخرون: نحن نوجبه لكن نقول: ليس هذا من باب القياس، بل نرجعه إلى الأصل وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«إنَّما الأعمال بالنيات»** والتيمم عمل، فبالتالي نحن أوجبناه ولكن لا نقول: إن هذا من باب القياس.

فالذي يظهر والله أعلم أنَّ الخلاف في كثير من مسائله التي تندرج تحته خلاف لفظي، والله تعالى أعلم.

قال: **(وفي الأسباب عند الجمهور ومنعه بعض الحنفية)** هو الحقيقة منعه كثير من الحنفية، وجماعة من المالكية، وبعض الشافعية، وليس الخلاف من بعض الحنفية فقط بل كثير من العلماء خالفوا في مسألة الأسباب والأمر كما ذكرت لك.



قال رحمه الله:

ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق: مقطوع.

وهو (مفهوم الموافقة) وقد سبق.

وضابطه: أنه يكفي فيه نفي الفارق المؤثر من غير تعرض للعلة.

وما عداه فهو مظنون.

وللإلحاق فيه طريقان:

أحدهما: نفي الفارق المؤثر.

وإنما يحسن مع التقارب.

القياس في حقيقته إلحاق، كل القياس إلحاق، أنت تلحق فرعاً بأصل، تلحق مسألة بمسألة في حكم.

هذا الإلحاق ينقسم إلى قسمين:

١-إلحاق بنفي فارق.

٢-إلحاق بإثبات جامع.

هذا الجامع هو الذي تعرفنا عليه وهو العلة، وسنتكلم عنه إن شاء الله بالتفصيل.

إذن قد نلحق مسألة بمسألة لعدم وجود فارق بين المسألتين، وقد نلحق مسألة بمسألة لأننا أثبتنا أن العلة فيهما واحدة، هذا هو النوع الأول الذي نُريد أن نتكلم عنه الآن وهو القياس بنفي الفارق، هذا النوع الأول من نوعي القياس، وهذا النوع سماه الشافعي رحمه الله ويسميه كثير من الأصوليين بالقياس في معنى الأصل، وضابط هذا النوع كما ذكر المؤلف رحمه الله: **(وضابطه أنه يكفي فيه نفي الفارق من غير تعرض للعلة)** يعني: لا يُحتاج في هذا القياس إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يُكتفى بنفي الفارق المؤثر في الحكم، سببُ هذا الاكتفاء هو القرب الشديد بين المسألتين وكثرة ما بينهما من الجوامع، الأمر أكبر

من أن نجمع بينهما بسبب علة واحدة، بل الجوامع بينهما كثيرة، ولأجل هذا نكتفي بأن نقول: إنه لا فارق بينهما، فيكون حكم هذه المسألة حكم تلك المسألة.

وهذه المسألة هي المسماة عند العلماء بمفهوم الموافقة، وهذا ما سبق الحديث عنه، تكلمنا عن أنواع المفهوم، وقلنا: المفهوم قد يكون مفهوم موافقة، وقد يكون مفهوم مخالفة، وأخذنا في أنواع مفهوم الموافقة نوعاً سماه المؤلف: مفهوم التنبيه أو دلالة التنبيه، وقلنا: إن هذه يسميها كثيرٌ من الأصوليون ليس دلالة تنبيه بل يُسمونها فحوى الخطاب، وقد يسمونها لحن الخطاب، وقد يسميها بعض العلماء دلالة النص.

ما قلناه في مفهوم الموافقة ذاك هو هو هذا القياس الذي نتكلم عنه الآن وهو ما يُسمى بالقياس في معنى الأصل، أو القياسي بنفي الفارق.

وذكرنا أن العلماء اختلفوا هل دلالة هذا النوع دلالة لفظية أو دلالة قياسية؟ والشافعي رحمه الله في ((رسالته)) أشار إلى خلاف العلماء في ذلك يعني: بعضهم جعلها دلالة لفظية يعني: حكمك بأن الشاتم أو الضارب حكم المتأفف بالنسبة لمجيب الوالدين أو معامل الوالدين الولد، يعني: في قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء:٢٣] إلحاق الشاتم بقائل الأف بالنسبة لوالديه في المنع هل هذا من الدلالة اللفظية أو من الدلالة القياسية؟ بعض العلماء يقول: هذا مما دل عليه اللفظ إذا مُنِعَ من التأفف فلأن يُمنع مما هو أبلغ منه من باب أولى وهذا ما دل عليه اللفظ، والذي ينظر إلى اللفظ فقط يفهم هذا، لا يحتاج إلى قياس ولا إلى غيره.

وبعضهم قال: هذا دلالته دلالةٌ قياسية، والواقع أنَّ العلماء -أعني: الأصوليين- مختلفون في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

أولاً: قالوا: إن هذه الدلالة هي دلالةٌ قياسية، وهذا هو الذي ذهب إليه كثير من أهل العلم وهو الذي أسموه بالقياس في معنى الأصل، قالوا: الحقيقة النص إنّما تعلق بالتأفف

ولم يتكلم عن غيره، وبالتالي نحن نلحق غيره به من باب القياس وإن كُنا لا نُخالف بأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، نحن لا نخالف في هذا لكن نقول: المسألة مسألة إلحاق، والقياس ما هو إلا إلحاق.

القول الثاني: قالوا: إن الدلالة لفظيةٌ لكنها لا في محل النطق، اللفظ يدل على دلالتين ، من حيث هو لفظٌ يدل على محل النطق، ويدل على غير محل النطق، وهذا من هذا الباب، فنفس قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾[الإسراء:٢٣] يدل على منع الضرب أو الشتم أو ما جرى مجرى ذلك، فهذا ما يُسمونه بدلالة لفظية لا في محل النطق.

وبعض أهل العلم وهذا القول الثالث قالوا: الدلالة لفظية مجازية، هذا يقوله من يثبتون المجاز يقولون: الدلالة هاهنا دلالة لفظية مجازية، وهذا من المجاز المرسل، هذا عندهم من المجاز المرسل، يعني: هذا كأنه من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل.

قول رابع لبعض أهل العلم قالوا: إن الدلالة دلالةٌ لفظية عرفية، دلالة لفظية لكن من جهة العرف لا من جهة الوضع اللغوي الأصلي إنما هذا دلالة عرفية، والعرف يختلف عن دلالة الوضع ، هذا من دلالة المنقول، وهذا له بحثٌ ما أدري لعلنا تعرضنا إليه سابقاً أو لعلنا نمر عليه لاحقاً، المقصود: أن هؤلاء يقولون: هذا من دلالة العرف، يعني: العرف نقل لفظ التأفف من قول (أف) إلى كل ما يشمل معنى التأذي، فالناس في العرف العام يفهمون من التأفف أو ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء:٢٣] ليس مجرد هذا الصوت الذي يخرج، إنما كل ما يرجع إلى معنى التأذي فإنه داخلٌ في (أُف)، فكانت الدلالة هاهنا لفظية.

على كل حال، في الجملة العلماء منهم من يقول: هذه الدلالة التي هي إن شئت سميها مفهوم الموافقة، وإن شئت سميها القياس في معنى الأصل، منهم من قال: إن الدلالة هاهنا دلالةٌ لفظية، ومنهم من قال: إن الدلالة هنا قياسية، إن قلنا: قياسية هذا هو القياس في معنى النص، وإن قلنا: لفظية ما نُورد كلمة قياس، إنما نقول: هذا من فحوى الخطاب أو لحن

الخطاب أو دلالة النص، أو نسميه مفهوم موافقة، وبالأحرى نوع من أنواع مفهوم الموافقة، فهو يندرج تحت مفهوم الموافقة.

على كل حال، الخلاف هاهنا ليس بكبير شيء سميته دلالة لفظية أو قياسية فالنتيجة في كل حال واحدة.

المؤلف رحمه الله يقول هنا: **(ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوع وهو مفهوم الموافقة)** الذي يظهر والله تعالى أعلم أن إلحاق المسكوت بالمنطوق، -طبعاً إلحاق المسكوت بالمنطوق هذا هو القياس- قال: **(مقطوع)** ويريد الآن أن يتكلم عن القياس بنفي الفارق، وسماه مقطوعاً، يعني: مقطوع به، وليس قياساً مظنوناً وهو مفهوم الموافقة، وهو الذي قلناه قبل قليل القياس بنفي الفارق، جعله المؤلف -رحمه الله- قياساً مقطوعاً به.

والواقع أن هذا القياس قد يكون مقطوعاً وقد يكون مظنوناً، وكل نوع من هذين قد يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وقد يكون مساوياً له.

إذن تحصل لنا الآن أربعة أقسام:

القسم الأول: المسكوت أولى بالحكم من المقطوع.

مثاله: قياس الضرب على التأفف في المنع، فتلاحظ أن هذا المسكوت وهو الضرب أولى بالحكم وأولى بالمنع من مجرد قول أُف، فهذا نحن نقطع ، كل من نظر في هذه المسألة يقطع أنه لا فرق بين قول أُف وبين الضرب، بل إن الضرب أولى بالمنع أو السب أو اللعن والعياذ بالله للوالدين أولى بالمنع من مجرد قول أف، وبالتالي فإن هذا مقطوعٌ به وهو أولى، المسكوت الذي نريد إلحاقه أولى بالحكم من المنطوق.

خذ مثلاً: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه﴾[الزلزلة:٧] الذي يعمل مثقال جبال هل يراه أو لا يراه؟ هذا مقطوع به لنفي الفارق بين المسألتين، بل المسكوت

أولى بالحكم من المنطوق.

القسم الثاني: ننفي الفارق ونقول: هذا النفي مقطوع به، نحن نقطع بأنه لا فارق بين المسألتين، والحكم المسكوت مساوٍ للمنطوق.

نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن أن يقضي القاضي وهو غضبان، وإذا كان حاقناً يعني: به حصر بول، وإذا كان حاقباً عنده بُراز يعني: حصر بالبراز يُسمى حاقب، أو كان شديد الخوف، نحن نقطع بنفي الفارق بين الغضبان والجائع شديد الجوع أو الخائف شديد الخوف بجامع التشويش حاصل في الكل فلا فرق بين هذا وهذا، والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للمنطوق به.

خذ مثلاً: قول النبي صلى الله عليه وسلم والحديث في ((الصحيحين)) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: «**إذا أفلس الرجل فوجد الرجل متاعه عنده بعينه فهو أحق به**» إذا أفلست المرأة ما الحكم؟ هل نقول: الحكم خاص بالرجل والمرأة لا تدخل في هذا الحديث؟ أو نقول: لا فرق؟ وصف الذكور والأنوثة وصفان طرديان غير مؤثرات في الحكم، فمن وجد متاعه بعينه عند امرأةً قد أفلست نقول: فهي ينطبق عليها هذا الحديث ونُلحق المرأة بالرجل؛ لعدم الفارق بين الرجل والمرأة.

المسألة التي ذكرناها لما كُنا نتكلم عن كلام ابن حزم -رحمه الله- في مسألة القياس يعني: نحن نقطع بنفي الفارق بين أن يبول الإنسان في الماء الراكد وأن يبول خارج الماء ثم يصبه، يبول في إناء ثم يصبه فيه، لأننا نقطع بأنه لا فرق بين هذا وهذا، فهذا أيضاً من نفي الفارق، وهذا النفي مقطوعٌ به والمنطوق والمسكوت مساوٍ للمنطوق، المسكوت عنه هاهنا مساوٍ للمنطوق به.

هناك قسم ثالث: وهو يغلب على الظن انتفاء الفارق لكن الاحتمال وارد، وهذا الذي أسميناه: منطوقاً، وهذا قد يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

مثال ذلك: هل نقيس شهادة الكافر على الفاسق؟ يعني: الله عز وجل منع قبول شهادة الفاسق، ﴿**وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[النور:٤] إذن لما كانوا فاسقين أُمرنا أن لا نقبل شهادتهم.

هل نقول: الكافر لا فرق بينه وبين الفاسق؟ بل هو أولى بالحكم من الفاسق فنمنع قبول شهادته، غالب الظن هو هذا أنه لا فرق بل الكافر أولى بعدم القبول هذا كافر لا يؤمن بالله، وهذا على الأقل مُسلم مؤمن يخاف الله عنده شيء من الخوف من الله -عز وجل-، ما انتفى الخوف من الله بالكلية من قلبه يعني: عنده إيمان باليوم الآخر والحساب والجزاء، فإذا كان فاسقاً وما قبلنا شهادته فلأن يكون منا عدم قبول شهادة الكافر من باب أولى، هكذا ذهب أكثر أهل العلم، وبعض أهل العلم قالوا: نحن لا نوافق على هذا؛ لأنه يُمكن أن كافراً يمنعه دينه وإن كان باطلاً من الكذب.

وبالتالي فلا نسلّم بعدم الفارق بين الفاسق والكافر، الاحتمال هُنا موجود وإن كان القول الأولى أقوى عند النظر، لكن المقصود أن هذا يبقى غير مقطوع به.

وقد يكون هذا الإلحاق مظنونا مساوياً، قالوا: النبي صلى الله عليه وسلم أمر من أعتق شقصاً له من عبد فإن هذا العبد يُقوّم تقويم عدلٍ ثم يُعتق، هل نقيس الأمة ونقول: لا فارق العبد الذي هو ذكر وبين الأمة التي هي أُنثى في سراية العتق؛ لأنه لا فرق لانتفاء الفارق؟ جمهور أهل العلم قالوا: لا فرق بين من أعتق شقصاً له من عبد أو أمة لا فرق بين هذا وهذا.

وقال بعض أهل العلم: لا، هناك فرق، فإن الذكورة هاهنا لها دَخْلٌ، فإن ما يقوم به العبد بعد تحرره يختلف عن ما تقوم به الأمة بعد تحررها، وهذا الفارق الذي ذُكر في الحقيقة فيه شيء من الضعف، لكن يكفي فقط أن نُمثل له على أنه ليس مقطوعاً به، نفي الفارق هاهنا ليس مقطوعاً به بل هو مظنون.

فتحصل لنا إذن كم قسم؟ أربعة أقسام.

هنا مسألة وهي ما العلاقة بين القياس بنفي الفارق والقياس الجلي؟ يعني: أنا أردت فقط أن أعلّق هنا أولاً قبل أن أنسى حينما قال: **(مقطوع وهو مفهوم الموافقة)** نقول: مفهوم الموافقة أو القياس في معنى الأصل قد يكون مقطوعاً وقد يكون مظنوناً، ظاهر كلام المؤلف أنه يخص القياس في معنى الأصل، أو القياس بنفي الفارق، أو مفهوم المخالفة يخصه بالمقطوع به فقط، ونحن نقول: لا، الأمر أعم، كل ذلك يُسمى مفهوم موافقة.

بعض أهل العلم أو قد تقرأ في بعض كتب الأصول أنهم يُسمون هذا النوع بالقياس الجلي، والذي يظهر والله أعلم أن القياس الجلي أعم وأن القياس بنفي الفارق جزءٌ منه عند القطع بنفي الفارق.

القياس الجلي عند العلماء ثلاثة أنواع:

الأول: القياس الذي نُفي فيه الفارق قطعاً.

والثاني: القياس الذي تكون علته منصوصة.

والثالث: القياس الذي تكون علته مُجمعاً عليها، سنتكلم إن شاء الله على العلة المنصوصة والمجمع عليها في محلها إن شاء الله.

المقصود: أن كلمة القياس الجلي أعم، والقياس بنفي الفارق أخص وبالذات شيء معين في القياس وهو المقطوع بنفي الفارق فيه، متى ما قطعنا بنفي الفارق قلنا: هذا من القياس الجلي وليس هو القياس الجلي، يعني: فقط من باب الدقة في العبارة أحببت أن أنبه هذا التنبيه.

ثم عاد المؤلف -رحمه الله- ليتكلم عن نوعي القياس هاهنا يعني: تقسيم القياس من حيث الإلحاق يعني: عملية الإلحاق هذه كيف تكون؟ نقسمه إلى هذين القسمين الذين علمتهما؛ لأن تقسيم القياس له اعتبارات متعددة، نحن الآن نتناول تقسيماً باعتبار واحد ،

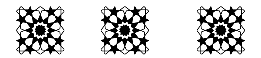
باعتبار كيفية الإلحاق.

هل نُلحق المسكوت بالمنطوق بنفي الفارق، أو نلحقه بإثبات جامع؟

إذن القياس الذي قال فيه رحمه الله: **(والإلحاق)** يعني: من قوله: **(وللإلحاق)** يعني: كأنه يقول: والقياس، عاد الآن إلى القياس، قال: **(وللإلحاق فيه طريقان: أحدهما نفي الفارق المؤثر وإنما يحسن مع التقارب)** كما قلنا فيما مضى، بل نكتفي بنفي الفارق لوجود هذا التقارب بين المسكوت عنه والمنطوق به، وبالتالي فإننا نصحح هذا الإلحاق.

(والثاني: بالجامع فيهما وهو القياس) كلمة **(وهو القياس)** مشكلة هنا لأنها مُشعرة بأن الأول ليس قياساً وهذا غير سديد، إنما هو يُريد أن هذا هو القياس بالاتفاق، أما الأول ما هو هذا الخلاف؟ هل هو من باب القياس أو من باب الدلالة اللفظية؟ سواءً قلنا: دلالة اللفظ في غير محل النطق أو مجاز أو دلالة عرفية بغض النظر الكل في ذلك دلالةٌ لفظية، فلأجل هذا الخلاف هو ما جزم بأنه من القياس، أما المقطوع بأنه قياس فهو الذي نُلحق فيه المسكوت عنه بالمنطوق به بسبب وجود علةٍ جامعة.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

وللإلحاق فيه طريقان:

أحدهما: نفي الفارق المؤثر.

وإنما يحسن مع التقارب.

والثاني: بالجامع فيهما، وهو القياس.

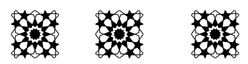
مر بنا أن القياس في حقيقته إلحاق، أنتَ تُلحق فرعاً بأصلٍ في حكمٍ، وهذا الإلحاق لابد أن يكون فيه ما يجمع بين الأصل والفرع، بين المُشبّه والمشبه به، إلا أنَّ العلماء ذكروا أنَّ القياس يمكن أن ينقسم بالنظر إلى الإلحاق الذي هو هذا العمل وهو كونك تلحق شيئاً بشيء، بالنظر إلى هذا العمل قالوا: ينقسم إلى قسمين:

الأول: قياسٌ أو إلحاقٌ بنفي الفارق، وهل هذا يعني أن هذا النوع من القياس لا يجمع بين الفرع والأصل فيه علةٌ جامعة؟ نعم، لابد أن يكون فيه علة جامعة، إنما قال العلماء: هذا قياس بنفي الفارق؛ لأن العلماء لا يشتغلون في هذا النوع بإثبات هذه العلة الجامعة، إنما يكتفون بشيء أسهل وهو نفي الفارق وذلك لوضوح القرب بين الأصل والفرع، وإلا لا يظن ظان أننا لما قابلنا قلنا بنفي الفارق وبالجامع أن الأول ليس فيه جامع بل فيه جامعٌ وأكثر، والجامع فيه أوضح، فما اشتغل الأصوليون وما اشتغل العلماء بإثبات هذا الجامع في هذا النوع وإنما اكتفوا بنفي الفارق. أود أن تتنبه إلى هذا الأمر؛ لأنه قد يُظن أو قد يتوهم متوهمٌ أن الأول ليس فيه جامع بين الأصل والفرع والأمر ليس كذلك.

قال: **(بالجامع فيهما)** يعني: بثبوت الجامع فيهما يعني: وهذا الجامع كما سيأتي هو العلة، قال: **(وهو القياس)** يعني: هذا الذي اتُفق على تسميته قياساً، أما الأول فمُتنازعٌ هل هو من دلالة اللفظ أو هو من دلالة القياس.

لكن على كل حال المهم أن تعرف أن الإلحاق ضربان: ضرب بنفي الفارق، وضرب

بإثبات الجامع، هذا هو النوع الثاني وهو نتحدث عنه الآن.



قال رحمه الله:

فإذن[٤٢]

أركان القياس أربعة:

الأصل.

(أركان القياس أربعة) الأركان جمع ركن، والركن في اللغة هو: جانب الشيء الأقوى، كأركان البيت، وأركان الكرسي الذي يقوم عليه، كذلك الأمر في القياس له أركان، الركن ما لا تُتصور الماهية إلا به وهو داخلٌ فيها، ولماذا أضفنا هذه الجملة قيداً ؟ حتى يتميز لنا الفرق بين الركن والشرط، فكلاهما لا تكون الماهية إلا بهما، يعني: لابد في ثبوت ماهية الشيء من وجود أركانه ومن وجود شروطه، لكن الفرق بينهما من جهتين:

أولاً: من جهة أنَّ الركن من ماهية الشيء ، لا تتم الماهية إلا به وهو جزء منه.

أما الشرط فإنه لا تتم الماهية إلا به لكنه خارجٌ عنه، فالركوع رُكن، والوضوء شرط، لا تتم الصلاة إلا بركوع، لا توجد صلاةٌ في الاصطلاح الشرعي أو في الاعتداد الشرعي لا تكون صلاةٌ إلا بركوع، ولا تكون صلاةٌ إلا بوضوء، لكن الركوع جزء من الصلاة، أما الوضوء فإنه ليس جزءً من الصلاة.

الأمر الثاني: وهو متمم للأول وهو أنَّ الركن لابد من وجوده ذهناً وخارجاً، يعني: داخل الذهن وخارج الذهن في الواقع والحقيقة، لا يتصور الذهن الماهية إلا بوجود الركن، ولا تكون في الواقع كذلك إلا بوجوده.

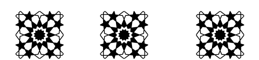
أما الشرط فإنه لا توجد الماهية به في الخارج، أما الذهن فيمكن تصور الماهية،

---

[٤٢] إذن عندكم بالألف والتنوين أو بالنون؟ بالنون، هو الأقرب لغةً المسألة فيها خلاف لكن الأصح في اللغة هو كتابتها بالنون هذا هو الأصح، لكن على كل حال النسخ مختلفة والمسألة فيها قولان.

ولذلك لا نتصور في أذهاننا وجود صلاةٍ إلا بركوع، لكننا يمكن أن نتصور في أذهاننا صلاةً بلا وضوء، فهذان فرقان يُبينان لك الشرط والركن على حقيقتيهما.

هو يقول: **(القياس)** الذي هو هذا العمل، الذي هو الإلحاق، هذا لا يكون بوجود أمورٍ أربعة متى ما وجدت وُجد الإلحاق، متى ما تخلف واحدٌ منها لم يوجد هذا العمل الذي يقوم به المجتهد وهو الإلحاق وهو القياس.



قال رحمه الله:

١- (الأصل).

وهو: المحل الثابت له الحكم الملحق به.

كالخمر مع النبيذ.

وشرطه:

أن يكون معقول المعنى لِيُتعَدَّى[٤٣].

هذا هو الأصل هذا هو الركن الأول، ولابد من وجوده؛ لأن القياس عمل والعمل مبني على أركان، ولا يمكن أن يوجد شيءٌ بدون أصله، الأصل لابد من ثبوته حتى تبني عليه، إن لم يوجد أصلٌ فلا بناء ولا فرع،إذن لابد من وجود الأصل.

الأصوليون هاهنا اختلفوا في ما هو الأصل؟ هل الأصل هو هذا المحل الذي يثبت له الحكم، أو هو دليل الحكم، أو هو الحكم الذي ثبت لهذا المحل.

معنا الآن ثلاثة أمور: قال بعضهم: الأصل الذي نُلحق به الفرع في الحكم هو هذه العين التي قام بها الحكم، أو التي حُكم عليها بهذا الحكم.

دعونا نأخذ مثالاً: في قياس الأرز مثلاً بالبر في منع الربا في منع التفاضل النبي صلى الله عليه وسلم قال كما في ((الصحيح)) والحديث مشهور قال: **«البر بالبر مثلاً بمثل»** الآن هل الأصل هو البر؟ هذه العين التي أُنيط بها الحكم وعُلق بها الحكم أو هو هذا الحديث؟ أو هو منع التفاضل الذي هو حكم هذه العين؟ حكمنا أنه يُمنع التفاضل، لابد أن يكون هناك مساواةً بين الثمن والمثمن في البيع في البر.

إذن أصبح عندنا قال طائفة: الأصل هو البر. وقال طائفة: الأصل هو حديث النبي صلى الله عليه وسلم. وقال طائفة: منع التفاضل هو الأصل الذي هو حكم هذه العين.

[٤٣] نسخة ليُعدّى بحذف التاء وكلها صحيحة.

وعلى كل حال الخلاف يؤول إلى لفظِي، ولابد من الأمور الثلاثة مجتمعة، نحن نتكلم عن عينٍ لها حكم بدليل، وإذا قلنا: هو الدليل فنقول: الدليل دل على عينٍ لها حكمٌ، وإذا قلنا: هو الحكم فنقول: الحكم وصفٌ في عينٍ ثبتت بدليل، فرجع الأمر إلى شيءٍ واحد.

لكن على كل حال المشهور عند الأصوليين ما ذكر المؤلف وهو أن الأصل هو محل الحكم، العين التي تعلق بها الحكم هي التي نُريد أن نُلحق بها غيرها.

إذن دعونا نجعل هذا مثالاً لنا ودائماً نرجع إليه: عندنا القياس فيه أركان أربعة: عندنا أصل، وعندنا -حسب ترتيب المؤلف- فرع، وعندنا حُكم، وعندنا علة .

الأصل هاهنا هو البر، والفرع الذي نُريد البحث فيه هو الحكم الجديد الذي نُريد أن نثبت له الحكم من خلال عملية الإلحاق وهو الأرز، الأرز ما جاء فيه حديث، فهل يجوز أن تشتري أرزاً بأرز متفاضلاً؟ يعني: تشتري كيلوين بكيلو؟ هذا نوع جيد وهذا نوع وسط تشتري هذا بهذا مع هذا التفاضل؟ أو نقول: لا يجوز لأنه مقيسٍ على البر، هذه هي المسألة.

إذن عندنا أصلٌ هو البر، وفرعٌ هو الأرز، وحكم وهو منع التفاضل، أو منع الربا، وعندنا جامع يجمع بينهما أسميناه العلة، هذه العلة فيها بحثٌ طويل سنتكلم عنه إن شاء الله في محله، واختلف العلماء كثيراً هاهنا هل العلة هنا هي الطعم، أو العلة هي الكيل، أو العلة مركبّة منهما، أو العلة شيءٌ آخر، هذا فيه بحث طويل، والشأن لا يعترض المثالُ، نحن نريد فقط التمثيل، لنقُل: إن العلة هاهنا هي الكيل مثلاً هذا يُكال وهذا يُكال إذن اجتمعا في جامع فنقيس هذا على هذا ونقول: نتيجة القياس ما هي؟ لا يجوز التفاضل في بيع الأرز .

قال: **(الأصل هو المحل الثابت له الحكم المُلحق به)** يعني ما هو **(الملحق به)؟** يعني: الذي نُلحق به الفرع، وإن شئنا الدقة أكثر نقول: وهو الذي ألحقنا الفرع بحكمه، نحن لا نريد أن جعل الأرز بُراً، نحن نريد أن نجعل حكم الأرز أو نريد النظر في حكم الأرز، وهل هو في حكم البر في منع الربا أم لا؟

قال: **(الحكم الملحق به كالخمر مع النبيذ)** هذا مثالٌ آخر وهو إلحاق أو إن شئت فقُل: قياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار، الأصل الخمر، والفرع هو النبيذ، والحكم هو التحريم، والعلة هي الإسكار.

قال: **(وشرطه)** الآن يدخل المؤلف إلى شرط الركن، ، ذكر المؤلف -رحمه الله- شرطين سنتكلم عنهما إن شاء الله، ومما لم يذكره المؤلف ولابد من ذكره:

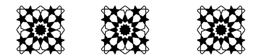
أولاً: أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً؛ لأن المنسوخ لا وجود له في الشرع، لا نعتد به في الشرع، فمتى قاس الإنسان قياساً جعل فيه الأصل شيئاً أو حكماً منسوخاً ماذا نقول؟ هذا القياس غير صحيح سقط فيه الركن وهو الأصل، لابد أن يكون الأصل غير منسوخ.

الأمر الثاني: لابد أن لا يكون دليل الأصل شاملاً للفرع؛ لأنه لو كان دليل الأصل شاملاً للفرع ما احتجنا إلى القياس، أصبح القياس شيئاً أقرب إلى العبث واللغو، ما الحاجة إلى أن تقيس ويمكن أن تلحق الفرع بالدليل مباشرة، يعني: في مسألتنا في مسألة الأرز لو قال قائل: ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في رواية أنه قال: **«الطعام بالطعام مثلاً بمثل»** فأنا أقول: الطعام يدخل فيه البر ثم أقيس الأرز على البر، ما رأيكم؟ نقول: لا يصح هذا، بل مباشرة قُل: الأرز داخل في قوله الطعام بالطعام.

في مسألة ذكرناها وهي مسألة قياس النباش على السارق، بعض أهل العلم يقول: هذا ليس قياساً، قطع يد النباش ليس دليله القياس بل دليله النص، فهو داخل في قوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾**[المائدة:٣٨] المخالفون يقولون: نحنُ نحصر معنى السرقة في الأخذ من الحي وليس في الأخذ من الميت، في بحث فرعي طويل ليس بحثنا في الأصول، لكن المقصود هذا مثال عند النظر في الأصل وهو أن لا يكون دليله شاملاً للفرع لأنه حينئذ نستغني عن القياس من أصله، ولا شك أن الإلحاق بالنص من الكتاب والسنة أقوى في الحكم من الإلحاق بالقياس.

أما ما ذكره المؤلف وهذا هو الشرط الثالث قال: **(وشرطه أن يكون معقول المعنى ليُعدى)** يعني: ليُعدى هذا الوصف الجامع بحكمه، أما إذا كان هذا الأصل تعبدياً غير معقول المعنى فلا شك أنه لا يصح القياس؛ لأن القياس لابد فيه من جامع تحققنا من وجوده في الأصل ثم تحققنا من وجوده في الفرع فأمكننا الإلحاق، لكن هاهنا ليس عندنا بيّنة ولا برهان ما هو الذي جعلك تجمع هذا إلى هذا، أو تُلحق هذا بهذا.

إذن لابد أن يكون الأصل معقول المعنى، يعني: لما نظرنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«البر بالبر»** عقلنا أن هذا مكيل، ولأجل هذا مُنع من الربا فيه، أو وجدنا أن هذا مطعوم على خلافٍ بين أهل العلم في العلة فحكمنا بأن الطعم هو علة جريان الربا في البر، أما في مثل أوقات الصلوات مثلاً لماذا نصلي عند زوال الشمس على وجه التحديد، وإلى أن يصير ظل كل شيء مثله؟ لماذا لا يكون صلاة الظهر قبل هذا أو بعده؟ نقول: هذا غير معقول المعنى، وإن شئت فقُل: هذا أمرٌ تعبدي، الله أعلم لماذا المغرب ثلاث وليست أربعًا أو ركعتين، هذا أمرٌ تعبدي غير معقول المعنى، وبالتالي لا يمكن أن نُلحق فرعاً بأصل هذا شأنه، يعني: هذا شأن الأصل وهو كونه غير معقول المعنى، أو كان تعبدياً.



قال رحمه الله:

فإن كان تعبدياً: لم يصح.

وموافقة الخصم عليه.

فإن منعه، وأمكنه إثباته بالنص: جاز، -لا بعلة عند المحققين-.

وقيل: الاتفاق شرط.

هذا الشرط الثاني قال: **(موافقة الخصم عليه)** عند التأمل يا رعاك الله تجد أن هذا ليس شرطاً للأصل في القياس، إنما هذا شرطٌ للأصل في المناظرة على القياس، انتبه! قلنا: إن القياس ضربٌ من أضرب الاجتهاد، والاجتهاد يكثر فيه الخلاف، ومع كثرة الخلاف تكثر المناظرة فذكر العلماء هذا الشرط في المناظرة في الأصل الذي يُبنى عليه صحة القياس.

وبالتالي لو أن الإنسان قاس لمعرفة الحكم لنفسه هو يريد أن يعمل بهذا الحكم فإنه لا يُشترط هذا الشرط أو كان هذا في فتوى لعامي اجتهد لكي يُفتي عامياً، لا نشترط هذا الشرط، متى ما ثبت عنده أن هذا الأصل ثابت ثبت الدليل عليه فيكفي وانتهى الأمر، إنما نحن الآن نبحث في بحث أدق، نبحث في مسألة أدق وهي أثناء المناظرة بين عالمين أو بين طالبي علم يتناظران في صحة هذا القياس فلابد هاهنا من أن يتفق الخصمان على هذا الأصل، لابد أن يكون الأصل ثابتاً بعلته حتى يصح القياس، وبالتالي يُسلّم لك خصمك، فمتى ما اتفق الخصمان على أن هذا هو الأصل يعني: ثابتٌ بعلته انتهى الأمر، أما لو اختلفا فهذا فيه تفصيل سيأتي الكلام فيه.

إذن لابد حتى يثبت القياس أو حتى تُستكمل هذه المناظرة لابد أن نتفق أنا وأنت على أن هذا الأصل ثابتٌ بعلته، أما لو أثبت لي أنا الآن، المناظرة لابد فيها من طرفين، الطرفان أحدهما يُسمى السائل والآخر يُسمى المسؤول، أو أحدهما يُسمى المعترض والآخر يُسمى المجيب، كل مناظرة هي تراد كلام بين اثنين، المناظرة أن يتراد الكلام بين اثنين أحدهما

سائل والآخر مسئول، وإن شئت فقُل: أحدهما معترض والآخر مجيب، فتبدأ المناظرة هكذا، يقول المعترض: ما دليلك؟ أو لم جعلت حكم الأرز حكم البُر؟ فيبدأ فيقول: لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الربا في البُر، أول ما يبدأ بتقرير الأصل بعلته وعلة ذلك هي الطُعم، أو علة ذلك هي الكيل، فمتى ما قال: أنا لا أسلّم لك بجريان الربا في البُر، ماذا يصنع؟ يبدأ يستدل على ثبوت الأصل بعلته.

إذن هذا هو الأصل في هذا الباب وهو أن يتفق الاثنان على الأصل بعلته، لابد أن يتفقا بعلته.

وإن لم يحصل الاتفاق لاحظ معي ماذا قال؟ قال: **(فإن منعه)** -يعني الخصم- والغالب أن يكون المعترِض، وإن شئت فقُل: السائل، دائماً في المناظرة خذها قاعدة وظيفة السائل الهدم، ووظيفة المسؤول البناء، وظيفة المعترض الهدم، ووظيفة المجيب البناء، المجيب يقرر يريد أن يثبت الحكم فيقرره تقريراً، المعترض يبدي إشكالات، يبدي اعتراضات، فالغالب أن يكون المعترض هاهنا هو من أسميناه السائل.

قال: **(فإن منعه)** يعني: الخصم والغالب قلنا: أن يكون هو السائل أو المعترض، **(وأمكنه)** يعني: المجيب **(أمكنه إثباته بالنص جاز)** يعني: هنا أصبح الفلج له، صارت الغلبة للمجيب، وكل منصف ناظر في هذه المناظرة فإنه يحكم بأن المجيب أصاب بمعنى: إذا ما اتفقا ومنع وقال: أنا لا أسلّم بأن البُر ممنوعٌ جريان الربا فيه فإن على المجيب أن يقول: الدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، فيُثبت الأصل بعلته بدليل لا مجال للرد، هذا حديث ثابت صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبهذا تنهض حجته على خصمه.

يعني: اختلف العلماء مثلاً في مسألة الخنزير إذا ولغ في الإناء، قال بعض أهل العلم: نُلحق هذه المسألة بمسألة ولوغ الكلب، تناظر الفقيهان المختلفان في هذه المسألة فقال أحدهما أقول: إننا نغسل هذا الإناء الذي ولغ فيه الخنزير غسلاً متكرراً قياساً على الكلب،

هنا يقول السائل: لا أسلّم لك وجوب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب، الآن اعتراضه على الأصل، هنا ماذا يصنع المجيب؟ يستدل عليه بالنص فيقول: أخرج الإمام مسلم في ((صحيحه)) وغيره أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب، أو أولاهن بالتراب، أو وعفروه الثامنة بالتراب**» على خلاف في الروايات.

المقصود: أنه الآن أثبت الأصل بنص صحيح، هنا قد يعترض السائل أو يستمر النقاش بينهما في شأنٍ آخر في ثبوت العلة في الفرع أو في كون العلة هي التنجيس هذا مبحث آخر، نحن فقط الآن نريد إثبات الأصل فيكفي وينتهي ، ينبغي عند الإنصاف أن ينتهي النقاش في ثبوت الأصل عند هذا الحد وهو أن يُثبت الأصل بالدليل بالنص الصريح الصحيح، انتهى الأمر، هُنا تنهض حجته على خصمه، وبالتالي يُقبل كلامه.

قال: **(وأمكنه إثباته بالنص جاز)** يعني: ثبتت الحجية أو ثبت الأصل.

قال: **(لا بعلةٍ عند المحققين)** انتبه لهذه الجملة! مباحث القياس من الآن فصاعداً تحتاج منك إلى تركيز، لابد من تركيز لأن الكلام فيها دقيق فيها مباحث عقلية تحتاج إلى تركيز.

قال: **(لا بعلةٍ عند المحققين)** الواجب على المستدل إثبات حكم الأصل بالنص وليس أن يُثبت الأصل بعلةٍ يُنازعه فيها الخصم انتبه! نقول: إذا اختلف يأيها المستدل يا أيها المجيب عليك أن تثبت حكم الأصل بنصٍ وليس أن تثبته بعلةٍ لا يوافقك عليها الخصم، كيف يعني لا يثبته بعلة لا يوافقك عليها خصم؟ عند المحققين لا تثبت أو لا يثبت الأصل في المناظرة بهذا، وهذا النوع الذي ذكرته وهو أنه لا يكفي ولا يُعتبر حجةً عند المحققين أن يُثبِت الأصل بعلة، هو ما يسميه الأصوليون القياس المركب.

حقيقة القياس المركب هو أن يتفق الخصمان على حكم الأصل ويختلفان في العلة، لماذا

سُمّي قياساً مركباً؟ لأن الخلاف حصل في تركيب الحكم على العلة وهو نوعان: القياس المركب نوعان:

١- قياسٌ مركبُ الأصل.

٢-قياسٌ مركبُ الوصف.

دعونا نأخذ الأول القياس الذي أسميناه مركب الأصل، هذا القياس يحصل الاتفاق فيه على الحكم، ويحصل فيه الاتفاق على ثبوت الوصف، ويحصل الخلاف في كونه علة الحكم يعني: هذا الوصف كونه علة الحكم.

خذ مثلاً على هذا: الشافعي والمالكي والحنفي هؤلاء ثلاثة فقهاء اتفقوا على أن حُليّ الصغيرة لا تجب فيه الزكاة، الحُليّ ذهب أو فضة مُعد للاستعمال لا تجب فيه الزكاة إذا كان مِلكاً لصغيرة، فقال الشافعي والمالكي: أقيس عليه حليّ الكبيرة فأقول: لا يجب فيه الزكاة، والوصف هو أنه في كليهما حليٌّ مباح فيكون هذا الوصف علة الحكم في الأصل وهي متوفرة في الفرع.

فبالتالي أقول: لا تجب الزكاة في حُليّ الكبيرة.

الآن هذا عندنا قياس فيه أصل وهو حُلي الصغيرة، وفرع وهو حُلي الكبيرة، هذا هو مسألة النزاع الذي نُريد أن نعرف الحكم فيه، هو الذي جرى فيه القياس، هو الذي نبحث فيه الإلحاق.

وعندنا حكم وهو وجوب الزكاة أو عدم وجوبها، وعندنا وصف اعتبرناه علة هذا الوصف كونه حُليّاً مباحاً، كونه حليّاً مباحاً ثابت في الأصل وهو ثابت في الفرع وبالتالي أجرينا القياس وقلنا: لا تجب الزكاة في حُليّ الكبيرة.

قال الحنفي: أنا وإن وافقتكم على حكم الأصل، أنا معكم أن حُلي الصغيرة لا تجب فيه الزكاة ، أوافقكم على حكم الأصل، هذا واحد.

اثنين: وأوافقكم على أن الوصف المذكور في الأصل صحيح وهو أن حُلي مباح، ولكن لا أسلّم لكم أن هذا الوصف هو علة عدم وجوب الزكاة، إنما العلة عندي وصفٌ آخر وهو كون هذا الحُلي مالاً لغير بالغٍ فما وجبت فيه الزكاة، أنا عندي الزكاة ترتبط بالبلوغ، متى ما كان المال مِلْكاً لبالغ فإنني أوجب الزكاة، لكن هذا لغير بالغٍ، لاحظ معي! لاحظ أن الخصم الذي هو المعترض الذي هو الحنفي هُنا سلّم بحكم الأصل، وسلّم بثبوت الوصف في الأصل ولكنه نازع في كونه علة الحكم، هو وصف لكن ليس علة، العلة عنده شيءٌ آخر، هنا لا يصح القياس، فالقياس المركّب سواءً كان مركّب الأصل أو مركب الوصف ليس بحجة، عند المحققين من أهل العلم ليس بحجة لعدم حصول الاتفاق بين الخصمين -ليس حجة في باب المناظرة، كلامنا في هذا ابتداءً وانتهاءً، نحن نتكلم عن شيء معين وهو المناظرة في القياس-، أما في التعبد لله -عز وجل- أو ما يدين الله به فهذا شأنٌ آخر لا شك أنه يثبت بمجرد أن أدين الله أن هذا هو الحكم، ولذلك يصرح المالكي بهذا الحكم، ولذلك يصرح الشافعي بهذا الحكم، نحن نبحث بحثاً خاصاً وهو المناظرة.

إذن حصل الاتفاق على حكم الأصل، وحصل الاتفاق على ثبوت الوصف، وصار النزاع في كون الوصف علة، نازعوا في هذا وقالوا: العلة شيءٌ آخر، نقول: العلة ليس لكونه مالاً أو حُلياً مباحاً العلة كونه مالاً لغير بالغ فما نجري فيه أو ما نُوجب فيه الزكاة.

ننتقل الآن إلى مركب الوصف: مركب الوصف هو أن يتفقا يعني: الخصمان في حكم الأصل، ما في إشكال في كليهما ، الاتفاق حاصلٌ على حكم الأصل، ولكن الخصم ينازع في وجود العلة التي يذكرها خصمه، هذا الوصف الذي ادعاه الخصم علةً أنا أقول: غير موجود أصلاً بغض النظر عن تسليمي بكونه علة أو غير علة، أنا أقول: هو غير موجود.

خذ مثلاً على هذا: اتفق الأربعة المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي على أنه إذا قال : فلانة التي أتزوجها طالق، أنها لا تطلق لو تزوج، لو قال: زينب التي أتزوجها طالق،

الأربعة قالوا: لا تطلق.

اختلفوا في كلمة أخرى ، افترقوا الآن الأربعة، ما إذا قال: إن تزوجت زينب فهي طالق، هذه المسألة قال الشافعي والحنبلي: أقيس هذه على تلك، أجعل هذه فرعاً والأصل هو زينب التي أتزوجها طالق، والوصف الجامع العلة في ذلك هي وجود التعليق، لم أحكم بثبوت الطلاق لوجود التعليق في الأصل، وكذلك لم أحكم به لوجود التعليق في الفرع.

قال المالكي والحنفي هاهُنا: أنا أسلّم لكم بحكم الأصل وهو أنه متى ما قال: زينب التي أتزوجها أو فلانة التي أتزوجها طالق، قال الحنفي والمالكي: أنا أسلّم لكم أن هذا الحكم صحيح، لكن العلة التي ذكرتموها غير موجودة في الأصل، هذا ليس فيه تعليق ، هذا تنجيز، ولأجل هذا حكمت بأنه لا طلاق لأنه ليس للإنسان أن يُطلق تنجيزاً في محلٍ لا يملكه، ما عنده عقدة النكاح، لا يملك الآن عقد النكاح على هذه المرأة، لا يملك حل الاستمتاع بها فكيف يكون الطلاق!

عندي هذا الأصل من باب التنجيز لا من باب التعليق، ليس هناك تعليق، ولو كان هذا من التعليق لقلت بثبوت الطلاق فيه.

إذن لاحظ معي أن الخصم هاهنا في مركب الوصف لا يُسلِّم بوجود الوصف الذي ادُّعِيَ أنه العلة أصلاً، إذن أختصر لك الموضوع في كلمتين: **في مركب الأصل الخصم يُنازع في تأثير العلة، وفي مركب الوصف ينازع في وجود العلة،** نحن نفرض أنه حصل اختلاف عدم اتفاق وهذا بحثنا كله، كل البحث يدور على الاختلاف في الأصل، من البداية ونحن نتكلم عن الاختلاف في الأصل، وقلنا: لابد أن يتفق المتناظران على الأصل، لابد أن يتفقا، فإن اختلفا قلنا: لابد أن يُثبِت الأصل بنصٍ وليس بعلة.

إن أثبت بعلة قلنا: هذا الذي نسميه القياس المركب إما مركب أصلٍ أو مركب وصفٍ، ما هو الفرق بينهما؟

في مركب الأصل الخصم ينازع في تأثير العلة، هو يسلّم بأن الوصف موجود ما يخالف في هذا لكنه يخالف في كونه وصفاً مؤثراً يعني: في كونه علةً.

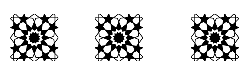
أما في مركب الوصف هو يقول: الوصف غير موجود أصلاً بغض النظر لا حاجة بنا إلى البحث، هل يراه علةً أو لا؟ هو يقول: أصلاً هو غير موجود، لما قال هذا الفريق الوصف المؤثر الذي هو علةُ التعليق قال الفريق الآخر: التعليق غير موجود هذا من باب التنجيز لا من باب التعليق، ولو كان من باب التعليق فإنني سوف أثبت الطلاق، وبالتالي لن يثبت الأصل، في هذه الحال لن يثبت الأصل، لم؟ لأن الخصم بين أمرين: إما القدح في علة الأصل، أو القدح في حكم الأصل، إما القدح في علة الأصل فيقول: أنا أقدح في هذه العلة لعدم وجودها، ولو سلّمت جدلاً بثبوت هذه العلة لقلت بثبوت الطلاق، وبالتالي انتفى الاتفاق على حكم الأصل، فهو بين أمرين، وكلاهما يمنعان الاتفاق الذي جعلناه شرطاً في الأصل عند المناظرة، جعلناه شرطاً في الأصل عند المناظرة.

قال: **(فإن منعه وأمكنه إثباته بالنص جاز لا بعلة عند المحققين)** وهذه هي الكلمة التي ذكرتها لك، بعض أهل العلم قالوا: يصح، لكن الصحيح وهو الذي عليه أهل التحقيق أنه ليس بحجة، **(وقيل الاتفاق شرط)** يُريد أنه لا يُقبل إثبات الحكم بالنص، نحن قلنا: إن أمكنه إثباته بالنص جاز، وهذا هو الصحيح، وهذا هو التحقيق، لكن أشار إلى حصول خلاف في المسألة، بعضهم قال: حتى وإن أثبته بالنص؟ نقول: لا، لابد أن يصلا إلى اتفاقٍ في حكم الأصل،إن ما حصل الاتفاق لا تمضي المناظرة.

قال بعضهم: الاتفاق يعني: بين الخصمين، بعض الأصوليين لما جاء إلى هذا الموضع قال: المقصود لابد من حصول الاتفاق بين الأمة، لابد أن يكون الأصل متفقاً عليه يعني: مُجمعاً عليه، لكن هذا بعيد، والأقرب أن المقصود هو أن المشترط عند هؤلاء هو اتفاق الخصمين؛ لأن الكلام فيهما، وأما أن يحصل الإجماع المسائل مجمع عليها ويحصل فيها هذا

الخلاف، أو يحصل الخلاف في فروع مبنية على أصول، يعني: كما يقول الموفق -رحمه الله- أين هي هذه المسائل التي لابد أن يكون الأمة جميعاً اتفقت عليها حتى نثبت لها أنها هي الأصل.

فالأقرب والله أعلم أنه اتفاق الخصمين وليس اتفاق الأمة.



قال رحمه الله:

و(الفرع).

وهو: لغة: ما تولد عن غيره، وانبنى عليه.

وهنا: المحل المطلوب إلحاقه.

وشرطه: وجود علة الأصل فيه.

هذا هو الركن الثاني وهو الفرع، والفرع عرّفه في اللغة بأنه **(ما تولد عن غيره وانبنى عليه)** يعني: انبنى على غيره؛ كأغصان الشجرة فإنها تولدت عن أصلها، وتفرعت عن أصلها.

وهنا في الاصطلاح الأصولي في باب القياس إذا أطلقنا الفرع فإننا نُريد المحل المطلوب إلحاقه يعني: المحل الذي يُراد إثبات الحكم فيه يعني: نريد أن نجعل حكمه أو نُلحق حكمه بالأصل، ولك أن تقول: هو المحل المُشبّه، والأصل هو المحل المشبه به.

يعني: في قياس النبيذ على الخمر ما الفرع؟ النبيذ، في قياس النباش على السارق ما الفرع ؟ النباش، في قياس الأرز على البُر ما الفرع؟ الأرز، وهكذا.

قال: **(وشرطه)** ذكر له شرطاً واحدا **(وجود علة الأصل فيه)** لأن العلة مناط التعدية، فلابد من ثبوتها وإلا كيف يكون القياس! نحن نقول: إلحاق والإلحاق لابد فيه من خيطٍ جامع أو رابط بين هذا وهذا، فمتى لم تتوفر العلة أو لم يتوفر الجامع كيف يكون قياسًا؟ إذن لابد من توفر العلة أو الوصف المؤثر في الفرع كما كان موجوداً في الأصل.

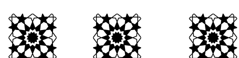
وبالتالي فإننا يمكن أن نقول: إن الحشيش المخدر أو الكوكايين أو ما شاكل ذلك هذا مقيسٌ على الخمر في التحريم لوجود علة الإسكار، وإن شئنا أن نقول: العلة فيه أظهر منها في الأصل، يعني: كما نسمع عن حال هؤلاء الذين يتعاطون هذه المخدرات -عافني الله وإياكم- حالهم قد يكون أسوء من حال شارب الخمر، عندنا الآن المخدرات فرع ولابد أن

تكون العلة فيه موجودة، وهل هي موجودة؟ هل الإسكار موجود؟ غياب العقل موجود؟ موجود.

إذن صح أن يكون هذا فرعاً مُلحقاً نجري عليه عملية الإلحاق.

قال قائلٌ في شرابٍ جاء حديثاً، مثل ماذا؟ لنقول مثلاً: شراب الطاقة، نقول: نقيسه على الخمر فنحرّمه، ما رأيكم؟ غير صحيح، لماذا؟ لأن هذا الفرع الذي زعمته فرعاً في هذا القياس نشترط أن تتوفر فيه العلة، يعني: الوصف المؤثر في الحكم، وهل هي موجودة؟ هل الذي يشرب هذا الشراب يشرب ما يسمونه الطاقة أو يشرب الغازيات هل يسكر ويذهب عقله؟ لا، إذن نقول: هذا لا يصح أن يكون فرعاً في هذا القياس، لم؟ لعدم وجود أو ثبوت العلة يعني (**الوصف المؤثر) في الحكم لعدم وجوده في هذه الصورة أو في هذا الذي زُعم أنه فرعٌ**.

إذن لابد من توفر العلة في الفرع، وإلا فإنه لا يصح أن يكون فرعاً، وإذا سقط الفرع واعتبرناه ركناً فإنه بالتالي يسقط القياس، متى ما سقط ركن واحد فأكثر سقط القياس.



قال رحمه الله:

و(الحكم).
وهو: الوصف المقصود بالإلحاق.
فالإثبات ركن لكل قياس.
والنفي، إلا لقياس العلة عند المحققين؛ لاشتراط الوجود فيها.

فهذا هو الركن الثالث من أركان القياس وهو الحكم ومضى الكلام عن الركنين السابقين وهما: الأصل، والفرع.

قال: **(الحكم وهو الوصف المقصود بالإلحاق)** نحن في القياس نلحق فرعاً بأصل، هذا الإلحاق إنما هو في شيء معين وهو الحكم.

الحكم هو: ما اقتضته العلة من تحريمٍ أو تحليلٍ أو وجوبٍ أو ما شاكل ذلك.

فإذا قلنا مثلاً: إنَّ النبيذَ مَقِيسٌ على الخمر، في ماذا مقيس؟ في الحكم وهو التحريم، وبالتالي فإننا نحكم على النبيذ بحكم الأصل وهو الخمر فنقول: حكم النبيذ هو التحريم.

ثُمَّ أشار هاهنا إلى مسألة وهي قوله: **(فالإثبات ركن لكل قياس، والنفي إلا لقياس العلة عند المحققين)** يعني: هذا الحكمُ قد يكون حكمًا مُثْبَتًا، وقد يكون منفياً، يعني: قد يكون هذا الحكم وصفه أنه مُثبت وقد يكون منفياً.

أمَّا المثبت فهو في كل قياس يعني: في قياس العلة وفي قياس الدلالة.

والفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة:

أن الإلحاق في قياس العلة هو بالعلة نفسها يعني: الجامع الذي يجمع بين النبيذ والخمر هو الإسكار، فنقول: الإسكار هو علة تحريم الخمر، وهي موجودة في النبيذ، وبالتالي فإننا نقول: إن النبيذ مُحرّم.

هاهُنا كان الإلحاق يعني: كان الجمع بين الفرع والأصل بالعلة مباشرة.

وقد يكون الإلحاق بدليل العلة لا بالعلة، العلة موجودة لا شك، قلت سابقاً: كل قياس فلابد فيه من جامع، ولكن تارةً نجمع بين الأصل والفرع بهذا الجامع وهو العلة، وتارةً نكتفي بدليلها.

فمثلاً: قد نحكم على شراب فيه رائحةٌ كريهة كرائحة الخمر بأنه مُحرم بهذا الدليل ، يعني: استدللنا بدليل العلة عليها فجعلنا الذي يربط بين الفرع والأصل هو الدليل، نقول: هذا شرابٌ فيه رائحةٌ كريهة كرائحة الخمر، وهذه الرائحة تدل على أن هذا الشراب مسكر فحكمنا عليه بالتحريم إلحاقاً بالخمر، فهاهنا الذي جمع بين الفرع والأصل هو دليل العلة، هذا الذي يُسمى: قياس الدلالة.

قياس الدلالة قد يكون الحكم فيه نفياً لا يتأتى أن يكون الحكم في قياس العلة نفياً، قياس العلة لابد أن يكون الحكم حكماً ثابتاً.

أما في قياس الدلالة فيمكن أن يكون الحكم نفياً، انظر ماذا يقول المؤلف؟ قال: **(فالإثبات ركنٌ لكل قياس)** يعني: قياس العلة أو قياس الدلالة، **(والنفي)** يعني: الحكم لا يمكن أن يكون نفياً **(إلا لقياس العلة)** وبالتالي فالحكم والنفي إلا لقياس العلة، قياس العلة لا يكون فيه الحكم نفياً يعني: النفي يكون حكماً في قياس الدلالة لا في قياس العلة.

ماذا نريد بهذا؟ نريد أننا نستدل بانتفاء الحكم عن محلٍ لانتفائه عن محلٍ مثله، هذا قياس دلالة كان الحكم فيه نفياً.

خذ مثلاً: نقول: لم تجب صلاةٌ سادسة، الواجب خمس صلوات ؛ لما فيه -يعني في هذا الإيجاب- من مفسدة لم يعتبرها الشارع يعني: ما التفت إليها الشارع أو ما نظر إلى هذا الحكم لوجود هذه المفسد، وهذه المفسدة موجودة في صيام شهر ثانٍ فنحكم على صيام الشهر الثاني بأنه ما وجب، كما أنه لم يجب في صلاة سادسة، يعني: استدللنا بانتفاء الحكم عن محل لانتفائه عن محل آخر، كما أنه لم تجب صلاةٌ سادسة لوجود مفسدة كذلك قلنا: إنه لم

يجب صيام شهر ثانٍ لوجود هذه المفسدة، تلاحظ أن الحكم كان هاهُنا نفياً، قلنا: لم يجب، نفينا الوجوب.

وقد يقول قائل: ما حاجتنا إلى هذا القياس وعندنا دليل خاص هو الذي يمكن أن نستدل به بوضوح وهو دليل السنة، وعندنا أيضاً الاستصحاب، قلنا: إنه يمكن أن نستدل على هذا بالاستصحاب وهو دليل النفي الأصلي، قال العلماء: إن هذا من باب تأكيد أو ما يؤكد دليل الاستصحاب، يعني: لو لم يكن هذا القياس وارداً أصلاً أو غير ثابتٍ أصلاً فإن الاستصحاب كافٍ في حصول الحكم بالنفي، لكن هذا من باب الزيادة من باب التأكيد لا غير، هذا من باب الزيادة والتأكيد لا غير.

لاحظ أن هذا لا يتأتى في قياس العلة، لا يتأتى أن يكون النفي حكماً في قياس العلة.

قال: **(لاشتراط الوجود)** يعني: في قياس العلة **(فيها)** لاشتراط وجود العلة في هذا القياس، يعني: قياس العلة يشترط وجود علة شرعية، ولا علة إلا بشرع، ونحن الآن نبحث عن حكم قبل ثبوت الشرع، يعني: لاحظ لما قال: **(والنفي)** مراده بالنفي هاهُنا النفي الأصلي، النفي الطارئ له حكم آخر وهذا يجري فيه قياس الدلالة، ويجري فيه قياس العلة، قياس الدلالة وقياس العلة سنتكلم عنها بالتفصيل فيما سيأتي، المؤلف خصها بكلام.

إنما مرادنا بالنفي هُنا: هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، يعني: نفي لم يسبقه حكم، باقٍ على حكم العقل(البراءة الأصلية) الذي حكم بانتفاء وجوب غير ما ورد، هذا النفي لا بأس أن نحكم به في قياس الدلالة، أما قياس العلة فلابد من وجود علة ووجود علة يقتضي وجود الشرع، لا يمكن أن نثبت علةً إلا بدليل شرعي، ونحن نفرض المسألة الآن قبل ورود الشرع، وبالتالي فإن النفي إنما يرد في هذا القياس وهو قياس الدلالة.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

وشرطه:
الاتحاد فيها قدراً وصفة.
وأن يكون شرعياً لا عقلياً، أو أصولياً.



قال: **(وشرطه)** يعني: الحكم، ذكر له شرطين:

الشرط الأول: الاتحاد، يعني: أن يكون حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع قدراً وصفةً لابد من التساوي.

مثال ذلك: قياس الأرز على البُر تلاحظ أن هاهنا الحكم مُتساوي، الحكم في البر كالحكم في الرز، الحكم هاهنا حصل فيه تساوي.

خذ مثلاً: في قول الله جل وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾[النساء:١٠] قلنا: إننا نقيس الإحراق على الأكل، تلاحظ أن الحكم هاهنا مساوٍ للحكم هاهُنا في قدره، ليس زائداً عليه، بمعنى: ليس حكم أحدهما أولى من الآخر، لو كان الحكم في الفرع أولى منه في الأصل لا بأس، كما قلنا مثلاً في قياس السب واللعن والضرب على التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] تلاحظ أنَّ الفرع الحكم وهو التحريم فيه أولى من الأصل، لا بأس إما أن يكون الحكم في الفرع والأصل متساوياً، وإما أن يكن في الفرع أولى، إن عكسنا؟ إن كان الحكم في الأصل أولى منه في الفرع، وكان في الفرع دونه؟ لا ما يصح، كما مر بنا هذا سابقاً.

يعني: لو قسنا التأخر في الإجابة إجابة الوالدين على التأفيف، إذا ناداه والده فقال: حاضر إن شاء الله وتلكأ بعض الشيء هل يصح أن نقيس هذه الصورة بالتأفيف؟ كأنه يقول: أُف؟ أو أن الحكم في الأصل هاهنا أولى، وبالتالي لا يصح القياس، لاحظ أننا نتكلم عن القياس وليس عن الحكم ، أقصد عن صورة التأخر، وإلا لا شك أنه يجب على الإنسان

أن يُجيب والديه وهذا له أدلته وقواعده التي نُرجعه فيها، لكن نحن نبحث الآن عن شيء معين وهو القياس، إلحاق هذه الصورة بالأصل وهو التأفيف فنقول هنا: ما حصل التساوي، لابد من حصول التساوي.

خذ مثلاً: مر بنا قياس شدة الجوع على الغضب في منع القاضي من القضاء، يعني: في قوله صلى الله عليه وسلم: **«لا يقضي القاضي وهو غضبان»** قلنا: إن شدة الجوع أو شدة الحصر مثلها مثل شدة الغضب في المنع، فتلاحظ أن الحكم هاهنا في تساوٍ بين الفرع والأصل.

إذن لابد من التساوي بين الأصل والفرع قدراً وصفةً، لابد أن تكون الصفة حاصلة، وربما يكون المحل مُختلفاً لكن الصفة حاصلة.

مثال ذلك: القصاص في الأعضاء هل يصح قياسه على القصاص في النفس، يعني: جناية على النفس فيجب فيها القصاص، فنقول: وجناية على العضو فيجب فيها القصاص قياساً على الجناية على النفس، نقول: هنا صحيح، لماذا؟ لأن الوصف متحد، هذه جناية وهذه جناية، وإن كانت الجناية على النفس، والجناية هنا على العضو، القياس هاهنا حاصل، يجب القصاص هاهنا، ويجب القصاص هاهنا، هنا نفسٌ بنفس، وهنا عضو بعضو.

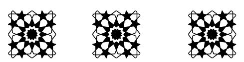
فالوصف هاهنا متساوي، هذه جناية وهذه جناية.

قال: **(وأن يكون شرعياً)** هذا الشرط الثاني، لابد أن يكون الحكم حكماً شرعياً، ويضاف إلى هذا فقهياً؛ لأن القياس هو في مسائل الفقه، وبالتالي إذا كان شرعياً فقهياً يخرج ما لم يكن شرعياً أصلاً كمسألة عقلية، هذا لا يُعتبر قياساً شرعياً؛ لأنه جرى الحكم فيه في مسألة أو كان الحكم فيه في مسألة عقلية.

الأمر الثاني: قد يكون شرعياً لكن عقدياً، قلنا: مسائل العقيدة؛ كمسائل الصفات والقدر وأمثالها هذه لا يجري فيها القياس؛ لأن هذه ليست مسائل فقهية يمكن أن تلحق

فيها مسألة بأخرى في علة جامعة، ليس فيها وصف مناسب يُعقل، مسائل العقيدة مبنية على الإيمان بالغيب، وبالتالي ما هناك علة يُلحق فيها، إضافة إلى أنه قد يكون الأمر متعلقاً بالله سبحانه وتعالى كصفاته -جل وعلا-، فما هو الذي يُمكن أن يكون القياس صحيحاً فيه، يعني: كيف يُمكن أن يُلحق الله -عز وجل- بغيره تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا، وهو الذي له المثل الأعلى، فلا يُمكن أن يُقاس الله سبحانه وتعالى بغيره لعللٍ عدة، فهذه مسائل شرعية نعم ولكنها لا يصح فيها القياس، يعني: الحكم هاهنا حكم عقدي، وبالتالي لا يمكن أن يجري القياس.

إذن لا يمكن أن يكون القياس هذا الذي نتحدث عنه، هذا الذي يقرره الأصوليون إلا في حكم شرعي فقهي فرعي، أو كما يقولون في مسائل الفروع.



قال رحمه الله:

و(الجامع).
وهو: المقتضي لإثبات الحكم.
ويكون حكماً شرعياً، ووصفاً عارضاً، ولازماً، ومفرداً، ومركباً، وفعلاً، ونفياً، وإثباتاً، ومناسباً، وغير مناسب.

قال: **(والجامع)** هذا هو الركن الرابع والأخير من أركان القياس، الجامع هو الذي نُعبر عنه دائماً بقولنا: العلة، لكن المؤلف اختار الجامع والله تعالى أعلم ليشمل الجمع بين الأصل والفرع في قياس العلة، وفي قياس الدلالة، وفي قياس الشبه أيضاً، وكل ذلك لا شك أن العلة فيه ثابتة، لكن وصف الجامع أليق من جهة الاستدلال، بمعنى: في قياس العلة الأمر واضح لابد من وجود علة نُلحق الفرع بالأصل بسبب هذه العلة، وجدت هذه العلة في الفرع إذن نُلحق حكمه بالأصل.

في قياس الدلالة قلنا: نكتفي بدليل العلة فنُلحق الفرع بالأصل لدليل العلة بسبب وجود دليل العلة، العلة موجودة لكن استدلالنا إنما كان بدليلها، يكفي هذا، فكان الدليل هو الجامع هو الذي جمع بين الفرع والأصل.

وكذلك في قياس الشبه، قياس الشبه يعني: أن يتردد الوصف في الفرع بين أن يكون مناسباً وغير مناسب، أو أن يكون تردد الوصف في الفرع بين أن يُلحق بأصل أو يُلحق بأصلٍ آخر.

خذ مثلاً: إذا قُتل العبد هل الذي يجب فيه القيمة أو الدية؟ هذه المسألة من مسائل أو من صور قياس الشبه، لم؟ لأنَّ النظر فيها يتردد بين إلحاق العبد بهذه الصورة بالسلعة فيكون يجب فيها القيمة، أو بالحر باعتباره يُصلي ويصوم ويعبد ويُثاب ويُعاقب فيجب فيه الدية، الواجب هاهنا حينما يتردد الفرع بين أصلين أو أكثر أن يُلحق بأكثرهما شبهاً، فالشبه

الأكثر كان هاهنا هو الجامع الذي جمع بين الفرع والأصل.

فلأجل هذا رأى المؤلف والله أعلم أن يُعبر عن العلة بالجامع وإن كان سيذكر العلة ضمن التعريفات.

قال: **(والجامع وهو المقتضي لإثبات الحكم)** يعني: هو المعنى المقتضي لإثبات الحكم، يعني: هو الوصف الذي لأجله شُرع هذا الحكم، وإن شئت فقُل: هو الوصف المنضبط الظاهر الذي دل الدليل على كونه مناط الحكم، يعني: ما هو مناط الحكم؟ يعني: عُلق الحكم عليه، هو الذي كان سبب تشريع الحكم.

قال: **(وهو المقتضي لإثبات الحكم)** يعني: حينما حرّم الله -عز وجل- الخمر قد يقول قائل: لم؟ ما هو الشيء الموجود في الخمر الذي فرّق بين حكم الخمر وحكم عصير البرتقال؟ أليس هذا سائل وهذا سائل؟ لماذا هذا حرام وهذا حلال؟ لابد أن الخمر فيه وصف كان هو السبب لتحريمه دون هذا، نقول: العلة هي الإسكار، الإسكار وصف ظاهر منضبط دل الدليل على أنه هو مناط الحكم، هو الذي عُلق الحكم به، متى ما وُجد وُجد الحكم، ومتى انتفى انتفى الحكم.

فالله -عز وجل- مثلاً في قوله تعالى: **﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾** [النساء:٤٣] منع الله سبحانه وتعالى الصلاة، هذا حكم كان في البداية، ثم بعد ذلك حكم الله عز وجل بمنع الخمر مطلقاً لا عند الصلاة ولا قبلها ولا بعدها ولا في أي وقت، لكن في ذلك الوقت تلاحظ أنهم مُنعوا من الصلاة وهم سكارى، لماذا؟ لأنهم سُكارى، وعلامة السُكر هو: التخليط في الكلام؛ لأنه قال: **﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾** [النساء:٤٣] فلأنهم سُكارى حكم الله -عز وجل- بأنهم ممنوعون من الصلاة في هذا الوقت.

إذن هذه هي العلة التي لأجلها حكم الله سبحانه وتعالى بهذا الحكم، وصف دل الشرع على أنه مناسب، مشتمل على حكمة تُراعى في الشريعة، وإثبات العلة مبني على أصل

تكلمنا عنه سابقاً لما تكلمنا على الأصول التي انبنى عليها موضوع القياس عند أهل السنة والجماعة قلنا: من الأصول مسألة التعليل والحكمة في شرع الله -عز وجل- وفعله وقدره، وأن الله -عز وجل- إنما يخلق، وإنما يحكم، وإنما يُقدر؛ لأجل حكمة يُحبها ويريدها سبحانه وتعالى، يريدها إرادةً شرعية، فهذه هي العلة.

تكلم المؤلف وسيستطرد ويطول الكلام عن العلة؛ لأن العلة هي أهم وأطول مباحث القياس، فيها كلامٌ كثير لا من جهة إثباتها، ولا من جهة الأسئلة الواردة عليها، ولا من جهة ضبطها، في مسائل ستأتي معنا إن شاء الله.

هذه العلة يقول المؤلف رحمه الله وإن شئت فقُل: وهذا الجامع الذي هو العلة يكون حكماً شرعياً، قد نجمع بين الفرع والأصل لوجود حكم شرعي فيهما.

خذ مثلاً: نقول مثلاً: الخمر مُحرمة فحرُم بيعها، والميتة محرّمة، إذن يحرم بيعها قياساً على الخمر، ما هو الوصف الجامع؟ ما هي العلة؟ هذا محرم، وهذه محرمة، إذن كانت العلة التحريم، والتحريم حكم شرعي، إذن يمكن أن يكون الوصف الجامع حكماً شرعياً، طبعاً هذه مسألة خلافية بين الأصوليين، لكن الجمهور على هذا، الجمهور على أنه يُمكن أن يُعلل بالحكم الشرعي، متى ما كان الحكم الشرعي وصفاً مناسباً يُمكن إناطة الحكم- به يُمكن تعليق الحكم به- فإننا لا مانع من أن نجعله العلة.

قال: **(ووصفاً عارضاً ولازماً)** يمكن أن يكون وصفاً عارضاً، عارضاً يعني: يعرض بعد أن لم يكن يوجد بعد أن لم يكن موجوداً.

مثال ذلك: قالوا: الشدة في الخمر علة تحريمه الشدة يعني: هذا السائل يكون عصيراً كعصير عنب ثم يُترك فترةً حتى يشتد ويقذف بالزبد، هنا كان اشتداده وصفاً جمع بين الفرع والأصل، ألحقنا هذا العصير بالخمر، ما هو الجامع؟ الشدة، الشدة علة وإلا دليل العلة؟ دليل العلة، الشدة هي التي دلّتنا على أن الشراب أصبح الآن مُسكراً، فهذا من قياس الدلالة

وليس من قياس العلة لأننا إنما جعلنا الجامع هو دليل العلة.

يعني: قد نحتاج إلى هذا، نحن الشراب ما جربنا شربه، ما ندري هو الآن وصل إلى مرحلة أن يكون مُسكراً فيحرم، أو لا يزال عصيراً فيحل! نقول: نجرب نشربه حتى ننظر، إنما نكتفي بماذا؟ رأيناه اشتد وأصبح فيه الزبد فإننا عرفنا حينئذ أنه وصل إلى مرحلة الإسكار، فالاشتداد هنا وصفٌ عارض يعني: ليس وصفاً ملازماً لهذا السائل لأنه لم يكن موجوداً قبل قليل ثم وُجد.

وقد يكون وصفاً لازماً يعني: لا يفارق.

مثال ذلك: أن نقول مثلاً: وجب الولي الشرعي في عقد نكاح الصغيرة، أو في عقد نكاح البكر، فيجب في عقد نكاح الثيب أو الكبيرة بجامع ماذا؟ ما الذي جمع بين البكر والثيب؟ أو الصغيرة والكبيرة؟ الأنوثة، والأنوثة وصفٌ لازم وليس وصفاً عارضاً، هي أُنثى سواءً كانت صغيرة أو كبيرة، اليوم أو غداً أو أمس هي لا تزال أُنثى.

إذن ربما يكون هذا الوصف الجامع وصفاً لازماً، وممكن أن يكون وصفاً عارضاً.

قال: **(ومفرداً ومُركباً)** يُمكن أن نعلل بوصف مفرد يعني: واحد، ويُمكن أن نعلل بوصفٍ مُركب من عدة أشياء، مثال ذلك: أن نقول: الخمر علة تحريمها الإسكار، وبالتالي فإننا إذا ألحقنا النبيذ نُلحقه بعلة واحدة وهي علة الإسكار، نقول مثلاً: حرم الربا في الأرز، قياساً على البر، والعلة اختلف العلماء يقول بعضهم: الكيل إذن هي علة واحدة، أو وصف مفرد، بعضهم يقول: الطعم كون هذا مطعوماً وكون هذا مطعوماً، إذن عللنا الآن بوصفٍ مفرد واحد غير مُركب، وقد تكون العلة مُركبة، بعضهم يقول: العلة في منع الربا في البر أمران مُركبان: الطُّعم، والكيل.

إذن أصبح الوصف ليس شيئاً واحداً إنما شيئان مركبان.

يقولون مثلاً: ما هي علة القصاص؟ القتل العمد العدوان، تلاحظ أن الوصف

مركب من ثلاثة أشياء، ليس كل قتلٍ يجب فيه القصاص يُمكن أن يكون قتلاً خطأً فنقتله؟ لا نقتله، إذن لابد أن يكون قتلاً عمداً، ولابد أن يكون عدواناً، فلو أن إنساناً قتل بحق كأن يكون أمره الوالي بإقامة القصاص على هذا الإنسان، أو كان حده القتل فقتله بأمر الشرع، القاضي حكم فيه بالقتل فقال الوالي لهذا السياف مثلاً: اقتله، فهل نقول: هذا قتل عمداً فيجب أن نقتص منه؟ نقول: لا لعدم وجود وصف مؤثر هاهنا وهو العدوان، ما حصل اعتداء.

إذن كانت العلة وصفاً مركباً ويجوز أن تكون وصفاً مفرداً.

قال: **(ومفرداً، ومركباً، وفعلاً)** يُمكن أن تكون العلة فعلًا من الأفعال، ما العلة في قطع يد السارق؟ ما هو الوصف الذي لأجله حكمنا بقطع يده؟ السرقة، والسرقة فعل.

قال: **(ونفياً، وإثباتاً)** ربما تكون العلة شيئاً مُثبتاً، وربما تكون شيئاً منفياً يعني: ربما نذكر العلة على أنها في سياق إثبات، ويمكن أن تكون أمراً منفياً، فالخمر علة تحريمها الإسكار والإسكار شيءٌ مُثبت، وربما يكون شيئاً منفياً، كأن نقول مثلاً: يُمنع المجنون من التصرف بماله لعدم رشده، العلة ما هي؟ عدم الرشد، فهي أمرٌ منفي يُمكن أن نعبر بهذا، فنجعل هذا هو العلة، وبالتالي يُمكن أن نُلحق الصغير به، والجامع عدم الرشد، فكانت العلة أمراً منفياً.

قال: **(ومناسباً، وغير مناسب)** قلنا: الوصف المناسب ما كان الحكم عقيبه فيه مصلحة.

مثال ذلك: حَصَلَ الإسكار فحرّمنا الشراب، صار مُسكراً؟ إذن صار حكمه التحريم، هل هذا يتحقق به مصلحة؟ الناظر بتجردٍ وعقلٍ وإنصاف أيجد أن من المصلحة الخاصة والعامة مصلحة الفرد والجماعة أن نمنع هذا الشراب حتى لا يحصل السُكر لشاربه أو ما هُناك مصلحة؟ مصلحة عظيمة؛ لأن هذا الذي إذا شرب سكر أصبح إلى البهيمة وربما

إلى الوحش أقرب منه إلى الإنسان، يتخلى عن كثير من إنسانيته، ثم يكون منه كل شر. حتى قيل في الخمر: إنها أم الخبائث.

إذن لما كان الحكم مترتباً على وجود هذا الوصف هل ترتبت مصلحة؟ نعم، إذن كان هذا وصفاً مناسباً، يعني: حكمنا بالقصاص بعد ثبوت القتل العمد العدوان هل هذا يترتب عليه مصلحة؟ مصلحة عظيمة، ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾[البقرة:١٧٩] إن قتلنا هذا فهذا سببٌ في حياة واستمرار حياة آخرين.

إذن ما كان الشأن فيه أنه إذا ترتبت مصلحة على الحكم الذي يكون عقيب ثبوت هذا الوصف فإننا نقول: هذا وصف مناسب.

قال: **(وغير مناسب)** الذي يبدو والله أعلم أنه يريد بغير المناسب مسألة تخلف الحكمة عن العلة أحياناً، أحياناً تخلف الحكمة عن العلة.

مثال هذا: السفر الذي لا تظهر فيه مشقة.

انتبه معي! عندنا أمران: عندنا علة، وعندنا حكمة، الحكمة علة العلة.

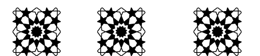
خذ مثلاً: عندنا مسألة وهي القصر في الصلاة، قصر الصلاة علته ما هي؟ ما هو الوصف الذي ترتب الحكم عليه؟ السفر، إذن السفر علة القصر المقتضي للحكم، حكم القصر والمقتضي له ، الوصف الذي دل الشرع على أن الحكم تعلق به وأُنيط به هو السفر، ولماذا السفر؟ لماذا كان السفر سبب هذا الحكم وهو القصر؟ الحكمة: تخفيف المشقة الموجودة في السفر، السفر فيه مشقة فناسب تخفيفها فحُكِمَ بالقصر، فكانت الحكمة هي دفع المشقة، والعلة هي السفر، الحكمة قد تتخلف أحياناً، توجد غالباً لكن قد تتخلف أحياناً، الشريعة علّقت الأحكام بالعلل لا بالحكم، لِمَ؟ لأنَّ العلة وصفٌ منضبط، والحكمة قد تتخلف وقد لا تكون ظاهرة.

ولذلك قلنا قبل قليل: العلة وصفٌ ظاهرٌ منضبط، والحكمة قد لا تكون كذلك، في

الغالب الحكمة موجودة في العلة، لكن أحياناً يحصل تخلف، وهذا الذي أسموه بالوصف غير المناسب، يعني: وصفٌ وُجدت فيه العلة لكن تخلفت فيه المشقة كسفر غير شاق، الآن سافر إنسانٌ على أفخر طائرة في أحدث جناح درجة أولى رُبما السرير أفضل من سرير بيته والخدمات التي تُقدم له أفضل من خدمات بيته، يعني: محفول ومكفول ومن أحسن ما يكون، يقصر وهو في الطائرة؟ يقصر، لم؟ لأن العلة المشقة فهي غير موجودة فلا يكون هناك قصر، أو العلة هي السفر وهو موجود فله أن يقصر؟ أي الجوابين أصوب؟ الثاني، أنطنا، علّقنا الحكم بالعلة وليس الحكمة.

إذن هذا قلنا: إنه وصفٌ ماذا؟ انتبه الوصف غير المناسب في هذا السياق هو هذا، قد نستعمل كلمة وصف غير مناسب في محلٍ آخر، أحياناً يقولون: وصف مناسب وغير مناسب، يعني: مناسب لتعليق الحكم، وغير مناسب إذا كان طردياً، بمعنى: علمنا من معهود الشرع أن الشريعة لا تلتفت في إجراء الأحكام عليه، أو لا تلتفت إليه يعني: الطول، القصر، السواد، البياض، كون الإنسان حضرياً، كون الإنسان أعرابياً هذه أوصاف، هل عُهد في الشرع أنها تلتفت إليها في إثبات الأحكام؟ يعني: تثبت حكماً لهذا لمجرد أنه عربي، وتثبت حكماً لهذا لمجرد أنه أعجمي، وتثبت حكماً لأنه أبيض، وحكماً لهذا لأنه أسود؟ نقول: هذا وصفٌ طردي لا يُلتفت إليه، ولا تعلق به الأحكام، ولا يكون علةً في الشريعة.

قد يعبرون عن الوصف الطردي بأنه غير مناسب، يعني: ليس في التعليق به حكمة تُناط بها أو تترتب على وجودها مصلحة شرعية، لكن نريد هنا حينما يقول: قد يكون وصفاً مناسباً وغير مناسب يعني: الوصف الذي توفرت فيه العلة وتخلفت الحكمة فإننا نثبت الحكم نجري القياس هاهنا، وإن كانت الحكمة متخلفة.

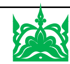


قال رحمه الله:

وقد لا يكون موجوداً في محل الحكم.

كتحريم نكاح الحر للأمة؛ لعلة رق الولد.






قد لا يكون موجوداً، ما هو؟ الجامع، يعني: العلة قد لا تكون موجودة في محل الحكم إلا أنه يُترقب وجودها، قد لا تكون موجودة في ذاك الوقت لكن يُمكن أو نترقب أو نتوقع حصولها.

مثال هذا: عبّر المؤلف -رحمه الله- أو مثل لهذا **(كتحريم نكاح الحر للأمة لعلة رق الولد)** الأصل أنه لا يجوز للحر أن ينكح أمةً، واستثناءً من هذا أباحت الشريعة الجواز بشرطين:

﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[النساء:٢٥] هذا شرط.

والشرط الثاني: **﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾**[النساء:٢٥] يجوز في الشريعة استثناءً من الأصل من خاف على نفسه الوقوع في الفاحشة وما عنده قدرة على أن ينكح حرة نقول له: جاز لك أن تنكح الأمة **﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾**[النساء:٢٥] لكنَّ الأصل التحريم، ما هي العلة؟ قال العلماء: رق الولد، بمعنى: ابنه منها من الأمة سيكون رقيقاً لسيد الأمة، والشريعة تتشوف إلى إزالة الرق وليس إلى إيجاده، ولذلك كثير من الكفارات كان فيها العتق، فهاهنا سوف نوجد هذا الرق، وهذا منافٍ لمقصد الشريعة، ولذلك لم يُبح هذا إلا في حدود ضيقة للضرورة.

الآن في ذلك الوقت الذي حُكم فيه بتحريم نكاح الأمة هل في ولد؟ ألا يمكن أن لا يكون ولد؟ ممكن، ومع ذلك الشريعة قالت: يحرم، مع أن العلة ليست موجودة الآن، لكنهُ يُترقب حصولها، يُنتظر حصولها، يُظن حصولها، ولذلك اعتبرت.

وقد يكون مراده شيئاً آخر، أو يمكن أن يُضم إلى هذا شيءٌ آخر وهو أن نقول: رق الولد وصفٌ قائمٌ بالنكاح الذي هو محل الحكم، أو بالولد؟ الرق هذا الوصف هل هو وصف قائم بالنكاح من حيث هو نكاح؟ نكاح رجل حر بأمة؟ أو هو متعلق بشيء آخر غير نكاح وهو الولد؟

الجواب: هو متعلق بشيء ليس هو النكاح، يعني: تلاحظ أن الإسكار وصف قائم بالخمر، والحكم تعلق بهذا الشيء وهو الخمر، علته الإسكار، لكن هُنا الأمر مُختلف بعض

الشيء، الوصف قام بغير محل الحكم، محل الحكم ما هو؟ النكاح، ولذلك نحن نقول: تحريم النكاح، والعلة تعلقت بشيء آخر وإن كان بينهما تلازم أو علاقة لكنه ليس محل الحكم، يُمكن أن يكون مراده هذا، ويمكن أن يكون مراده هذا، ولذلك نحن نعتبر هذا وهذا، متى ما كانت العلة غير موجودة في وقت الحكم لكن يترقب حصولها، أو كانت قائمةً بشيء آخر لكنه ملازمٌ أو ذو علاقة بمحل الحكم كلاهما يُمكن أن يُعتبر علة أو جامعاً بين الفرع والأصل.

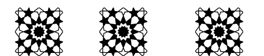
قال: **(وقد لا يكون)** يعني: الجامع **(موجودا في محل الحكم كتحريم نكاح الحر للأمة لعلة رق الولد)** أنا أقول: هذا يُمكن أن يُفهم على أنه أراد به أمرين:

الأول: ليس موجودًا في محل الحكم وقت الحكم لكن يُنتظر حصوله، وقد لا يحصل، رُبما يكون به علة، أو ربما يكون بها علة، أو ربما لم يشأ الله حصول الولد، ومع ذلك اعتبرنا العلة، اعتُبرت العلة مع كونها غير موجودة.

ثانياً: يمكن أن نقول: قد نعتبر العلة مع كونها غير قائمة في محل الحكم، ما هو محل الحكم؟ النكاح، لأننا نقول: تحريم النكاح، إذن هو محل الحكم، والرق ما تعلق بالنكاح ما نقول: رق النكاح، هذا الكلام غير صحيح، إنما تعلق بالولد والولد شيء والنكاح شيءٌ آخر لكن بينهما ملازمة؛ لأنه من آثار النكاح، مما يترتب على وجود النكاح.

فمع ذلك كان رق الولد علةً لتحريم النكاح، فلم يوجد الجامع في محل الحكم ومع ذلك اعتبرناه.

إذن العلة قد تكن موجودة في محل الحكم، وقد لا تكون موجودةً في محل الحكم في الأحوال التي ذكرت لك.



قال رحمه الله:

وله ألقاب منها:

(العلة).

وقد سبق تفسيرها.

❁ ❁ ❁

فسبق معنا بيان أن القياس يقوم على أربعة أركان فما هي؟

١-الأصل.

٢-الفرع.

٣- الحكم.

٤- الجامع.

وعرفنا أنَّ الجامع هو: المعنى الذي به أمكن إلحاق الفرع بالأصل، فالإسكار هو الجامع في الحكم بين الخمر والنبيذ.

المؤلف رحمه الله من هذا الموضع بدأ بالكلام عن العلة، فذكر ألقابًا عدة لها، ثم أنطلق بعد ذلك إلى بيان ما يتعلق بمسالك إثباتها، ثم يعقب على هذا ببيان القوادح في هذه العلة مما سيمر بنا بإذن الله سبحانه وتعالى.

بدأ المؤلف رحمه الله بأشهر ألقاب هذا الجامع وهو (العلة)، هذا هو الوصف أو اللقب الأشهر.

وقد تجدُ في كتب الأصوليين أنهم ينبهون إلى أن العلة فرع للأصل وأصل للفرع، ما معنى هذا الكلام؟ مراد الأصوليين بهذا هو: أن العلة بالنسبة للنظر في الأصل تكون ثانية، يعني في قول الله عز وجل: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾**[المائدة:٩٠]، الحكم هو: تحريم الخمر، علة هذا التحريم: الخمر نفسها، والخمر مشتملة على الإسكار، لاحظ أنَّ العلماء في النظر الأولي ينظرون إلى الحكم المستفاد

من الدليل، ثم ينظرون بعد ذلك نظرًا تابعًا للأول فيقولون: والعلة هي الإسكار، فنظرهم أولًا إلى الحكم المستفاد من الدليل، ثم ينظرون بعد ذلك في علة هذا الحكم، العلة يعني المعنى الموجود في الأصل، فالنظر إليه نظر تابعٌ للحكم، لحكم الأصل، ينظرون أولا لحكم الأصل ثم يفرعون ببيان علة هذا الأصل، يعني العلة الموجودة لحكم هذا الأصل، فلأجل هذا قالوا: العلة فرع للأصل، وهي أصل للفرع، أول ما يكون النظر في الفرع في وجود العلة فيه أو عدم وجودها، ثم بعد ذلك يرتبون الحكم، فيقولون هذا الشراب الجديد الذي وصلنا، ما ندري ما حكمه، هل فيه العلة وهي الإسكار؟ يبحثون أولًا وينظرون أولًا في توفر العلة أو وجود العلة فيه، فمتى ما كانت موجودة رتبوا على هذا الوجود إثبات الحكم.

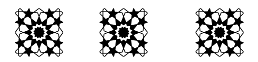
إذن العلة فرع للأصل وأصل للفرع.

قال: (وقد سبق تفسيرها)، أين سبق الكلام عن العلة؟ فيما مر معنا من الكلام عن الحكم الوضعي، فقلنا إنَّ مما يندرج في الحكم الوضعي العلة، والمؤلف -رحمه الله- عرّف العلة هنالك بقوله: **المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه،** فالقِصاص ما علته؟ ما المعنى الذي علق الشرع هذا الحكم عليه، متى يكون القصاص؟ إذا وجدت العلة، ما هي هذه العلة؟ القتل، العمد، العدوان.

إذن المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه هذا يسمى: العلة.

وعرفه بتعريف آخر فقال: **(وقيل الباعث له على إتيانه، وهذا أولى)،** رأى أن الأولى في تعريف العلة الباعث على إتيانه، يعني: على إتيان هذا الحكم، لم جاء هذا الحكم؟ ولم ثبت هذا الحكم؟ لوجود هذا المعنى المقصود للشريعة، وسيأتي الكلام عن مسألة الباعث والمؤثر؛ لأن الباعث والمؤثر معناهما متقارب، و شيخ الإسلام ابن تيمية عرّف العلة لما شرحنا العلة قال: إنها المعنى المقتضي للحكم، يعني ما هو المعنى الذي قصدت الشريعة تحقيقه من خلال النظر في هذا الحكم، هو ملاحظة معنى، هذا المعنى هو هذه العلة على ما

سيأتي تفسير ذلك إن شاء الله.



قال رحمه الله:

و(المؤثر).

وهو: المعنى الذي عرف كونه مناطًا للحكم بمناسبة.

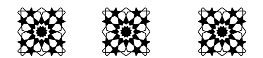


يعني: هذا لقب ثان، اللقب الأول للجامع: العلة، اللقب الثاني: المؤثر، قد تجد عند الفقهاء وعند الأصوليين من يقولون هذا قياسٌ والمؤثر كذا وكذا، يريدون العلة، يريدون هذا المعنى الجامع، **قال: (وهو المعنى الذي عرف كونه مناطًا للحكم بمناسبة)**، يعني أنه المعنى الذي أثر في ثبوت الحكم لمناسبته مقاصدَ الشريعة.

مر بنا أن الشريعة قائمة على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وأن المصالح متعلقة بخمسة أمور، وهي: الدين، النفس، المال، العرض، العقل.

الشريعة تتشوف إلى تحقيق هذه المصالح، فمتى ما كان في أمر من الأمور هذا المعنى الذي تلاحظه الشريعة لتحقيق المصلحة، قالوا هذا هو المؤثر في الحكم، بعبارة أخرى يعني هو المعنى المقصود من الشريعة في شرع الحكم، لم قررت الشريعة هذا الحكم؟ لأن هذا الأمر الذي حكمت عليه الشريعة فيه معنىً مقصود، به تتحقق المصلحة، به تكون الحكمة التي تتشوف إليها الشريعة.

إذن المعنى المشتمل على هذا الوصف المقصود للشريعة، يعني: ما أرادت الشريعة تحقيقه هو العلة، ولأجل هذا سميت مؤثرًا، وإن شئت فقل سميت أيضًا: باعثًا، بعثت على إثبات هذا الحكم.



قال رحمه الله:

و(المناط) وهو من تعليق الشيء بالشيء.

ومنه: (نياط القلب) لعلاَّقته.

فلذلك هو عند الفقهاء: (متعلق الحكم).

(والبحث فيه):

إما لوجوده.

وهو: (تحقيق المناط).

أو تنقيته وتخليصه من غيره.

وهو (تنقيح المناط)

فتنقيح المناط: أن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف، فيُلْغِي المجتهد غير المؤثر، ويعلق الحكم على ما بقي.

و(تخريجه).

بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلح علة فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره.

المناط من النَّوْط، والنوط هو: التعليق، ومنه حديث ذات أنواط، هذه شجرة يعلق بها، فسميت: ذات أنواط.

قال: (المناط)، المناط هو العلة، هو الجامع، هو الوصف المؤثر، يسمى أحيانًا المناط، يقولون: ما مناط هذا الحكم؛ يعني ما علته، **قال: (وهو من تعلق الشيء بالشيء، ومنه نياط القلب لعلّاقته)**، ولك أن تقول لعلَاقته، يعني نياط القلب هو: عرق تعلق القلب به متصلٌ بالوتين، الوتين هو: الشريان الرئيس الذي يضخ الدم الصافي إلى جميع الجسد، وهذا النياط مرتبط بهذا الوتين، وبه يتعلق القلب، يُمسَك، وبالتالي فمتى ما قطع هذا النياط فإن الإنسان يموت.

قال: (**ومنه نياط القلب لعلاقته، فلذلك هو عند الفقهاء متعلق الحكم**)؛ لأن الحكم يعلق به، المعنى الذي علقت الشريعة الحكم به هذا يسمى المناط، يعني متى حكمت الشريعة بتحريم هذا الشراب؟ لَمَّا وُجِدَ فيه الإسكار، إذن كان الإسكار مناط الحكم، يعني ما علقت الشريعة الحكم به، بوجوده، ولأجل هذا يسمى مناطًا.

قال: (**والبحث فيه إما لوجوده**)، الآن ذكر المؤلف مسألة مهمة وهي **مسألة الاجتهاد في العلة**، هذا مبحث عند الأصوليين يسمى الاجتهاد في العلة، **قال:** (**والبحث فيه**) يعني الاجتهاد في العلة- وذكر ثلاثة أمور، هذه الأمور هي محل هذا الاجتهاد في العلة، ذكر:

١-تحقيق المناط.

٢-تنقيح المناط.

٣- تخريج المناط.

قال -رحمه الله-: (**إما لوجوده**)، يعني لوجود هذا المناط، وقد عرفنا أنَّ المناط هو العلة، إمَّا لوجود العلة في الفرع، توفر هذا المناط في الفرع، حتى نحكم على هذا الفرع لابد أن نعلم هل هو موجود أم لا؛ لأنَّ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وجدت العلة وجد الحكم، انتفت العلة انتفى الحكم.

إذن هذا هو النوع الأول من أنواع الاجتهاد في العلة وهو: تحقيق المناط، تحقيق يعني: إثبات، ومناط يعني: علة.

إذن تحقيق المناط إثبات العلة، نثبتها في الفرع.

تحقيق المناط هذا المصطلح يطلق عند الفقهاء والأصوليين على معنيين:

الأول: هو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله وهو: وجود العلة في الفرع، ثبوت العلة في الفرع، بمعنى: هل العلة التي ثبتت، الآن ثبت حكم عندنا بعلته، ثبتت العلة عندنا، عرفنا

علة الأصل، ولكن في هذا الفرع الذي ما جاء فيه حكم ولا جاء فيه تنصيص على وجود العلة فيه، هل العلة موجودة أو غير موجودة؟ هذا يحتاج منا إلى اجتهاد، اجتهاد في معرفة كون العلة متوفرة في الفرع أم لا.

خذ مثلا: النبي ﷺ أجاب في شأن سؤر القطة، قال: إنها من الطوافين عليكم.

إذن علة إباحة سؤر الهر كونه من الطوافين.

قال العلماء: نظرنا في شأن الفأر، الفأر أيضًا طوّاف موجود ويدور في البيوت، فما حكم سؤره؟ لو شرب من إناء أو أكل من طعام، هل تنجس أو لنا أن نتناول ذلك؟ قال العلماء: ننظر هنا في تحقيق المناط، هل العلة وهي الطواف موجودة في الفأر أو غير موجودة؟ قالوا موجودة، إذن نلحق حكم سؤر الفأر بحكم سؤر الهر.

إذن ثبتت عندنا العلة في الأصل، ولكن نحتاج إلى معرفة هل هي ثابتة في الفرع أم لا؟

إذن باختصار تحقيق المناط، النظر في توفر العلة في آحاد الصور التي هي فرع أو فروع، هذا يسمى تحقيق المناط.

وقد يطلق الأصوليون تحقيق المناط على شيء آخر، وهذا أيضًا موجود عند الفقهاء وهو: تنزيل الحكم على الواقع، تطبيق الحكم في آحاد الوقائع، هذا قد يسمونه تحقيق المناط، خذ مثلًا: أمرت الشريعة بالنفقة على الأقارب، «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»، الآن الحكم ثابت بدليله، يبقي الآن تطبيقه، ما مقدار هذه النفقة؟ كم نُلْزِمُ هذا الأب في إنفاقه على زوجته أو إنفاقه على ولده أو إنفاقه على ابنه الذي عند طليقته، كم؟ الآن الحكم ثابت، لكن التفصيل بعد ذلك غير معروف، يعني: هل الشريعة حددت لنا المقدار؟ أو أتتنا بقواعد كلية؟ جعلت لنا حكم، يجب الإنفاق لكن كم؟ هذا يحتاج إلى اجتهاد خاص في النظر، الكفاية تحصل بكم، تجد القاضي مثلا يقول: يلزم عليك يا أيها الأب أن تنفق على ابنتك التي عند زوجتك السابقة خمسمائة ريال، أربعمائة ريال في الشهر، يرى أن هذا هو

المناسب، طبعا القضية هذه تختلف باختلاف الأزمان، باختلاف الأمكنة، باختلاف يسار أو فقر هذا الزوج.

إذن هذا يحتاج إلى اجتهاد في تطبيق هذه المسألة.

خذ مثلًا، أمرت الشريعة بالتوجه إلى القبلة في الصلاة، لكن أين هي القبلة الآن، نحن نزلنا منزلا القبلة هنا ولا هنا ولا هنا؟ هذا يحتاج إلى اجتهاد، الحكم معروف، والدليل الذي ثبت به الحكم ما فيه إشكال، لكن نبقي في مسألة تنزيل الحكم على الواقع، تطبيقه في صورة معينة، هذا يحتاج منك إلى اجتهاد.

أمرت الشريعة مثلا باستشهاد عدلٍ، في الشهادة لابد أن يكون الشاهد عدلًا، لكن الشريعة ما قالت استشهدوا فلانا أو فلانا، إنما قالت لابد أن نستشهد عدلا، طيب هل فلان عدل أو ليس بعدل حتى نقبل شهادته أو لا؟ هذا يحتاج إلى اجتهاد خاص، والأمثلة في هذا كثيرة جدا.

الله جل وعلا أمر بجزاء الصيد، **﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ﴾**[المائدة:٩٥] هؤلاء الذين سيقومون بعملية الاجتهاد، **﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾**[المائدة:٩٥]، ينظر، يحتاج إلى نظر، حصل الصيد لضَبُعٍ، يحتاج أن نجتهد، ثم تجد الفقهاء يقولون إذا اجتهدنا وجدنا أن الذي أقرب ما يكون للضبع كبش، إذن يا أيها الصائد عليك كبش، تجد أنه لو صاد حمار وحشٍ نحتاج أن نجتهد ما هو أقرب شيء، يقولون أقرب شيء بقرة.

إذن نحن هنا لا نبحث في علة هل هي متوفرة في فرع أو لا، نحن نبحث في شيء آخر، نبحث في تطبيق الحكم على الواقع.

وأنت إذا فهمت هذا عرفت أنَّ إدخال هذا النوع تحت كلمة تحقيق المناط، فيه مسامحة؛ لأن تسمية هذا الأمر بتحقيق المناط والمناط هو العلة، يعني أمر غير متناسب، وهو

في الحقيقة تحقيق حكم النص في الصورة المعينة أو في الواقع، وعلى كل حال الأمر مصطلح ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن تنبه إلى مراد العلماء حينما يقولون هذا من تحقيق المناط، هل يريدون من الثاني أو يريدون من الأول، يعني لاحظ أنت حتى تفرق بين النوعين المذكورين في تحقيق المناط.

تلاحظ مثلًا في مسألة النفقة أو في مسألة جزاء الصيد، أنت جازم بالحكم، لابد من حصول جزاء للصيد، هذا كلام ما فيه نقاش، لكن نبحث فقط في المقدار، الكيفية، كم، كيف؟

أما في مسألة الفأر مثلا في أول النظر نحن، هل الفأر من الطوافين أو ليس من الطوافين في ابتداء النظر قبل أن نجتهد؟ قبل أن نجتهد جزمنا بحكم؟ نحن ما جزمنا بحكم، نحن نحتاج قبل الجزم بالحكم أن ننظر هل العلة موجودة أو غير موجودة، بهذا نفرق بين هذين النوعين.

هذا الثاني قياس، هذا اجتهاد في علة، الثاني يعني النظر في توفر أو في وجود العلة في الفرع، هذا يدخل حقيقة في القياس أو الاجتهاد في العلة، أما الأول فإنه لا يدخل في الاجتهاد في العلة كما قد علمت.

قال: (أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط)، هذا النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة وهو تنقيح المناط، التنقيح؛ التهذيب، التخليص هذا في اللغة، وعرفه المؤلف اصطلاحا بقوله: **(بأن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف فيلغي المجتهد غير المؤثر ويعلق الحكم على ما بقي)**، هذا تعريف حسن، الشرع جاء في مسألة معينة بإثبات حكم ولكن هذا الدليل الذي جاء فيه النص على الحكم إنما كان عقيب أوصاف، هل كلها مؤثرة في ثبوت الحكم أو هو واحد منها فقط؟ هذا نحتاج فيه إلى اجتهاد، نحتاج أن ننظر، وبالتالي ننقح يعني نهذب، فنلغي الأوصاف التي لا تصلح للتعليل، لا تصلح أن

تكون علة، لا تصلح أن تكون مناطًا، لا تصلح أن تكون مؤثرة، علمنا أنَّ الشريعة لا تعلق بمثل هذا الوصف الأحكام، ثم نبقي المؤثر الذي يصلح في الشريعة بمعرفتنا بالشريعة، أن الشريعة تعلق الأحكام على مثل هذه العلة.

إذن تنقيح المناط حذف الأوصاف غير المؤثرة في الحكم وإبقاء الوصف المؤثر.

خذ مثلًا: ثبت في ((الصحيحين)) قصة الرجل الذي واقع أهله في نهار رمضان، إذن لاحظ معي، رجل جاء إلى النبي ﷺ فقال: «**يا رسول الله هلكت، قال: ما أهلكك، قال: واقعت أهلي في نهار رمضان**».

لاحظ معي ، النبي ﷺ لما سمع هذا الكلام أمره أن يعتق رقبة، كان الحكم عتق رقبة، هذا حكم. سؤالي: ما علته؟ ما هو الوصف الذي علقت الشريعة الحكم عليه؟ نلاحظ هنا أن هذا الرجل كان عربيًا، لأنه تكلم مع النبي ﷺ بلغة العرب، جاء في مراسيل سعيد ابن المسيب أنه أعرابيٌ، لو اعتبرنا صحة هذا الحديث سنقول هذا وصف ثان، عربي وأعرابي، جاء في مراسيل سعيد أنه كان يضرب صدره وينتف شعره. إذن عندنا ضرب الصدر، وعندنا نتف الشعر، وعندنا أيضًا أنه واقع زوجته وليس امرأة أجنبية، وأن هذا -هذا رقم ستة- واقع في نهار رمضان، إذن عندنا أوصاف.

ما هو الوصف المؤثر في ثبوت الحكم؟ ما هو الذي اقتضي هذا الحكم؟ الشريعة التفتت إلى أي وصف حينما أثبتت هذا الحكم؟ دعونا ننظر، كونه عربيًا أو أعرابيًا، هل هو وصفًا تعلق الشريعة الأحكام به؟ كل من له علمٌ بالشريعة يقول: لا، هذا وصفٌ يسمي طردي، هذا وصف طردي لا تعلل به الأحكام، إذن ماذا نصنع؟ نلغي هذا الوصف، لا نقول إنه لو جاء أعجميٌ فلا عتق عليه، لأن العلة غير موجودة، نقول هذا وصف لا يعلل به فيلغى.

كونه كان مضطربًا، أو يصيح، أو يضرب أو ينتف شعره، هل هو وصف مؤثر

لأجله، النبي ﷺ حكم بعتق الرقبة؟ الجواب: لا، هذا وصف طردي.

طيب، هل كان الوصف الذي لأجله النبي ﷺ حكم بهذا الحكم أنه واقع زوجةً، بمعنى: لو أنه واقع أجنبية، فلا يثبت هذا الحكم؟ الجواب: لا، هذا أيضًا وصفٌ غير مؤثرٍ.

قال الحنفية والمالكية: الوصف المؤثر في الحكم هنا هو كونه أفطر في رمضان، بغض النظر عن السبب الذي أفطر به، وبالتالي قالوا: لو أفطر بطعام أو شراب فوجبت عليه الكفارة، لمَ؟ لأنَّ من خلال تنقيح المناط وصلنا إلى أن الوصف المؤثر هو كونه أفطر في نهار رمضان، إذن نُلْحِقُ كل إفطار في رمضان بهذا الحكم.

قالت الشافعية والحنابلة: لا، من خلال الاجتهاد في تنقيح المناط وصلنا إلى أنَّ الوصف الذي لأجله علقت الشريعة هذا الحكم عليه هو كونه جامَعَ على وجه الخصوص، كونه جامع في نهار رمضان؛ لأنَّ الجماع داعيته قوية، الداعي إليه قوي، الشهوة قوية، فناسب أن تأتي الشريعة بزاجرٍ قوي، والأمر لا يستحق في الأكل والشرب هذا القدر من الزاجر، يكفي الزاجر من جهة الأمر والنهي، لا يحتاج الأمر إلى هذا الزاجر القوي، لكن الجماع إذا غلب يحتاج إلى شيء قوي يمنع من الانسياق خلفه، قالوا: إذن من خلال تنقيح المناط، من خلال هذا الاجتهاد وصلنا إلى أنَّ العلة أو الوصف الذي علقت الشريعة الحكم عليه هو: الجماع في نهار رمضان على وجه الخصوص، وبالتالي فإنه لا يقال بثبوت هذه الكفارة الغليظة في الأكل أو الشرب، الأكل والشرب يكفي فيه القضاء مع التوبة إلى الله ﷻ.

إذن هذا مثال يبين لك ما معنى تنقيح المناط، وبه نفهم أن هذا محل اجتهاد ونظر، وبالتالي تختلف فيه الأنظار، تختلف اجتهادات العلماء في الوصول إلى العلة، وبالتالي بناء القياس على هذه العلة.

لاحظ -رعاك الله- أنَّ هذا الاجتهاد هو بعينه مسلك سيأتي الكلام عنه إن شاء الله في إثبات العلة، يسمى: مسلك السبر والتقسيم، تنقيح المناط = مسلك السبر والتقسيم،

سيأتي معنا إن شاء الله، تذكر جميع الاحتمالات الممكنة التي يمكن أن تكون الشريعة قد علقت الحكم عليه، ثم بعد ذلك تحذف ما لا يصلح للتعليل وتبقي، فالباقي هو الذي يعلل به.

قال: **(وتخريجه بأن ينص الشارع على حكمٍ غير مقترنٍ بما يصلح علة، فيستخرِج المجتهد علته باجتهاده ونظره)**. وهذا هو القياس المحض، هذا هو القياس، ولذا كثير من منكري القياس يسلمون بالأول والثاني ويقولون بهما، لكن معترك الخلاف بين الجمهور والظاهرية ومن وافقهم في ثبوت القياس أو عدم ثبوته هو في تخريج المناط.

تخريج المناط هو: أن الشريعة تنص على الحكم دون العلة، فيجتهد المجتهد في تعيين أو في استنباط هذه العلة، هذا يسمى: تخريج المناط، تخريج يعني: استنباط، (تخريج، استخراج، استنباط)، والمناط هو العلة، إذن تخريج المناط تستطيع تلخصه باختصار بقولك استنباط العلة، العلة غير موجودة ما عندنا دليل، ولذلك النبي ﷺ تجد أنه أمر في الأصناف الربوية ومنها قال: **«البر بالبر، والشعير بالشعير»** أمر فيها قال: «**يدًا بيد**»، ما العلة؟ ما هو الوصف المؤثر الذي لأجله حكم النبي ﷺ بأن البر ربوي وأن الشعير ربوي؟

الآن ما عندنا وصف علقت الشريعة الحكم عليه، وبه تفرق بين التخريج والتنقيح، في التنقيح نحن نعين العلة من أوصاف مذكورة، وفي التخريج نستنبط علة أو نستنبط وصفًا غير مذكور.

التنقيح: نعين العلة من أوصاف مذكورة، عندنا أوصاف بين أيدينا لكن اجتهادنا هو في حذف ما لا يصلح وإبقاء ما يصلح.

أما في التخريج: استنباط علة غير مذكورة. هذا هو الفرق، وبالتالي يتبين لنا تحقيق المناط، تحقيق المناط هو في وجود العلة في الفرع، هذا موضوع آخر.

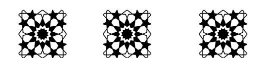
إذن يتضح لنا ما هو الفرق بين تخريج المناط، نستنبط علة غير موجودة، كمسألة البُر،

ما العلة في عدم جريان الربا فيه؟ اجتهد العلماء ثم اختلفوا، بعضهم يقول هو الكيل، كونه مكيلًا، بعضهم يقول هو الطعم، كونه مطعومًا، بعضهم يقول هو مجموعهما، بعضهم يقول هو لكونه خارجًا من الأرض، وبالتالي حتى الخضروات والفواكه تدخل في هذا الحكم.

إذن العلة غير موجودة الشريعة ما نصت؛ فيجتهد العلماء في استخراج، استنباط هذه العلة المؤثرة في ثبوت الحكم، وهذا ما لا نحتاجه في التنقيح، نحتاج شيئًا آخر بين أيدينا أوصاف مذكورة، العلة واحد أو أكثر منها، فنحتاج أن نبحث ما هو.

قال: (فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره).

وهذا يكون بمسلك السبر والتقسيم، وقد يكون بمسلك المناسبة، وقد يكون بغير ذلك، وهذا سوف نصل إليه، يعني حينما نقول: المجتهد يجتهد في معرفة العلة ليست المسألة هكذا مطلقة بدون قيود علمية، لا، هناك مسالك لأهل العلم بها تعرف العلة.



قال رحمه الله:

و(المظنة).

وهي: من ظننت الشيء.

وقد تكون[٤٤]:

بمعنى العلم.

كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾[البقرة:٤٦].

وتارة بمعنى (رجحان الاحتمال).

فلذلك هي: الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم:

إما (قطعاً)؛ كالمشقة في السفر.

أو (احتمالاً)؛ كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب.

فما خلا عن الحكمة: فليس بمظنة.

مر بنا الآن من الألقاب **ألقاب الجامع**:

١- العلة. ٢- المؤثر. ٣- المناط. ٤- المظنة.

قال: المظنة هي من ظننتُ، ولك أن تقول من ظننتَ الشيء، وتكون بمعنى العلم كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾[البقرة:٤٦]، وهذا أرجح قوليّ أهل التفسير في هذه الآية.

وتارة بمعنى رجحان الاحتمال، متى ما كان الاحتمالان سواء متساويين هذا يسمى، يعني حينما أقول جاء فلان؟ تقول ممكن وممكن لا، الأمر عندك ما فيه مرجح، خمسين في المائة خمسين في المائة، هذا يسمي شك.

أما إذا كان هناك رجحان لأحد الاحتمالين، يعني في الغالب أنه حضر، غالبًا جاء

---

٤٤ نسخة: (وتكون).

فلان، ستين سبعين ثمانين في المائة أنه جاء، هذا يسمى ظن.

أما إن كنت رأيته أو أخبرك ثقة به فأنت تقطع مائة بالمائة أنه جاء، هذا يسمى يقين ويسمى قطعًا.

الظن يأتي في اللغة بمعنى: الاحتمال الراجح وهذا هو الأكثر.

ويأتي الظن بمعنى: القطع واليقين.

ولكل شواهده في اللغة وفي النصوص.

قال: **(فلذلك هو الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم)**، قال لأجل هذا أسمينا العلة مظنة، لم؟ لأن هذا الوصف الذي علقت الشريعة الحكم به قد يكون مقطوعًا بوجوده وقد يكون مظنونًا، في الغالب يكون موجودًا، فأنسب كلمة هي كلمة الظن؛ لأنها تشمل القطع والاحتمال، قال: ولذلك أسمينا هذا الوصف الذي علقت الشريعة به الأحكام، الذي كان هو العلة الذي كان مؤثرًا، باعثًا، مقتضيًا لثبوت الحكم، أسميناه مظنة.

قال: **(إما قطعاً كالمشقة في السفر، أو احتمالاً كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب، فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة)**.

انتبه -رعاك الله- العلة وصف مشتمل على معنًى تلاحظه الشريعة لتعلق الحكمة به، الآن تلاحظ في كلام المؤلف -رحمه الله- المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم، إما قطعًا كالمشقة، هل المشقة حكمة؟ المؤلف يقول المشقة حكمة، هو في الحقيقة المعنى الذي تعلقت الحكمة به، ما الحكمة؟ تخفيف المشقة، الحكمة تحقيق المصلحة، المصلحة في تخفيف هذه المشقة، وليس أن المشقة هي الحكمة، ولكن العلماء يتسامحون في إطلاق الألفاظ وإلا فالمعنى واضح.

إذن العلة وصف مشتملٌ على معنى تلاحظه الشريعة، لم؟ لتعلق الحكمة به.

خذ مثلًا: السفر، قبل هذا عندنا حكم اسمه القصر، قصر الصلاة، هذا نسميه حكم، نحن الآن نتكلم عن علة ، ما نتكلم عن قياس، انتبه، عندنا حكم اسمه القصر، سؤال: ما علته؟ علة القصر: (السفر) هو الوصف الذي لأجله حكمت الشريعة بثبوت القصر، هذا الوصف مشتملٌ على معنى لاحظته الشريعة لتعلق الحكمة به، ما هو المعنى الموجود في السفر؟ مشقة، وهذه المشقة قطعية أو ظنية؟ حقيقة إذا نظرت إلى المشقة من جميع جوانبها فهي قطعية، إذا نظرت إلى المشقة البدنية والمشقة النفسية فهي قطعية، ولذلك النبي ﷺ يقول كما في الصحيحين: **«السفر قطعة من العذاب»** في مشقة لو كنت مسافر على الدرجة الأولى في أفضل طيران، وتنام على سرير فاخر، ومع ذلك هناك مشقة نفسية.

قال هذه قطعية، مشقة موجودة قطعًا في كل ما يسمى سفرًا، والشريعة علقت الحكم بوجود هذا الوصف المشتمل على المعنى الذي تعلقت به الحكمة، والسؤال: لماذا ما علقت الشريعة الحكم بهذا المعنى مباشرة، لماذا علقت الحكم بالوصف المشتمل على المعنى إما قطعًا وإما احتمالًا؟ قال العلماء: لأن هذا الوصف (العلة) منضبط، أما هذا المعنى الذي تلاحظه الشريعة فغير منضبط، بمعنى: لو عللنا الحكم بالمشقة فالسؤال: ما مقدارها، ما حدها، هل يمكن أن تنضبط المشقة؟ أو هذا من المعنى الذي يعسُر أو يصعب ضبطه في كل حال، ما أعده أنا مشقة أنت ربما لا تعده مشقة، أنت تراه متعة.

إذن الأمر في المشقة غير منضبط، والشريعة جاءت بأحكام منضبطة، فعلقت الحكم بالوصف (العلة) وليس بالمعنى الذي تعلقت به الحكمة، وعليه إذا تساهلنا كما تساهل كثير من العلماء نقول: ولم تعلقها بالحكمة؛ لأن الحكمة قد لا تنضبط، أما العلة فمنضبطة؛ ولذلك عرفوا العلة بأنها وصفٌ منضبطٌ، وبالتالي متى ما ثبت تعليق الحكم بالعلة لا نظر بعد ذلك في كون هذا المعنى إذا كان غالبًا أو قطعًا موجود لا نحقق في تفاصيل المسائل، سافرت وجدت مشقة ولا ما وجدت مشقة، لا خلاص بما أنك سافرت انتهى، ولذلك قعد

العلماء قاعدة فقالوا: العلة متى اعتبرت اطردت. يعني: لو قدرنا تخلفها في بعض الصور فإن هذا لا يؤثر في ثبوت الحكم، لم؟ ضبطًا للأحكام، العلة متى اعتُبرت اطردت، في كل الصور والأحوال نعلق الحكم بهذا الوصف المنضبط الذي أسميناه (العلة)، لماذا؟ لأنه مظنة وجود هذا المعنى، هذا الوصف (العلة) قالوا: مظنة، يعني: المحل الذي يظن وجود المعنى الذي لاحظته الشريعة، لماذا سميت العلة مظنة؟ لأنه يظن، ومعنى (يظن): يقطع أو يترجح وجود المعنى الذي لاحظته الشريعة فيه، فلأجل هذا علقت الحكم به، علقت الحكم بالمظنة، ما هي المظنة؟ المحل الذي يُظن قطعًا أو رجحانًا بوجود المعنى الذي لاحظته الشريعة، والشريعة لم لاحظت هذا المعنى، لم لاحظت معنى المشقة؟ لتعلق هذا بالحكمة، الحكمة هي التخفيف، الله عز وجلّ يريد أن يخفف عنا ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ**﴾[النساء:٢٨]، ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]، إذن هذه هي الحكمة.

قال رحمه الله: **(هي الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم، إما قطعاً كالمشقة في السفر، أو احتمالاً** -(راجحًا) ليس أي احتمال، ليس الاحتمال الضعيف، الاحتمال الراجح، الاحتمال الغالب- **كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب).**

عندنا الآن حكم، الحكم هو لحوق النسب، ما علته؟

العقد مع -وهنا محل خلاف بين العلماء- مع الدخول أو مع الخلوة، العقد مع الدخول، يحصل الدخول قطعًا، أو الخلوة؛ لأن الخلوة مظنة الدخول، ومن الصعوبة أن نعرف حصل الدخول أو لا، فمتى أسدل الستار، فهذا مظنة حصول الدخول، فانتهى ، علقوا الحكم، محل خلاف بين العلماء، هل العقد مع الدخول أو العقد مع الخلوة.

إذن العلة هي العقد لنقل مع الخلوة.

والشأن لا يعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

كما قلت مرات نحن لسنا في درس فقه، يكفينا التمثيل ولو على قول حتى نفهم

المسألة الأصولية، الآن العلة هي العقد مع الخلوة، لماذا علقت الشريعة هذا الحكم على هذا الوصف وعلى هذه العلة؟

قالوا: لأجل أن هذا الوصف يشتمل على معنى لاحظته الشريعة في مراعاتها للمصلحة أو في تحقيق الحكمة التي تطلبها الشريعة، فمثل هذا الأمر وهو عقد مع خلوة يحصل به غالبًا نزول النطفة في الرحم فيثبت النسب، والشريعة تتشوف إلى حفظ الأنساب، مصالح الدنيا والآخرة قائمة أو من أسبابها حفظ أنساب الناس، مصالح كثيرة تترتب على هذا، فهذه حكمة وهي حفظ النسب، وهذا الوصف مشتمل على معنى لاحظته الشريعة في ذلك وهو أن هذه مظنة لحصول النسب، النسب في الأصل أنه يثبت لصاحب النطفة، طيب عقد مع خلوة يحصل به غالبًا حصول هذه النطفة في هذا الرحم، وبالتالي يثبت النسب لهذا الزوج.

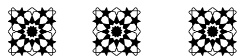
هذه المسألة يغلب على الظن حصولها، الشريعة لما كان الأمر كذلك علقت الحكم بهذا الوصف بالعقد مع الخلوة، ولا حاجة بنا إلى أن نبحث هل ثبت حصول هذه النطفة أو لا؟ الشريعة جاءت بالمظنة فقالت: الولد للفراش. انتهى الأمر، يثبت النسب لفراش الزوجية، باستثناء حالة واحدة وهي حالة انتفاء الأب من ابنه، وهذا يحتاج إلى أمور في الشريعة كملاعنة حتى يُحفظ حق الزوجة، إذن الأصل أننا نثبت هذه الزوجية مع وجود احتمال أو لا؟ في احتمال أن هذه النطفة كانت من غير الزوج، احتمال عقلاني وارد، لكنه محتمل، والغالب أن هذه النطفة من الزوج، فالشريعة اعتبرت الاحتمال الراجح، الاحتمال الغالب، وبالتالي اعتبرت هذه هي العلة ثم طردتها، فلو جاءنا إنسان وقال: لا، هذا الولد والعياذ بالله مني، ليس من زوجها، والزوج أثبت هذا الولد له وما انتفى عنه أو ما انتفى منه، ما الحكم في الشريعة؟

بدون نقاش، الولد للفراش، ثبت الحكم هاهنا لمظنة ثبوت النسب، ما مظنة ثبوت

النسب هنا؟

الزوجية، العقد مع الخلوة، إذن الشريعة تعلق الحكم بالمظنة، يعني بالوصف الذي يثبت قطعا أو غالبا، القطع مثّلنا له بالسفر، والرجحان مثلنا له بمسألة ثبوت النسب.

قال: **(فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة)**؛ متى ما كانت الحكمة غير متوفرة، بمعنى: المعنى الذي لاحظته الشريعة لتعلق الحكمة به غير موجود، وبالتالي لا نعتبره مظنة، يمكن أن نمثل لهذا بمثالٍ: لو قدرنا أن رجلا مشرقيا يعيش في أقصى الشرق، تزوج أو عقد على امرأة مغربية في أقصى الغرب، وقطعا ما حصل بينهما التقاء، حصل عقدٌ فقط، عقد بوكالة مثلا، يمكن يحصل عقد ولا لا؟ وهما ما التقيا، فتكون زوجته ولا لا؟ طيب ولو مات ترث منه أو لا؟ ترث لأنها زوجته، لو قُدّر أن هذه المرأة حملت، هل نثبت نسب هذا الحمل من هذا الزوج، وبالقطع ما التقيا؟ الجواب عند جمهور العلماء: لا، ما نثبت النسب. هذا ما نبه عليه المؤلف هنا حينما قال: **(فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة)**. إذا كان هذا الوصف لا يشتمل على المعنى الذي لاحظته الشريعة لا قطعا ولا غالبا، بل نحن نجزم بانتفائه من كل وجه، فإن هذا النسب لا يثبت، وبالتالي لا نعتبر عقد الزوجية هنا علةً للحكم، لذلك قبل قليل قلنا العلة هي العقد مع الخلوة أو مع الدخول على وجه القطع.



قال رحمه الله:

و(السبب).

وأصله: ما يُتَوَصّل به[٤٥] إلى ما لا يحصل بالمباشرة.

والمتسبب: المتعاطي لفعله.

وهو[٤٦] هنا ما يتوصل[٤٧] به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.

و(جزء السبب): هو الواحد من أوصافه، كـ(جزء العلة)[٤٨].

السبب مر بنا أيضا في الحكم الوضعي، والمؤلف رحمه الله هنا ذكر له عدة تعريفات، قال: يُطلق ويراد به كذا، ويطلق ويراد به كذا، ذكر أربعة أشياء، منها أن السبب يطلق على العلة بعينها، فيكون معنى السبب العلة؛ ولذلك تلاحظ قال: **(وهو هنا ما يُتوصل به إلى معرفة الحكم)**. لماذا قال: وهو هنا؟ للتنبيه على أنه لا يريد المعاني السابقة التي أوردها في الحكم الوضعي.

قال: **(السبب أصله ما يتوصل أو ما توصل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة)**، يعني الحبل الذي تأخذ به من البئر هذا يسمى سببًا، لأنك ما تأخذ الماء من البئر مباشرة، تحتاج إلى واسطة، فلأجل هذا سموا الحبل سببًا، ويمكن أن نضع تعريفا عاما فنقول: كل ما يتوصل به إلى غيره فهو سبب.

قال **(والمتسبب المتعاطي لفعله)**. يعني: ليس الحبل هو المتسبب إنما أنت الذي تسحب بالحبل، أنت تسمى المتسبب.

---

[٤٥] في نسخة أم القرى: (ما تُوصل به).

[٤٦] في نسخة أم القرى: (وهو هنا).

[٤٧] في نسخة : (ما تُوصل به).

[٤٨] في نسخة عالم الفوائد سقطت هذه الجملة.

قال: **(وهو هنا ما يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه)**. يعني يريد أن العلة تسمى سببًا، ولماذا سمينا العلة سببا؟ قالوا لأنها طريقٌ إلى معرفة الحكم، متى ما وجدنا العلة في صورة عرفنا حكم هذه الصورة، فلما كانت العلة سببا لمعرفة الحكم، وسيلة لمعرفة الحكم، توصلنا بها إلى معرفة الحكم، أسميناها معرفة حكم الفرع.

قال: **(وجزء السبب هو الواحد من أوصافه كجزء العلة)**.

لما تكلمنا في السبب لما وصلنا إلى الحكم الوضعي، قلنا العلة الكاملة التي هي مركبة من أجزاء، الواحد من هذه الأجزاء أو من هذه الأوصاف يسمى جزءَ السبب، ويسمى جزء العلة.

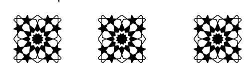
مثال ذلك: قلنا القصاص علته القتل العمد العدوان، مجموع هذه الأمور الثلاثة يسمى علة ويسمى سببا؛ طيب الواحد منها، القتل فقط سبب، صحيح؟ لا ليس صحيحا، هو جزء السبب، العمد هو السبب؟ لا، هو جزء السبب.

إذن السبب هو المجموع، والواحد من هذه الأوصاف جزء السبب.

طبعا هذه المسألة محل بحثٍ وخلاف بين الأصوليين، فإن منهم من يرى الترادف بين العلة والسبب، فيقول: علة إقامة حد الردة هو الردة، وسبب إقامة حد الردة هو الردة، السرقة علت القطع، السرقة سبب القطع.

وبعضهم يقول: لا، العلة نطلقها على الوصف الذي ظهرت لنا مناسبته للحكم، والسبب فيما لم تظهر لنا مناسبته للحكم؛ الإسكار علة تحريم الخمر، وزوال الشمس سبب صلاة الظهر، ما نسميها علة صلاة الظهر، لم لا نسمِ زوال الشمس علة صلاة الظهر على القول الثاني. القول الأول عندهم لا فرق، ضع هذه محل هذه؛ لكن القول الثاني يقول لا، ما أسمي زوال الشمس علة صلاة الظهر، لم؟ لأنه لم تظهر لنا مناسبة بين زوال الشمس وصلاة الظهر؛ الله أعلم لم الله ﷻ جعل الحكم بصلاة الظهر عقيب زوال الشمس، هل الأمر في

هذه بالوضوح لنا كوضوح أن الإسكار علة لتحريم الخمر؟ لم الله ﷻ منع وحرم الخمر؟ واضحة الحكمة، حفاظا على العقل، والعقل من المصالح الكبرى، من الضروريات التي كل أحكام الشريعة تدور على حفظها، ففرق بين مسألة صلاة الظهر وكون زوال الشمس سببا لها، وكون الخمر مسكرة، فيكون الإسكار علة للتحريم.

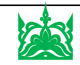


قال رحمه الله :

و(المقتضي).

وهو لغةً: طالب[٤٩] القضاء.

فيطلق –هنا- لاقتضائه ثبوت الحكم.

هذا أيضا لقبٌ سادس، يسمى: المقتضي؛ وشيخ الإسلام كما ذكرنا عرّف العلة بأنها: المقتضي لثبوت الحكم، يعني: هي التي اقتضت، هي التي كأنها طلبت ثبوت الحكم فيها.

❁ ❁ ❁

[٤٩] في نسخة أم القرى : (طلب) قال الشيخ صالح: (وطالب هو الأولى، لأن مقتضي على زنة اسم الفاعل).

قال رحمه الله:

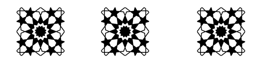
و(المستدعي).

وهو: من دعوته إلى كذا، أي: حثثته عليه؛ لاستدعائه الحكم.



هذا هو اللقب السابع والأخير وهو (المستدعي)، وأيضا بعض الأصوليين قد يسمونه الداعي، يسمونه المستدعي ويسمونه الداعي، هذا أحد ألقاب الجامع؛ يعني العلة نفسها. ولماذا يسمى هذا الجامع أو الوصف الذي رتبت الشريعة الحكم عليه، لماذا يسمى مستدعيا؟ قالوا: كأن هذه العلة دعت الشريعة إلى وضع الحكم عند وجود هذه العلة، عند وجودها، كأنها دعت الشريعة إلى وضع الحكم عند وجودها، ولأجل هذا سموا هذا الجامع أو العلة بالمستدعي أو الداعي، وإن كان هذا اللقب أقل الألقاب استعمالا عند الفقهاء والأصوليين، أقلها أن يسمونه استدعاءً بعكس ما سبقه فإنه دائر في كلام الأصوليين والفقهاء، ويبقى أن لقب العلة هو الأشهر والأكثر.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

ثم (الجامع)

إن كان: وصفًا موجودًا، ظاهرًا، منضبطًا، مناسبًا، معتبرًا، مطردًا، متعديًا:

فهو علة، لا خلاف في ثبوت الحكم به.

انتقل المؤلف إلى الكلام عن شروط العلة، يعني: شروط هذا الوصف الجامع الذي يجمع بين الأصل والفرع، وهو الذي به يكون إلحاق الفرع بالأصل في الحكم.

وهذه الشروط تدلك على أنَّ القياس في الشريعة ليس مُطْلَقًا ومجالًا مفتوحًا لكل أحد بحيث إنه يمكن أن يُعْمَلَ في هذا الباب بالأهواء والتشهي، الأمر ليس كذلك، فليس كل وصفٍ صالحًا لأن يكون جامعا بين الفرع والأصل أو يمكن أن يعلل به، الأمر ليس كذلك، بل الأمر فيه قدر كبير من التحري والدقة عند علماء الإسلام، وهذه الشروط التي ستمر معنا إن شاء الله ثبتت عند علماء الأصول بالاستقراء، من خلال استقراء أدلة الشرع، ولا سيما ما كان منها متعلقًا بالعلل المنصوصة، فَهُم من خلال معرفتهم بالعلل التي جاء النص عليها ذكروا الضوابط التي يمكن أن تكون في العلة المستنبطة التي لم يُنص عليها، إضافة أيضًا إلى أن الأصوليين راعوا في ذكرهم هذه الشروط ما يَرْجِعُ إلى مقاصد الشريعة.

إذن شروط العلة مستنبطة من خلال استقراء أدلة الشرع في العلل المنصوصة، وأيضًا من خلال النظر في مقاصد الشريعة.

ذكر المؤلف رحمه الله أن الوصف الجامع وإن شئت فقل العلة متى ما اجتمع فيها سبعة أوصاف أو سبعة شروط فإنه يصح التعليل بهذا الوصف بلا خلاف، فمتى ما كان هذا الوصف:

١-وجوديًا.

٢-ظاهرًا.

٣-منضبطًا.

٤-مناسبًا.

٥-معتبرًا.

٦-مطردًا.

٧-متعديًا.

إذا اجتمعت هذه الأمور السبعة فإن هذه العلة أو هذا الوصف يصح التعليل به بلا خلاف.

وعليه: فهل إذا انتقض أو انتفى واحد من هذه الشروط لا يصح التعليل بلا خلاف؟ الأمر ليس كذلك، بل كل واحدًا من هذه الشروط وقع فيه الخلاف بين الأصوليين، وعليه فمتى ما انتفى شرط من هذه الشروط فإن الأمر يكون خلافيًا، بعض الأصوليين يصحح التعليل بهذا الوصف وبعضهم لا يصحح التعليل به، يعني قلنا إن هذه الشروط متى اجتمعت كان هذا الوصف معللًا به بلا خلاف، لكن لو انتفى واحد من هذه الشروط، لو كانت العلة عدمية، أو كان الوصف عدميًا أو كان الوصف غير مناسب فحينئذ نقول هذا الوصف الآن أصبح محل خلاف بين الأصوليين، منهم من يقول إنه يصح التعليل به، ومنهم من يقول إنه لا يصح التعليل به.

قال: **(ثم الجامع إن كان وصفًا موجودًا، ظاهرًا، منضبطًا، مناسبًا، معتبرًا، مطردًا، متعديًا فهو علة، لا خلاف في ثبوت الحكم به)**، ذكر هذه الشروط مجملة ثم عطف عليها تفصيلها.

قال: (أما الوجود) وهذا الشرط الأول لابد أن تكون العلة موجودة، وقولنا موجودة احترازٌ من كونها علة عدمية كما سيأتي البحث فيه قريبًا إن شاء الله، هذا الشرط الأول لابد أن تكون العلة موجودة وعليه فنقول: الإسكار علة تحريم الخمر، الإسكار شيء موجود

فعللنا به الحكم، نقول: الشركة علة الشفعة، الشركة شيء موجود ولا معدوم؟ موجود، إذن وجود الشركة هذا علة للشُفعة.

الشفعة هي: استحقاق الشريك أخذ الشقص أو النصيب الذي باعه شريكه، إذن تكون العلة موجودة.

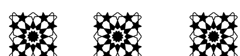
قال: **(فشرط عند المحققين)**، ذهب طائفة من الأصوليين ومنهم ابن الحاجب والآمدي وغيرهما إلى أن العلة لابد أن تكون موجودة، لابد أن يكون الوصف وجوديًا، وعليه فلا يصح التعليل بأمر عدمي، والمؤلف هاهنا ظاهر كلامه اختيار هذا الرأي وإن كان ذلك على خلاف مذهب الحنابلة، فالحنابلة على أنَّ ذلك ليس شرطًا، فيصح التعليل بالوجود ويصح التعليل بالعدم، لكن ظاهر كلامه أنه يميل إلى هذا خلاف المذهب.

قال: (لاستمرار العدم)، فلا يكون علة للوجود، مراده بقوله لاستمرار العدم: بيان حجة المانعين من التعليل بالعدم وقصر التعليل على الوجود، لماذا يا أيها القائلون باشتراط الوجود قلتم بذلك وبالتالي تمنعون من التعليل بالأمر العدمي؟ قالوا: لاستمرار العدم.

مراد المؤلف رحمه الله -وكما لا يخفاك هذه المتون مبنية على الاختصار، وأحيانًا يكون اختصارًا شديدًا، تكون العبارة شبه مغلقة- أن المجتهد حتى يحكم بثبوت العلة وأنها علة صحيحة، لابد أن يسبُر جميع الاحتمالات، والعدم لا يتناهى، الأعدام لا تتناهى، الأمور العدمية لا حد لها، وبالتالي لا يمكن حينئذ أن يحصل سبر للاحتمالات، يعني للأوصاف التي يحتمل أن تكون علة، وبالتالي فإنه يمتنع حينئذ أن يكون العدم علة، لا يصح حينئذ لأننا لا يمكن أن نحصر جميع الاحتمالات العدمية، قال: **(لاستمرار العدمِ)**، الأمور العدمية كثيرة، ولا تتناهى وتستمر ولا تنتهي، وبالتالي لا يمكننا حينئذ أن نقول هذا وصف يعلق الحكم به، احتمال أن يكون هناك وصف آخر عدمي ما وقفت عليه، ما وصلت إليه في سبري، وبالتالي فإنهم يقولون إنه لا يصح الأمر بذلك.

والصحيح هو المذهب الذي عليه الجمهور، وهو أنه كما يصح التعليل بأمر وجودي يصح التعليل بأمر عدمي، وهذه الحجة المذكورة غير مُسَلَمة، وذلك أنه لا يسلم لهم أن السلوب في هذا المقام غير منحصرة، نحن لا نسلم بهذا، لم؟ لأن البحث في احتمالات هي مظنة للتعليل في أمر معين، نحن لا نتكلم في مسألة عقلية مطلقة، نحن نتكلم في مسألة معينة، في مسألة فقهية معينة، ثم نحن نحصر الاحتمالات فيما هو مظنة للتعليل، وهذا القدر محصورٌ ولا يسلم أنه غير متناهي، وبالتالي فإنَّ الصحيح وهو الذي عليه الجمهور أنه يصح التعليل بأمر عدمي كما سيأتي التمثيل على ذلك.

قال: **(فلا يكون علة للوجود)**، يعني: لا يكون الوصف العدمي علة لحكمٍ موجود، لحكم ثابت، انتبه لهذه المسألة، بحثنا إنما هو في علة عدمية يكون هذا الوصف العدمي علة لحكم موجود، لحكمٍ ثابت، فيقول: **(فلا يكون علة للوجود)**، ما معنى قوله للوجود؟ لحكم وجودي وليس لحكم عدمي، أما كون العدم علة لحكم عدمي فهذا صحيح كما سيأتي الكلام فيه بلا خلاف.



قال رحمه الله:

وأما (النفي).

فقيل: يجوز علة.

ولا خلاف في جواز الاستدلال بالنفي على النفي.

أما إن قيل: بعليته فظاهر.

وإلا فمن جهة البقاء على الأصل: فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعى انتفاؤه، فينتفي لانتفاء شرطه، لا في غيره.

قال: (وأما النفي)، هو يقول قبل قليل إن الوجود شرط للتعليل، هذا عند المحققين، وبالتالي عند هؤلاء المحققين الذين ذكرهم هل يكون العدم أو الوصف العدمي علة؟ يقول: لا، لا يكون علة لحكم وجودي.

الآن انتقل إلى القول الثاني، قال: (وأما النفي فقيل يجوز علة)، وقيل: لا يجوز، والذين قالوا لا يجوز هم، من؟ الذين ذكرهم قبل قليل، انتهى الآن من القول الأول، يجب أن يكون وجوديًا، والنفي أو العدم لا يصح أن يكون علة لحكم وجودي، الآن جاء إلى القول الثاني، القول الثاني يقولون: يجوز التعليل في الحكم الوجودي بأمر وجودي، ويصح التعليل في الحكم الوجودي بأمر عدمي.

قال: (وأما النفي فقيل يجوز علة) يعني لحكمٍ ثابت، فنقول مثلًا يحرم الأكل لعدم ذكر اسم الله، لم يذكر اسم الله فيحرم الأكل، قال جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[الأنعام:١٢١]، إذن هاهنا حكمٌ وجودي وهو تحريم الأكل ؟ أثبتنا حكمًا يحرم الأكل، ما العلة؟ أمرٌ عدمي، لم؟ لعدم ذكر اسم الله –سبحانه وتعالى–، قالوامثلًا في القريب: لا مال له؛ فوجبت النفقة عليه، هذه علة عدمية رتبنا عليها حكمًا وجوديًا، فقلنا: تجب النفقة، نقول مثلًا في الفقير لا مال له فهو من أهل الزكاة، أو يجب الزكاة أو تجب

الصدقة له إذا كان مضطرًا، فلاحظ أننا رتبنا على علة عدمية حكمًا وجوديًا، فصح حينئذ أن يكون الوصف العدمي علة لحكم وجودي، وهذا هو المثال على ذلك وهو القول الصحيح في هذه المسألة.

مسألة النفي في مسألة التعليل، الأحوال في هذا المقام ترجع إلى أربعة، انتبه لها:

الأمر الأول: أن تكون العلة وجودية، وأن يكون الحكم وجوديًا.

مثلا: الإسكار علة تحريم الخمر، هاهنا علة وجودية وحكم وجودي.

الأمر الثاني: أن يكون الحكم منفيًا، وأن تكون العلة منفيةً.

نقول في الخمر: لا يجوز بيعها، نقول لا يجوز بيعه أو لا يجوز بيعها، -الخمر مذكر أم مؤنثة؟ تقول هذه والعياذ بالله خمر أو هذا خمر؟ كلاهما، هذا اللفظ يذكر ويأنث والغالب التأنيث، حتى قال بعض اللغويين إنه لا يصح تذكيره، لكن الصحيح أنه أتى على قلة تذكيره ولكن الغالب تأنيثه-، نقول هنا في الخمر لا يجوز بيعها فلا يجوز رهنها، أين العلة هنا؟ لا يجوز بيعها، وأين الحكم؟ لا يجوز رهنها، إذن العلة عدمية والحكم عدميٌ.

الأمر الثالث: أن يكون الحكم عدميًا وأن تكون العلة وجودية.

يقولون: كَفَرَ -والعياذ بالله- فلا يرث، أين الحكم هنا؟ لا يرث وهو عدميٌّ، وأين العلة؟ العلة كفر، وهي أمرٌ وجوديٌ، وبالتالي فإنه يصح.

قالوا مثلًا: محجورٌ عليه فلا ينفذ تصرفه، محجورٌ عليه: هذه علة وجودية، لا ينفذ تصرفه: حكمٌ عدمي.

قالوا: سَكِرَ فلا تصح صلاته، سكِر علة وجودية، والحكم لا تصح الصلاة أمرٌ عدمي.

هذه الأحوال الثلاث متفق على جوازها، يعني: تصح هذه الأحوال الثلاث بلا خلاف:

١-أن يكون الحكم وجوديًا والعلة وجودية.

٢-أن يكون الحكم عدميًا وأن تكون العلة عدميَّة.

٣-أن يكون الحكم عدميًا والعلة وجودية.

نبقى في المسألة التي أثارها المؤلف هي محل الخلاف، وهي: أن يكون الحكم وجوديًا وتكون العلة عدمية.

من أمثلتها ما ذكرت لك نقول: لا مال له فوجبت النفقة عليه، بعض الأصوليين يمثلون هنا مثالًا فيقولون: لم يصلِّ فوجب حده، يقولون الحكم وجوديًا والعلة عدمية، ما رأيكم؟ العلة ليست كونه كفر، كفر حكم ينبني على عدم الصلاة، لكن بعض المحققين أشار إلى أن هذا المثال المذكور عند الأصوليين أن هذا لا يُسلم؛ لأن عدم الصلاة هاهنا في الحقيقة هو أمر وجودي حقيقته الامتناع، بعكس مثلًا حينما نقول لا مال له، هذا أمر عدمي لكن حينما تقول لم يصلّ هذا في حقيقته أمر وجودي، لأن تركه للصلاة كفٌ من نفسه، امتناع من نفسه للصلاة، وهذا المثال فيه نظر، كذلك الأمر في قولهم مثلًا في المرتد: لم يسلم فيقتل، هو في الحقيقة كفر، امتنع عن الإسلام، على كل حال هذا المثال قد يمر بك في كتب الأصول ففيه منازعة في صحة أن يمثل به، وعلى كل حال هذا مهما قلت فإن العدم يصح أن يكون علة للحكم الوجودي.

قال رحمه الله: **(وأما النفي فقيل يجوز علة ولا خلاف في جواز الاستدلال بالنفي على النفي)**، هذا الذي ذكرته لك، **(أما إن قيل بعليّته فظاهرٌ)** يعني ظاهرٌ أن النفي علة، يقول واضح وقلنا بأن النفي يصح التعليل به فأصبح النفي علة، قال: **(وإلا فمن جهة البقاء على الأصل):** مراده بالبقاء على الأصل يعني الاستصحاب، استصحاب حكم النفي الأصلي، تذكرون مرّ معنا موضوع الاستصحاب فيما مضى، يقول : هاهنا نحن باقون على الأصل، والبقاء على الأصل لا يفتقر إلى سبب، فإن قلنا إنَّ النفي في هذه الصورة ليس علة، فإن

مرجع المسألة وإن لم يكن إلى التعليل راجعٌ إلى مسألة الاستصحاب، فنحن باقون على الأصل وهو النفي.

قال: **(وإلا فمن جهة البقاء على الأصل فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعى انتفاؤه)**: يعني يصح الاستدلال بالنفي على النفي فيما يتوقف على وجود الشيء الذي يُدعى انتفاؤه بناءً على الأصل.

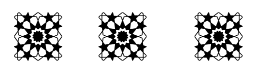
يعني يقولون مثلًا عن الوتر: لا يجب لعدم الدليل، ما الحكم، أين الحكم؟ لا يجب، أين العلة؟ لعدم الدليل، إن قلت إن (لعدم الدليل) هذه علة الحمد لله انتهى الأمر، وإن قلت إنها ليست علة فهذه الجملة صحيحة، لماذا؟ لأننا باقون على الأصل والأصل عدم وجوب شيء ولا نخرج عن هذا إلا بشرط وجود الدليل ولا دليل.

إذن فيما يشترط في ثبوته وجود دليل يكفي أن نبقي على الأصل فنستدل أو فنعلل بالنفي، فيما الأصل انتفاؤه ولا ننتقل عنه إلا بوجود الدليل، يكفي أن نعلل بالنفي تمسكًا بالأصل، لأننا حينئذ نتمسك بالأصل، والتمسك بالأصل لا يحتاج إلى سبب، الانتقال عنه هو الذي يحتاج إلى شيء يخرجنا عنه، يحتاج إلى سبب، فثبوت الوجوب هاهنا ثبوت وجوب الوتر يشترط له وجود الدليل، ولا دليل، إذن نحن باقون على الأصل فصحت العبارة.

على كل حال هذا كله تفريع من المؤلف على شيء لا إشكال فيه أصلًا، لأنه لا خلاف أصلًا في التعليل بالنفي على أمر منفي، أو الاستدلال بالنفي على النفي، لكن هو فقط يفرضها فرضًا، إن شئت أن تجعلها من باب النفي، وإن شئت أن تجعلها من باب الاستصحاب فيصح أن تستدل بنفي على نفي، هذا مراد المؤلف -رحمه الله-.

قال: **(فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعى انتفاءه فينتفي لانتفاء شرطه لا في غيره)**: الشرط حتى ننتقل عن هذا الأمر وجود دليل يخرجنا عن الأصل ولا دليل فينتفي حينئذ هذا الحكم ونبقى على الأصل، ينتفي الحكم الوجودي ونبقى على

الأصل تمسكًا بدليل الاستصحاب.



قال رحمه الله:

و(الظهور).
و(الانضباط) ليتعين.

الشرط الثاني: الظهور، والشرط الثالث: الانضباط.

يقول المؤلف: لابد أن يكون الوصف الذي نعلل به وصفًا ظاهرًا، ما معنى ظاهر؟ يعني مدرك – يدرك يعني غير خفي، لم؟ ما فائدة العلة أصلًا؟ لماذا نحن نحتاج في القياس إلى علة؟ لأننا نريد بالعلة أن نلحق الفرع بالأصل، فكيف نلحق الفرع بالأصل وهذا الوصف الذي يجمع بينهما خفي؟ لا يمكن، إذن لابد أن يكون أمرًا واضحًا، ظاهرًا، مدركًا.

يعني حينما نجد أن الوصف الذي يجمع بين الهر والفأر، كون هذا طوافًا وهذا طوافًا، إذن هذا الطواف وصفٌ ظاهر.

حينما نعلل تحريم الخمر بالإسكار، الإسكار أمر ظاهر واضح، إذا رأينا الشخص الذي يخلط في كلامه هذا أحسن ضابط للإسكار، هو: التخليط في الكلام، لقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[النساء:٤٣]، إذن هذا وصف ظاهر ولا خفي؟ أمكن إذن الإلحاق به متى ما وجدنا شرابا يؤدي إلى هذه الحال وهي حال السُكر، فيكون الإنسان مُخلطًا في كلامه نقول هذا الشراب حرام، ألحقنا هذا الشراب الجديد بالخمر القديمة المعروفة.

إذن لابد أن يكون هذا الوصف ظاهرا؛ لأن الخفي لا يمكن الإلحاق به؛ وهنا انتبه، الظهور قد يكون في الوصف بنفسه وقد يكون بغيره، انتبه لهذا، هذا الوصف، هذه العلة، قد تكون ظاهرة بنفسها، هي نفسها علة ظاهرة كالإسكار، كالشركة في الشفاعة أمر واضح ما يحتاج إلى اجتهاد وبذل ونظر، هو موجود، غير موجود، واضح.

وقد يكون الظهور في هذا الوصف بغيره لا بنفسه.

خذ مثلًا، ما علة القصاص في القتل؟ قلنا العلة: القتل، العمد، العدوان، والسؤال: كيف يمكن أن نعرف العمدية؟ أن فلانا متعمد للقتل؟ من خلال الآلة، لمَّا ضرب بسيف، لما ضرب بمسدس، هذا لا يستعمل في الغالب، بل لا يكاد ألا يستعمل إلا في القتل، فلما استعمله وليس بعصا قلنا إنه متعمد، إذن كان الظهور هنا، ظهور هذا الوصف أو جزء العلة وهو العمدية كان ظاهرا بغيره.

إذن يمكن أن يكون الظهور في العلة نفسها، ويمكن أن يكون الظهور بسبب آخر ملازم للأمر.

يعني حينما نقول مثلًا: بالغٌ فيحد، فعل إنسان موجبًا لحد من الحدود أو لتعزير مثلًا، والصغير لا نحده، يعني: لو زنا أو سرق فإنه لا يحد؛ لأنه غير مكلف، لكننا نقول بالغٌ فيحد، الأصل في البلوغ هو كمال العقل، يعني لماذا الشريعة علقت الأحكام بالبلوغ؟ لأن الأهلية هاهنا حاصلة، الإنسان الذي بلغ هذا الحد من السن فهذا الأصل فيه أن يكون عقله قد استتم، وبالتالي فإنه يتحمل مسؤولية أعماله، بعكس الذي هو دون ذلك، الأهلية غير حاصلة.

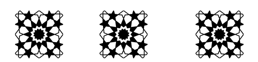
كون الأهلية تحصل أو لا تحصل، كون عقله استتم أو لم يستتم، هل هو أمر ظاهر ملاحظ؟ أو هو أمر خفي؟ خفي، لا يمكن أن نضبط هذا الأمر، كيف نقول عقله والله ما شاء الله صار جيد وبالتالي فإننا نحكم بأنه بالغ، كان الظهور هاهنا بالغير لا بالذات، جاءت الشريعة بعلامات، فمتى ما احتلم، متى ما أنبت، متى ما استتم خمس عشرة سنة، هاهنا نقول إنه كان وصفًا ظاهرًا وإن كان الظهور بغيره لا بنفسه.

أنا أردت التنبيه على هذا لأنك قد تجد عند بعض الأصوليين لا سيما عند الحنفية، أنهم يقولون إنه لا يشترط الظهور في العلة وإنما يمكن أن يقوم مقامها شيء آخر، فنقول في النهاية الخلاف لفظي، هذا القدر لا يخالف فيه الجمهور، فإنهم يقولون الظهور قد يكون

بذات العلة وقد يكون بأمر غيرها، فالنتيجة أنه لا خلاف بين الحنفية مع الجمهور في هذا الأمر.

قال: **(والانضباط):** لابد أن تكون العلة منضبطة، ونحترز بهذا عما لا يمكن ضبطه، لا يمكن أن تحده بحد بحيث لا يشتبه بغيره، قد يكون الشيء واضحًا، الظهور حاصل، لكن ما الحد؟ يعني بعض الأمور قليلها لا يؤثر وكثيرها يؤثر، فما الضابط في هذا؟ يعني كما قلنا مثلا في مسألة القصر في السفر، لو عللنا بالمشقة، هل ينضبط الأمر؟ ما حد المشقة وهل الناس في هذا سواسية؟ الجواب : لا، وهاهنا جاءت الشريعة بتعليق الحكم بالمظِنة، وهي: السفر.

إذن لابد أن تكون العلة منضبطة، وبالتالي كان التعليل بالسفر لا بالمشقة.



قال رحمه الله:

و(المناسبة).

وهي: حصول مصلحة يغلب ظن القصد لتحصيلها بالحكم.

كالحاجة مع البيع.

وغيره: (طرديّ)، ليس بعلة عند الأكثرين.

وقال بعض الشافعية: يصح مطلقًا.

وقيل: جدلًا.

هذا الشرط الرابع للوصف الجامع: وهو أن يكون مناسبًا، لابد أن يكون في الوصف مناسبة، المناسبة: اشتمال الوصف وإن شئت فقل اشتمال العلة على حكمة يصلح أن تكون مقصودة للشارع مِنْ شَرْعِ الحكم، هذا هو ما يتعلق بالمناسبة، فحينما أباحت الشريعة البيع فالعلة دفع الحاجة ورفعها، الناس بحاجة ماسة إلى أن يتبادلوا المنافع والسلع، فأحلت الشريعة البيع، لو لاحظت مثلا لوجدت أن الشريعة لمَّا علقت حكم تحريم الخمر بالإسكار وجدت هذا تعليلا مناسبا يشتمل على حكمة مقصودة للشريعة وهي: حفظ العقول، التحريم، تحريم الخمر هاهنا سببٌ لحفظ العقول، لمَّا قالت الشريعة إنَّ القاتل لا يرث، إذا قتل الوارث مورثه فإنه لا يرث، هل هذا يشتمل على حكمة تريدها الشريعة وتقصُدها أو لا؟ الجواب: نعم، لأنه في هذا دفع شر عظيم وهو أن يتسلط الورثة على مورثيهم، فيستعجلون الأمر قبل أوانه، فسدّت الشريعة الباب، فلا أحد تمنيه نفسه أن يستعجل بالإرث من خلال القتل، لو قتلت فإنك لا ترث.

إذن تلاحظ أن التعليل في الشريعة لابد أن يُنْظَرَ فيه إلى هذا الأمر، وهو أن تكون العلة أو أن يكون الوصف الجامع مشتملا على حكمة مقصودة للشارع، وهذا هو ما أراده المؤلف رحمه الله بقوله: **المناسبة، قال: (وهي حصول مصلحة يغلب ظن القصد لتحصيلها**

بالحكم)، يغلب على ظن المجتهد، لا يشترط القطع بأن هذه هي الحكمة المقصودة، بل يكفي ظن ذلك، يكفي أن يظن المجتهد أن ثمة مصلحة من تشريع هذا الحكم من خلال هذه العلة، والمصلحة جلّب منفعة و دفع مضرة، ظن القصد يعني من جهة الشريعة لتحصيلها، أرادت الشريعة تحصيل هذه المصلحة من خلال شرع هذا الحكم فكانت هذه علة صالحة للتعليل، كان هذا وصفا صالحا للتعليل.

وبالتالي: يقابل الوصف المناسب: الوصف الطردي.

قال: (وغيره)، غير المناسب، يعني الوصف الذي ليس بينه وبين الحكم مناسبة، بمعنى: أنه لا يُعْهَدُ من الشريعة أن تلتفت لهذا الأمر، فحينما نقول مثلا إن الخمر حُرمت؛ لأن لونها أحمر، هل ثمة مناسبة بين اللون الأحمر وتحريم الخمر؟ هل يشتمل هذا على شيء تقصده الشريعة وترومه وتحقق من خلاله مصلحة؟ الجواب: لا.

قل مثل هذا في الطول، الشريعة لا تعلق حكما بطول أو قصر، لا تعلق بلون أو جنس، هذه أوصاف طردية، ما معنى طردية؟ غير مناسبة، لم يعهد من الشريعة الالتفات إليها في شرع الأحكام، ما عهد من الشريعة الالتفات إلى هذا الأمر.

وهذا كما قلنا في مسألة تنقيح المناط، لما جاء ذاك الرجل، وقيل إنه أعرابي إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- على هيئة معينة ويقول: هلكت، فرتب النبي -صلى الله عليه وسلم- وجوب الكفارة بعد كلامه، هل العلة كونه قال كلمة هلكت؟ فكل من قال هلكت وجب عليه أن يكفر بعتق رقبة؟ هل لكونه عربيا أو أعرابيا؟ ما عهد من الشريعة الالتفات إلى هذه الأمور، وبالتالي فإننا نقول إن الوصف الطردي لا يُعلل به، لا يكون وصفا جامعا بين الأصل والفرع.

وعلى كل حال سنتكلم بعون الله -عز وجلّ- بتفصيل أكثر؛ لأنَّ مسألة المناسبة والمناسب وأقسام المناسب هذا أمر مهم جدا، سنتكلم عنه إن شاء الله إذا وصلنا إلى مسلك

الاستنباط كيف نعرف العلة؟ هناك مسالك وهناك طرق منها مسلك الاستنباط سنتكلم عندها إن شاء الله بالتفصيل عن المناسبة وما هو المناسب.

قال: (وغيره طردي وليس بعلة عند الأكثرين)؛ لأنَّ الصحابة لم يكونوا يلتفتون لأوصاف غير مناسبة، يعني لا تشتمل على مصلحة مقصودة للشارع، ولاحظ أن هذا الذي ذكرناه هو مذهب الأكثرين، نعم هذا مذهب الجمهور.

وبعض الشافعية قالوا: يصح مطلقا، ومن أولئك الغزالي، فإنه ما اشترط في الوصف الجامع أن يكون مناسبًا، كل وصف يمكن أن يعلل به عنده سواء كان مناسبًا أو غير مناسب، ولا شك أنَّ الحق خلاف ذلك وأن قول الجمهور هو الصحيح في هذا الباب، وهو أنه لا يصح التعليل بالأوصاف الطردية.

(وقيل) هذا القول الثالث في المسألة، مسألة الوصف غير المناسب، هل يعلل به؟ عندنا ثلاثة أقوال:

الأول: لا يصح وعليه الجمهور.

الثاني: يصح وعليه بعض الشافعية ومنهم الغزالي.

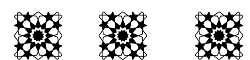
والقول الثالث قال: (جدلا)، يعني: يصح التعليل بغير المناسب في مقام الجدل، أما في مقام الفتوى، وأما في مقام تقرير الأحكام، وأما في مقام العمل والتطبيق فإنه لا يصح، إنما فقط إذا كنت تتجادل مع أحد في مناظرة فيصح أن تعلل بعلة غير مناسبة، وهذا القول في الحقيقة ظاهر الضعف، سبحان الله العظيم! كيف نصحح للمناظر أن يستدل بغير دليل أو بما يعتقده غير صحيح؟ هذا لا يجوز.

من آداب المناظرة الواجبة ألا يستدل المستدل إلا بما يعتقده صحيحًا، وإلا فإنه ينتقل الأمر من كون المناظرة وسيلة للوصول إلى الحق، إلى مجرد أن تكون وسيلة للمغالبة، يعني هذا الذي يستدل ويقول لا، هذا وصف صحيح، وهو يعتقده غير صحيح وهو في نفسه لا

يعمل به، وهو في نفسه لا يمكن أن يفتي به، حينئذٍ استدل لأجل أنه يريد أن يغلب خصمه، مجرد أن يريد أن يتملص أو يتخلص من إلزام خصمه له، وهذا في الحقيقة مما ينبغي أن يربأ أهل الدين والعلم عنه، فلا تتكلم في المناظرة إلا بما تعتقد وبما تدين الله -عز وجلّ- به.

إذا كنت تنسب للشريعة شيئا وأنت لا تعتقده، يعني حينما يقول الإنسان هذا الوصف تُعلَّل به والشريعة تعلل وتعلق الأحكام به، فأنت حين إذن نسبت إلى الشريعة شيئا عظيمًا، أنت نسبت إلى ذلك ما تعتقده كذب، فلا يجوز لك وليست المناظرة عذرا لك في أن تقول ما لا تدين الله -سبحانه وتعالى- به.

إذن هذا القول الثالث ضعيف بالمرة ولا يلتفت إليه.



قال رحمه الله:

و(الاعتبار):

أن يكون المناسب معتبرا في موضع آخر.

وإلا فهو مرسل يمتنع الاحتجاج به عند الجمهور.



هذا الشرط الخامس: لابد أن يكون الوصف معتبرًا، الاعتبار شرط في الوصف الجامع، ماذا أراد المؤلف رحمه الله؟ الآن قبل قليل عرفنا أنه لابد أن يكون الوصف مناسبًا، ما معنى مناسب؟ أن يكون مشتملًا على مصلحة تصلح أن تكون مقصودة للشارع من شرع هذا الحكم، هل يكفي هذا القدر؟ وإلا لابد من شيء آخر وهو الاعتبار، بمعنى: أن يكون هذا الوصف قد ثبت نصًا نظيرُه في موضع آخر، بمعنى أنه معهود في الشريعة، وإلا يكون في هذا الموضع الذي نبحث فيه؛ لأنه لو كان منصوصًا عليه في هذا الموضع الذي نبحث فيه، خرج الموضوع من كونه قياسًا، نحن نريد القياس يعني الإلحاق، فهو وإن لم يكن منصوصًا عليه في هذا الموضع، إلا أنه نُصَّ عليه في موضع آخر، إذن هو معهود في الشريعة، عُهِدَ في الشريعة التعليل به فهو مناسب وأيضا، لاحظ دقة وحرص وتحرز أهل العلم الذين اشترطوا هذا الشرط، والأمر كما قد علمت قبل قليل، كل هذه الشروط وقع فيها الخلاف، لكن الذين اشترطوا هذا الشرط أرادوا سد الباب أمام التوسع في ذكر علل وأوصاف بالتشهي، وبما يظن الإنسان فيه مصلحة مع أن الشريعة ما عهد منها أنها التفتت لمثل هذا الوصف، أرادوا الحزم و ضبط الأمور حتى لا يتقول متقول، وحتى لا يخدع إنسان فيضيف إلى الشريعة ما ليس منها.

فقالوا: إضافة إلى كون هذا الوصف لابد أن يكون مناسبا مشتملا على مصلحة، أيضا لابد أن يكون نُص على هذا الوصف في موضع آخر، خذ مثلا:

مما جاء التنصيص عليه أنَّ الصغر علة الولاية في المال، كما بين ذلك قوله تعالى:

﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[النساء:٦]، ماذا نستفيد من هذه الآية؟ أنَّ الصغر علة الولاية في المال، قاس العلماء على هذا أن الصغر علة الولاية في النكاح، تلاحظ هنا أن هذا الوصف معتبر، كونه مناسبا أظنه واضحًا، لكن كونه أيضا معتبرًا بمعنى: أن الشريعة عللت به في موضع آخر، يعني: كون الصغر علة لولايةٍ هذا أمر سبق في الشريعة، وعهد في الشريعة، وعرف في الشريعة، فأمكن في هذا الموضع الذي لم ينص على التعليل فيه أو على علته، أمكن أن نجعل هذا الوصف وهو الصغر علة، هذا معنى كونه معتبرًا والمسألة فيها خلاف عند أهل العلم.

قال: (أن يكون المناسب معتبرًا)، يعني: الوصف الذي حكمنا بمناسبته لابد أيضا أن يكون معتبرا في موضع آخر، يعني اعتبرته الشريعة في موضع آخر وإلا فهو مرسل، وإلا فهو وصف مناسب مرسل.

إذن المناسب ينقسم إلى:

١-مناسب معتبر.

٢-مناسب مرسل.

المناسب المعتبر هذا عُهد أو اعتبر في الشريعة في موضع أو مواضع أخرى خلاف هذه المسألة المعينة.

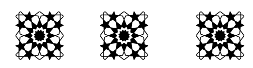
وهناك مناسب مرسل وهذا يعيدنا إلى مسألة المصلحة المرسلة أو ما يسمى: الاستصلاح، وقلنا إن المصلحة المرسلة: كل مصلحة لم يأتِ في الشريعة دليل خاص على اعتبارها.

المصلحة المرسلة مصلحة عمومات الشريعة، القواعد العامة في الشريعة تشهد لها، لكن ما هناك دليل خاص فيها.

إذن هذا الموضوع راجع إلى حجية المصلحة المرسلة، متى ما اعتبرنا حجية المصلحة

المرسلة أمكن حينئذ أن يكون المناسب المرسل علة.

إذن أحيلك في هذا الموضع إلى ما ذكرناه في موضوع المصلحة المرسلة.



قال رحمه الله :

و(الاطراد):
شرط عند القاضي وبعض الشافعية.
وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده.

قال رحمه الله: **(والاطراد شرط عند القاضي وبعض الشافعية)**، وأكرر ما ذكرته سابقا بضرورة التفريق بين الطرد الذي هو شرط من شروط العلة، والوصف الطردي.

الوصف الطردي ليس في إناطة الحكم به مصلحة، ولذا لم يعتبر في الشريعة.

أما الطرد الذي نبحث فيه هاهنا ، وتنبه رعاك الله إلى أن الكلام عن الطرد يُبحث عند الأصوليين ضمن الكلام عن شروط العلة ويُبحث أيضا ضمن الكلام عن مسالك العلة، أو إن شئت فقل: مسالك إثبات العلة، ولذا سيأتي الكلام إن شاء الله لاحقًا عن هذا الموضوع أيضا ضمن الكلام عن مسالك العلة، فلا يُشْكِل عليك أنهم يتكلمون أحيانا عن الاطراد ضمن الشروط؛ لأنَّ من أهل العلم من يرى أن الطرد شرطٌ من شروط اعتبار العلة، وتارة يتكلمون عن هذا الأمر -يعني الاطراد- عند الكلام عن مسالك إثباتها، لأن الذين يعتبرون اشتراطها يقولون: إن من وسائل وأدلة كون هذا الشيء علة أن يطرد، فمتى ما اطرد استدللنا بهذا الاطراد على عِلِّيَة هذا الشيء.

الاطراد تعريفه: الملازمة في الثبوت، وقد يعبرون عنه بالدوران الوجودي، وإذا قلنا الدوران الوجودي فإن هذا يشعرنا بأن له مقابلا وهو الدوران العدمي، كذلك إذا قلنا الملازمة في الثبوت يشعرنا أن هناك شيئا مقابلا وهو: الملازمة في النفي، وهذا هو المقابل للاطراد وهو الانعكاس، والانعكاس اختلفوا فيه هل هو شرط، يعني لابد أن تكون العلة مطردة منعكسة، أو أن المطلوب أن تكون مطردة ولا يشترط أن تكون منعكسة، أو أنه لا يشترط لا أن تكون مطردة ولا أن تكون منعكسة، هذا فيه خلاف بين الأصوليين، كما سنبين

إن شاء الله.

وأكرر عليك ما ذكرته سابقا أن كل شرط من هذه الشروط السبعة قد وقع فيه خلاف، لكن متى ما اجتمعت هذه الشروط السبعة في شيء كان علةً بالاتفاق.

ما الذي نريد من قولنا : إنه الملازمة في الثبوت، يعني أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم، نحن الآن نتكلم عن وصف يعتبر علة فهل يشترط فيه الاطراد أم لا؟ الاطراد هو أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم، ما علة تحريم الخمر؟ الإسكار، وهذا وصف مطرد، بمعنى: كلما وجد الإسكار وجد التحريم، وبالتالي لا ينحصر الأمر في شراب فقط بل ربما يكون شيئا يُطعم كالحبوب، ألا يتحقق فيها الحبوب المخدرة أو بعض النباتات التي قد تُصنّع بشكل بودرة، ألا يوجد فيها هذا الوصف؟ بلى، بل ربما يكون أشد من مجرد هذا الذي يشرب وهو الخمر، وبالتالي فمتى ما وجد الإسكار وجد التحريم، هذا مرادنا من كون الاطراد علة، يعني كلما وجد الوصف وجد الحكم.

قال: (الاطراد شرط عن القاضي وبعض الشافعية)، ذكر المؤلف -رحمه الله- في كون الاطراد شرطا في العلة أو عدم كونه كذلك ذكر قولين، والواقع أنَّ هذه المسألة الأقوال فيها أكثر من هذا بكثير، حتى إنه في ((شرح الكوكب)) أوصل الأقوال في هذا الموضوع إلى عشرة أقوال، فالخلاف طويل في هذه المسألة لكن المؤلف -رحمه الله- اقتصر على قولين مشهورين.

الأول قال: إن الاطراد شرط عند القاضي، يعني أراد القاضي أبا يعلى، والواقع أن أبا يعلى جاء عنه قولان، قول يوافق القول الأول الذي معنا الآن، وقول يوافق القول الثاني.

قال: (وبعض الشافعية)، الاطراد شرط وبالتالي فمتى ما ثبت الحكم مع تخلف الوصف وهو الذي سنتكلم عنه بعد قليل في النقض هذا هو النقض، أن يثبت الحكم بلا هذا الوصف، أو يثبت الوصف دون أن يثبت الحكم، فحينئذٍ لا يكون هذا الوصف علة.

إذن الاطراد شرط ومتى ما انتفى الاطراد انتفى أن يكون هذا الوصف علة، لأنَّ الشرط ما يلزم من عدمه العدم، فانتقض حصل نقض وهو مقابل الاطراد، حينئذ لا يمكن أن يكون هذا علة.

قال: (وقال أبو الخطاب: وبعض الشافعية يختص بمورده)، هذا هو القول الثاني الذي يقوله، الاطراد ليس شرطا، وهذا ما ذهب إليه أبو الخطاب الحنبلي وبعض الشافعية، الاطراد ليس بشرط، وبالتالي فمتى ما خرج أو متى ما انتفى الحكم مع وجود العلة، أو متى ما ثبت الحكم دون وجود العلة، يعني وجدت العلة وما وجدنا الحكم أو العكس، فإن هذا من باب التخصيص لا من باب النقض، يكون الحال كالحال في العام الذي خُصّ، ألا يكون حجة فيما عدا هذه الصورة؟ جاءنا دليل عام، ثم جاء دليل خاص، ماذا نصنع؟ ألا نستثني ما جاء فيه الدليل الخاص من الحكم العام؟ نستثني.

وماذا نصنع في بقية الأفراد التي ما دخل عليها التخصيص؟ نبقيها على حكمها، نثبت عليها حكم العموم، كذلك الأمر في العلة، متى ما أثبتنا ومتى ما ثبت عندنا بغلبة الظن أنها علة مقصودة للشارع، بها حَكَمَ أو بها أثبت الحكم فإننا نقول، متى ما حصل نقضٌ لا نسميه نقضًا، متى ما ثبت الحكم مع تخلف العلة أو مع تخلف الوصف الذي ندّعيه علة، نقول: هذا تخصيص، وبالتالي تبقى علة في بقية الصور، سنأتي على هذا بأمثله.

ولذلك انظر هنا ماذا يقول: **وبعض الشافعية يختص بمورده**، يعني إذا كان هناك استثناء، فالاستثناء يختص بمورد الاستثناء، وتبقى علة في بقية الصور.

إذن أصحابُ هذا القول يقولون: لا يلزم أن يكون هذا الوصف علة في جميع الصور، يجوز أن يتخلف الحكم أحيانا، وبالتالي قالوا: هذا يكون بمثابة الدليل الذي دخله التخصيص، لم؟ قالوا: لأنَّ العلة ليست إلا أمارة، والأمارة لا يلزم أن تكون حاصلة في كل صورة، إنَّما في غالب الظن أن تحصل ولكن لا يلزم، أرأيت لو رأيت غيماً، أليس أمارة على

مطر؟ أمارة على الغيث ولا لا؟ أمارة، لكن يجوز أن يتخلف الحكم وهو المطر ولا لا يجوز؟ يمكن يأتي غيم ولا يأتي مطر، هكذا الأمارة، في غالب الحال أنَّ المطر إذا جاء ذاك الغيم الكثيف البين الواضح فالغالب أنه سيقع مطر لكن يمكن ألا يقع، كذلك الشأن في العلة.

إذن الحال في تخلف الحكم عن علته كحال الدليل العام الذي دخله التخصيص، وبالتالي فإننا لا نُبطل العلة، متى ما وجدنا صورة ثبت فيها الحكم بدون العلة أو متى ما وجدت العلة وما أثبتنا الحكم، هذا لا يعني أنها ليست علة، بل هي علة وإن كان أحيانا تتخلف في بعض الأحوال، قد تتخلف ويكفي أنه يغلب على ظننا أنها علة؛ لأن المسألة عند هؤلاء لا تتجاوز أن تكون العلة أمارة كاشفة عن الحكم، والأمارة لا يلزم فيها الاطراد.

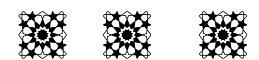
طبعا هذا ما أشرت إليه سابقا من أن المتكلمين نتيجة نَفْيِهِمُ الحكمة والتعليل في أفعال الله سبحانه وتعالى وفي قدره وفي أحكامه، فإنهم يقولون بأن العلة أمارة، وأن تخصيص هذا الحكم بهذا الوصف أو ثبوت الحكم بهذا الوصف إنما هو مشيئة محضة وليس هناك مناسبة، وقلنا إنَّ هذا لاشك أنه باطل وغير صحيح، بل الله -عز وجل- حكيم فلا يشرع إلا ما فيه حكمة وإن كانت قد تظهر لنا وقد لا تظهر لنا.

إذن التعليل بالمصالح وأن الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها، هذا هو الحق الذي لا شك فيه، فالعلة ليست مجرد أمارات، وأنه ليس هناك مناسبة، وأنه ليس يراد تحقيق المصالح بثبوت هذه الأحكام بهذه الأوصاف، لا شك أنَّ القول بأن العلة إنما أرادات الشريعة تحصيل المصالح بها، لا شك أن هذا هو الحق الذي لا ريب فيه والأدلة على ذلك كثيرة جدًا.

أصحاب القول الأول قالوا: إنَّ تخلف العلة عن أن تكون مفيدة لهذا الحكم أو أن لا يثبت الحكم بها هذا نقض لها وإذا انتقضت بطلت، متى ما وجدنا صورة تخلف فيها الحكم مع وجود الوصف قلنا هذا الوصف ليس علة، ما عندهم شيء اسمه تخصيص، يقولون هذا

ليس تخصيصا، لم؟ لأنَّ الأصل هو ملازمة العلة للمعلول، هذا هو الأصل ، متى ما كان هذا علة لمعلول فالأصل هو حصول الملازمة، وبالتالي فمتى ما انتفت الملازمة دل هذا على أن هذا الوصف ليس علة.

إذن المسألة فيها قولان على ما ذكر المؤلف، والواقع أن فيها أقوالا كثيرة في هذا الباب.



قال رحمه الله:

و(التخلف).

إما لاستثنائه[١] كالتمر في المصراة.

أو لمعارضته علة أخرى.

أو لعدم المحل أو فوات شرطه فلا ينقض.

وما سواه فناقض.

انتبه هنا إلى أن هذه الأحوال التي حصل فيها استثناء، بمعنى أن الوصف لم يعمل ولم يكن مؤثرا في ثبوت الحكم هذا خارج عن محل النزاع، كلا القولين يقولون: إنه يمكن أن يتخلف الحكم عن العلة حتى الذين اشترطوا الاطراد، لكن الخلاف فيما عدا هذه الأحوال المذكورة، لاحظ معي، قال: **(والتخلف إما لاستثنائه أو لمعارضة علة أخرى أو لعدم المحل أو فوات الشرط)**، متى ما تخلف الحكم عن الوصف لهذه الأحوال الأربع فإن هذا ليس نقضا عند الجميع، الخلاف فيما عدا هذه الأحوال، لو تخلف لغير هذا؟ أصحاب القول الأول يقولون: نَقْضٌ ، فتبطل العلة، أصحاب القول الثاني يقولون: هذا تخصيص وبالتالي نعتبر العلة إلا في هذه الحال المخصوصة.

قال: **(والتخلف)** يعني تخلف العلة عن الحكم إما لاستثنائه، يعني إما لكونه مستثنىً من قاعدة القياس، وهذا موضوع كبير في أصول الفقه يسمونه المعدول به عن سَنَنِ القياس، وذلك بأن يدل دليل شرعي على تخصيص صورة وإخراجها من علة معتبرة شرعا، مثّل رحمه الله لهذا بمثال، قال: **(كالتمر في المصراة)**، الأصل هو أن إيجاب الضمان بالمثل علته المِثْليّة. يعني لو أن إنسانا أتلف إناء لإنسان، تعدى عليه فأتلف إناءه، ما الذي نوجبه؟ إناء مثله، إناء بإناء كما جاء في الحديث، أخطأ عليه فكسر قلمه، ماذا نوجب؟ نقول له: ائتِ له

---

[١] نسخة: لاستثناء.

بقلم مثله، لو كان القلم بمائة ريال ما تأتيه بقلم بريال، لابد أن يكون مثله، لماذا نحن نُضَمِّنُ بالمثل؛ لأن العلة هي المثلية وبها تتحقق الحكمة وهي العدل، حصول العدل بين الناس ودفع الضيم والظلم عنهم هذا لا شك أنه حكمة إذن العلة هي المثلية.

قالوا في مسألة المصراة جاءت الشريعة بحكم خارج عن هذا القياس، عُدِلَ بهذه الصورة عن سَنَنِ القياس، الأصل هو أننا نوجب في المثليّ الضمان بمثله، لكن جاءتنا في الشريعة هذه الصورة وهي: أن من حصل له تغرير فاشترى شاة مصراة، المصراة التي حُفِّل ضرعها وترك حلبها أيام عدة حتى صار ضرعها كبيرا منتفخا، هي ليست هكذا في عادتها لكن لترك حلبها، نزل بها إلى السوق، رآها إنسان فظن أنها ما شاء الله تدر لبنا كثيرا فاشتراها، ثم لما حلبها وجدها على خلاف هذا، هاهنا النبي صلى الله عليه وسلم والحديث في ((الصحيحين)) نهى عن التصرية لأن هذا غش، وأمر من اشترى شاة مصارة بأن يكون له الخيار ثلاثة أيام ، أنت حر، فكر، فإن شئت أمسكها والحمد لله، وإن شئت ردها وصاعا من تمر.

السؤال: لماذا أوجبت الشريعة صاع التمر؟ ليكون بدلًا عن اللبن الذي حلبته، والأصل إذا أردنا أن نسير على القاعدة المقيس عليها المطلوب أن نأمر هذا الإنسان بأن يعطي صاحب الشاة لبنًا كاللبن الذي أخذه، الذي حلبه فأنتفع به، الشريعة قالت : لا ،عليك أن تعطي صاع من تمر، إذن قالوا هذا خرج عن القاعدة، هل هذه الصورة تقدح في كون المثلية علة في ضمان المثليات؟ نقول: لا، هذا مستثنى لدليل شرعي، وهذا لا شك أنه أمر قوي جاء الدليل الشرعي عليه، ما نحتاج الآن إلى أن ننظر في علة مستنبطة وثابتة أو لا، هذا دليل.

إذن نبقي القاعدة كما هي ونبقي العلة كما هي، ونأتي إلى هذه الصورة فنقول هذه مستثناة للدليل.

هنا وقفة نبه عليها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وكذلك تلميذه ابن القيم وغيرهما كالطوفي في ((شرح مختصر الروضة)) وغيرهم من أهل العلم، وهي أن بعض الناس يظن أنه إذا قيل إن هذه الصورة مستثناة من قاعدة القياس أو أنها معدول بها عن سَنن القياس يظن أن المسألة مشيئة محضة وأنه كان الأصل أننا نبقي وأن المصلحة تقتضي إبقاء هذه الصورة على القاعدة ثم حصل استثناء لأمر لا نعلم فيه مصلحة.

يقول أهل العلم هذا غير صحيح وهذا هو الحق، فإن القياس إذا كان الأمر أنه يكون به تحصيل مصلحة، فما استثنته الشريعة من القاعدة الكلية السابقة فيه تحصيل مصلحة أكبر، فلا يُظن أن هذا الاستثناء ليس فيه مصلحة، القياس إذا كان يحصل لنا مصلحة فالاستثناء الذي جاء يحصل لنا مصلحة أكبر، فلم يخرج الأمر عن تحصيل المصلحة، وهذا ظاهر حتى في العقل.

أرأيت لو أننا أجرينا هذه المسألة على القاعدة بأننا نطالب بضمان المثل، ما الذي يحصل؟ ألا يحصل نزاع وشقاق كبير، لم؟ لأنه ما الذي يضبط الأمر؟ الآن إذا جاء فيقول أنا أخذت أو حلبت نصف لتر، سيقول صاحب الشاة: لا، أنت كذاب هذه الشاة لو حلبتها ستدر لتر ونصف، ما الذي يضبط لنا الأمر؟ حلب مرة ولا حلب مرتين ولا حلب ثلاث مرات، ألا يفضي هذا إلى النزاع؟

الجواب: بلى يفضي إلى النزاع، إذن ما الذي يحل لنا هذا الإشكال؟ أن يثبت ضمان واحد منضبط، وبالتالي يكون به حكم عدل يرضى البائع ويرضى المشتري، فهذا حكم يقطع النزاع، خلاص المطلوب صاع من تمر لو حلبت نصف لتر أو لتر أو أقل أو أكثر المطلوب أن تدفع صاعا من تمر، فبالتالي يزول النزاع ويزول الشقاق.

قل مثل هذا في مسألة أخرى يذكرونها في هذا الصدد، يقولون: إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ معدولٌ به عن سنن القياس، لم؟ لأن الأصل ولأن القاعدة المقيس

عليها في الشريعة هي أن الضمان علته التعدي، أنا أخطأت عليك أتحمل المسؤولية، أخوك لا يتحمل المسئولية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[الأنعام:١٦٤]، لكننا نرى هنا أن إنسانا يقتل خطئا، هذه السيارة تتسبب في مقتل إنسان، ماذا نقول؟ تعال يا فلان عليك أن تدفع الدية؟ إذا أثبتنا أن هذا قَتْلٌ خطأ ما الذي نوجب؟ الشريعة ماذا تقول؟ نقول: تجب الدية على العاقلة، تعالوا أبوه وإخوانه وأبناء عمه، وإذا ما كفى نخرج إلى ما زاد عن الجد حتى نفرض على كل واحد قسط، فنجمع هذه الدية مائة من الإبل أو قيمتها ونعطيها لأهل الميت، قالوا هذا معدول به عن سنن القياس.

والصواب أن هذا محقق للمصلحة أكثر مما لو أوجبنا الدية على القاتل فحسب، وهذا لو تأملته وجدته محققا لمصالح كثيرة كان هو الحكمة، فإن القتل الخطأ يحصل كثيرا، ما أكثر ما يكون القاتل خطئا لا يملك الدية وربما أدى هذا إلى أن يهدر دم هذا القتيل، يقول: ما عندي من أين آتي بمائة ناقة.

ثم أيضا إن هذا يدعو إلى أن تحصل اللحمة والألفة بين أفراد هذه القبيلة وأفراد هذه الأسرة، ثم يحصل بينهما التناصح والمتابعة والتأديب متى ما كان هناك نوع من الاستهتار، لأن الكل يعلم بأنه سيشارك في دفع الدية، أيضا أمر خامس وهو أن هذا يسكن الثارات، فإن في بعض الجهات ربما لو تسبب إنسان في قتل إنسان ولو خطئا فقد تثور ثائرة تلك القبيلة، فإن لم تجد القدرة على أن تأخذ بالثأر من القاتل، أخذت أطرف إنسان من هذه القبيلة، لكن لما يقال نحن متأسفون لهذا الذي حصل ونحن مشاركون في دفع الدية فإن هذا سوف يُسَكِّنْ الأمر ويدفع كثيرا من هذه المشكلات التي تنزع بسبب هذا القتل الخطأ، هذه المشكلات تقع بين القبائل.

إذن لو تأملت لوجدت حكما كثيرة، تحقق أو يكون إيجاب الدية على العاقلة بها لاشك أن فيه الحكمة العظيمة.

إذن هذا وإن كان سَلّمنا جدلا أنه معدولًا به عن سنن القياس، لكنه في الحقيقة ما خرج عن تحصيل المصلحة، وبالتالي فوَصْفُ هذه المسألة بأنها معدول بها عن سنن القياس حتى هذه أصبحت الآن، فكل هذه الصورة أصلًا ليست كبقية الأمثلة، وبالتالي لا يمكن أن نقيس، وشيخ الإسلام ينازع في تسمية هذه أصلًا مستثناة من القياس، يقول هذه أصلًا ما ينطبق عليها ما ينطبق على مثيلاتها.

على كل حال الخلاف في التسمية أو عدمها، الأمر فيه سهل لكن المهم أن نعرف هذا الذي أسموه بالمعدول عن سنن القياس ما خرج عن مقتضى الحكمة بل كان به تحصيل مصلحة أعظم مما لو أجريناه على القاعدة الكلية.

هذه إذن حالة أولى يمكن أن يوجد الحكم دون الوصف ومع ذلك فلا يقدح هذا في علية الوصف.

قال: **(أو لمعارضة علة أخرى)** لو عارضت علةٌ علةً أخرى فقدمنا العلة الأقوى، فإن هذا ليس نقضًا للعلة الأخرى، مثلوا لهذا بمثال: قالوا لو تزوج مغرور بامرأة هي أَمَة، ظنها حرة، غُرِّر به، تزوج هذه المرأة على أنها حرة، فظهر أنها أمة، فأنجبت، السؤال: لو نظرنا إلى العلة المتعلقة برق الأم فماذا ينتج ؟ رق الولد؛ لأن الولد يتبع أمه في الرق أو الحرية.

إذن لو اعتبرنا هذه العلة وهي رق الأمة فإنها تقتضي حكم رق الولد، لكنَّ العلماء يقولون: الولد حر، وعلة ذلك: ظنه حرية زوجته، هذه العلة تقتضي حرية ولده، كما أنَّه قد حَصَلَ له غرور، والغرور علة لحرية ولده، فقدمنا هذه العلة؛ لأنَّ الحرية هي الأصل، والرق وصفٌ طارئ.

قالوا هاهنا ليست هذه الصورة، يعني لو قلنا علة رق ولد الأمة رق الأم، لو قال لنا قائل: لا هذه ليست علة، بدليل أنها انتقضت في صورة، وهي صورة المغرور الذي تزوج مَنْ ظنها حرة، فأنتم تقولون إن ابنها حر، فانتقضت هذه العلة فبطلت.

نقول: لا، هذا لا يجعل تلك العلة منقوضة، ليست هذه علة باطلة، العلة صحيحة، طيب ليش ما أعملتموها؟ لمعارضة علة أقوى، فلا يعد هذا نقضا لتلك العلة.

على أن المسألة فيها شيء يسهلها، وهي أن بعض أهل العلم يقول: نحن أعطينا هذه العلة نوع اعتبار، نحن ما أهدرناها، لأننا نعتبر -طبعا المسألة فيها خلاف على قولين- بعضهم يقول نوجب قيمة هذا الولد للسيد، مقابل هذا الضرر الذي حصل عليه، نحن أذهبنا عنه مالا كان ينبغي أن يأخذه وهو الولد، ولد الأمة، قالوا نُقَدّر قيمته لو كان رقيقا ثم نوجب هذه القيمة على الأب للسيد.

الآن حكمنا بحريته، طيب يجب شيء آخر؟ قال بعض أهل العلم: نوجب قيمته على تقدير كونه رقيقا للسيد على الأب، نقول يا أب تعال، هذا لو كان رقيقا قيمته كذا فعليك أن تدفع هذه القيمة للسيد، مقابل الضرر الذي حصل عليه، قالوا وهذا يجعلنا قد حكمنا برقه تقديرا لا حقيقة.

إذن أعطينا هذه العلة نوع اعتبار ، لأنه لو أهدرناها بالكلية لما أوجبنا القيمة؛ لأن الحر لا يُضمن بالقيمة، قالوا: فلما كانت هذه العلة لها نوع اعتبار فإننا حكمنا بِرِقِّهِ تقديرا.

الآخرون يقولون: لا، نحكم بالحرية وليس شيء للسيد، قالوا إذن إنما كان عدم إعمال تلك العلة لوجود علة أقوى.

إذن وجود علة أقوى مانع من إعمال العلة الأضعف، فبالتالي لا يكون هذا نقضا.

قال: (والتخلف إما لاستثنائه كالتمر في المصراة أو لمعارضة علة أخرى)، وإن شئت فاجعل الحكم هو وجود المانع، وجود المانع قد يكون علة أقوى، قد يكون وصفا دلت عليه الشريعة كالأبوة مثلا، ما هي علة القصاص؟ القتل العمد العدوان، لو قتل أبٌ ابنه عمدا عدوانا؟ نقول: لا، لم؟ لوجود مانع وهو الأبوة كما دل على هذا الدليل، وبالتالي فإن هذا نقول لوجود مانع سواء كان معارضا آخر أو لوجود دليل فإننا بالتالي لا نحكم على

هذه العلة بالنقض.

قال: (أو لعدم المحل)، يعني: أن يكون المحل الذي وصف بهذا الوصف ليس محلا للحكم أصلا حتى لو وجد الوصف، المحل لا يصلح للحكم، ليس محلا له، لا يجري فيه الحكم أصلا، مثال ذلك، يقول الفقهاء: البيع علة المِلك، لماذا أنا أملك هذا؟ لأني ابتعته، البيع أو الشراء مقابلان ماذا يثمر؟ الملك، إذن الملك ما علته؟ حصول البيع الصحيح المستكمل شروطه، قالوا ربما يقول قائل لا، نحن لا نعتبر هذه علة؛ لأنه وجدت صورة ما عمل فيها هذا الوصف وهو البيع، أرأيت لو باع موقوفا أيورِثُ هذا المِلك؟ لا، لو باع أم الولد، ماذا نقول؟ ما يورث هذا المِلك، إذن ليس البيع علة الملك هكذا يقول، نقول لا البيع علة الملك، لكن هاهنا هذا المحل أصلا ليس محلا للحكم، أصلا لا يجوز هذا البيع، البيع غير صحيح، وبالتالي عدم عمل العلة هاهنا كان لعدم المحل أو فوات المحل.

قال:(أو فوات شرطه)، قد لا يثبت شرط العلة وبالتالي لا تعمل، نحن يا جماعة نقول: متى ما وجدت العلة وجد الحكم ، ولكن متى ما وجدت العلة بشروطها، ليس الأمر هكذا عبثا، إنما لابد أن تستجمع العلة شروطها، خذ مثلا نقول: ما علة الرجم؟ الزنى، يقول قائل لا، لأن هذا منتقض في صورة وهي زنى البكر، إذن لا يصلح أن يكون الزنى علة، نقول: لا، عدم ثبوت هذا الحكم وهو الرجم هاهنا، ليس لأن الزنى ليس علة ، لكن لأن الزنى هاهنا له شرط وهو أن يكون من محصن، وهل هاهنا توفر الشرط؟ ما توفر الشرط، الآن الذي زنى بكر فما رجمناه.

إذن العلة صحيحة وهي الزنى لكنها لم تعمل هنا، لم يكن لها أثر لتخلف شرطها.

إذن لابد أن نضبط هذا الأمر، العلة تعمل وتعتبر بوجود شرطها، بثبوت شرطها، وبالتالي متى ما تخلف الشرط فإنه لا يقدح هذا في كون هذه علة.

وقل مثل هذا إذا مثلا نظرنا في مسألة أخرى، قطع اليد حكمٌ ما علته؟ السرقة، يقول

قائل لا، ليس بصحيح، لم؟ لحصول نقض، أرأيت لو سرق ما دون النصاب، أرأيت لو سرق من غير حرز، ما تقطعون، وجد الوصف وما وجد الحكم، إذن هذه ليست علة، ماذا نجيب؟ نقول: لا هذه علة، علة القطع السرقة قطعا ولكن بشرطها، والشرط هاهنا ما وجد، والشرط يلزم من عدمه العدم، عمل العلة لا يكون إلا بتوفر الشروط، وهاهنا ما وجد الشرط في هذه السرقة وهي أن تكون سرقة لنصاب أو أن تكون سرقة من حرز على قول كثير من أهل العلم، وقل مثل هذا في أمثلة كثيرة.

إذن متى ما تخلف لفوات شرط فإن هذا ليس نقضا للعلة.

قال: **(فلا يُنقض)**، إذن عندنا أربعة أحوال هذه متفق على أنها لا تقدح في العلة، تخلفها لا يقدح في العلة ولا يعتبر هذا نقضا، قال: **(فلا ينقض وما سواه فناقض)**، في غير هذه الأحوال المؤلف طبعا يميل إلى القول الأول وعليه أكثر الأصحاب، وهو أنه متى ما استثنينا هذه الأحوال ثم ما عمل هذا الوصف وما كان له أثر فإننا بالتالي لا نعتبر هذا الوصف علة، وهذا هو الصحيح في هذه المسألة والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(التعدي).

لأنه الغرض من (المستنبطة).

فأما (القاصرة) وهي: ما لا توجد في غير محل النص، كالثمنية في النقدين: فغير معتبرة.

وهو قول الحنفية.

خلافا لأبي الخطاب والشافعية.

هذا الشرط الأخير وهو التعدي، أود هنا أن تتنبه لأمرين، لابد من أن تفهمها قبل فهم هذا الموضوع، أولا: متى ما كانت العلة منصوصة صح التعليل بها قولا واحدا، اتفق العلماء على أن العلة متى كانت منصوصة، يعني: جاء التنصيص عليها من الشرع فإنه يصح التعليل بها، إنما وقع الخلاف في المستنبطة، هل التعدية شرط أو ليست شرطا وبالتالي فيمكن أن نعلل بعلة قاصرة، هذا هو محل البحث، محل الخلاف في علة مستنبطة، أما المنصوصة فيعلل بها بالاتفاق. **هذا أمر.**

الأمر الثاني: اتفقوا على أنَّ العلة القاصرة لا يُلحق بها، يعني: لا يقاس بها ، لا يثبت بها الحكم الجديد الذي نريده، إنَّما الخلاف في التعليل.

إذن عندنا هنا مسألتان:

الإلحاق أو القياس.

وعندنا مسألة التعليل.

اختلفوا في التعليل وليس في الإلحاق، فالعلة القاصرة لا يُلحق بها، العلة القاصرة لا يُحكم بها، العلة القاصرة لا يثبت القياس بها، ما معنى علة قاصرة؟ يعني لا تتجاوز محلها، ثبت عندنا أنه لا يمكن أن تكون علة في صورة أخرى.

خذ مثلا: الإسكار، علة متعدية ولا غير متعدية؟ طبعا وجدت في الأصل ويمكن أن توجد في فرع في مسألة أخرى، نعم ولذلك حكمنا بها، ولذلك ألحقنا بها، لكن قال المؤلف وكثير من الأصوليين: الثمنية في النقدين علة قاصرة، النقدان هما الذهب والفضة، الشريعة منعت الربا في الذهب والفضة ما العلة؟ قال العلماء: الثمنية، طيب يمكن أن نقيس شيئًا آخر على الذهب والفضة بجامع الثمنية، قالوا: لا، هكذا قالوا، لم؟ لأن هذه علة قاصرة لا تتجاوز محلها، لا تتجاوز الأصل، وبالتالي لا نقيس عليها، لكن بعد هذا هل نعلل بها أو لا نعلل بها هذا هو الخلاف الذي هو حاصل بين العلماء.

إذن أعود فأقول خلافنا في علة مستنبطة لا منصوصة، وبالتالي هل نعلل حكم قصر الصلاة بالسفر أو لا؟ أولًا هي علة متعدية ولا قاصرة؟ السفر علة قاصرة، بمعنى: هل يمكن أن تقصر بغير سفر؟ لا.

إذن علة قاصرة، فلا يمكن أن نجعل - هذه تكلمنا عنها في مسألة أنه لابد أن تكون العلة منضبطة، لا نعلل بالمشقة، أرأيت لو أن إنسان يعمل حمالًا، يحمل العتاد الثقيل في شدة الحر، فهل نقول له : اقصر الصلاة، لأن العلة موجودة وهي المشقة، نقول هذا غير صحيح، العلة هاهنا قاصرة ولكنها منصوصة، وبالتالي نعلل بها قولا واحدا، ولكنّ بحثنا في المستنبطة.

اختلف العلماء رحمهم الله في هذه المسألة إلى قولين:

الأول: هو الذي عليه أكثر الحنابلة، وأضافه المؤلف وهو كما قال، قال: **(وهو قول الحنفية خلافًا لأبي الخطاب والشافعية).** أكثر الشافعية وأكثر المالكية وهو قول بعض الحنابلة كأبي الخطاب، هؤلاء يقولون : التعدي في الوصف ليس شرطًا، وبالتالي يمكن أن يعلل بالقاصرة، الأولون يقولون: نحن نعلل بالوصف المتعدي فقط، وأما الوصف القاصر فلا نعلل به، الذين قالوا : يُشترط التعدي ما الذي يترتب على قولهم؟ أنَّ الوصف القاصر

لا يعلل به، علة قاصرة ما نعلل بها، وأصحاب القول الثاني أكثر الشافعية وأكثر المالكية وقول أبي الخطاب يقولون: يمكن أن نعلل بعلة قاصرة.

قالوا: لأنه الغرض من المستنبطة، يعني لا يمكن أن نعلل بالقاصرة، ويشترط أن تكون العلة متعدية؛ لأن الغرض من التعليل هو التعدية، ما معنى التعدية؟ الإلحاق، نحن لماذا نعلل، يقولون لماذا نعلل تحريم الخمر بالإسكار؟ حتى نبني على هذا أنه متى ما وجد الإسكار في مطعوم أو مشروب حكمنا بالتحريم، والآن هذه علة قاصرة لا يمكن أن تتعدي محلها، فما الفائدة من التعليل بها.

إذن لا فائدة من التعليل بها، وما لا فائدة فيه لا تأتي به الشريعة، وبالتالي لا نقول إن هذه علة، لا نعلل بها إذا كانت قاصرة لفوات الفائدة، نحن لا نعلل إلا للقياس وهل بالقاصرة قياس؟ لا، إذن لا نعلل.

قال -رحمه الله-: **(والتعدي لأنه الغرض من المستنبطة)**، الغرض من العلة المستنبطة،**(فأما القاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص)**، يعني في غير الأصل، لا توجد في غير الأصل، **(كالثمنية في النقدين فغير معتبرة)**، لِمَا ذكرت لك، لأنه لا فائدة من التعليل بها، والفائدة مقصورة على شيء واحد وهو الإلحاق أو القياس، وهذه لا قياس بها.

ذكروا أمرًا آخر قالوا: إن العلة أمارة والأمارة كاشفة والعلة القاصرة لا تكشف شيئًا، وهذا ما ذكرنا أنه ليس بصحيح ، مجرد كون العلة أمارة هذا ليس بصحيح وإنما هو جارٍ على منهج المتكلمين، قال: **(وهو قول الحنفية خلافًا لأبي الخطاب والشافعية)**، فإن هؤلاء يُجوّزون التعليل بالعلة القاصرة، قال هؤلاء: نحن نعلل بالعلة القاصرة لأن الظن هو أن هذا الوصف علة لهذا الحكم، غلبة ظننا أنه ما ثبت هذا الحكم إلا بهذا الوصف وهذا كافٍ في التعليل، نحن لا نحتاج إلى أكثر من هذا، متى ما غلب على ظننا أن الشريعة أثبتت هذا

الحكم بهذا الوصف فإننا نحكم حينئذ بأنه علة، كوننا نقيس بعد ذلك شيئًا آخر عليه أو لا نقيس هذا لا يمنع من كونه علة وأن الشريعة أثبتت هذا الحكم بهذا الوصف، فهذا كاف في التعليل.

قالوا: ولا نسلم لكم أن الفائدة مقصورة على الإلحاق، أو تعدية الحكم أو القياس. هذا كلام لا دليل عليه، بل يمكن أن يكون للتعليل بالعلة القاصرة فائدة بل فوائد، ومن ذلك، قالوا: إنَّ التعليل بالعلة القاصرة يورث الطمأنينة بالحكم، فإن الإنسان إذا علم أن هذا الحكم إنما ثبت بهذه العلة، ومعلوم أن العلة نعرف من خلالها الحكمة، فإن هذا سوف يورثنا الطمأنينة والسكينة؛ وبالتالي سوف يكون تمسكنا بهذا الحكم أقوى.

قالوا أيضا فائدة مهمة وهي: **(المنع من القياس)**، لو ادعى مدع القياس وأَلْحَقَ بعلة قاصرة ماذا نقول له؟ نقول: هذا المحل أو هذا الموضع لا يصح القياس، لماذا؟ لأن العلة قاصرة، فعندما حجة على منع القياس، لأننا حكمنا بأن هذه العلة قاصرة، يمكن لو تأملنا أن نجد أيضا فوائد أخرى، والذي يظهر والله تعالى أعلم أن هذا القول الثاني هو الصواب على أنَّ هذه المسألة قليلة الفائدة، بل ذكر بعض العلماء أن الخلاف فيها لفظيٌّ.

بعض العلماء كما تجده في ((شرح التحرير)) من كتب الحنفية يقول: الخلاف هنا لفظي لأن كثيرا من الأصوليين الذين منعوا التعليل أرادوا الإلحاق والقياس ، قالوا : إنه لا يصح الإلحاق بعلة قاصرة وهذا ما لا ينازع فيه الذين أثبتوا التعليل بالعلة القاصرة فكانت النتيجة : لا ثمر لهذا الخلاف.

ثم أمر آخر يدلك على أن هذه المسألة ليس من ورائها كبير طائل، ما هي العلل القاصرة؟ بعض الأصوليين كالغزالي وغيره يقول يُعوز أو يندر أن تجد علة قاصرة، إذا استثنينا مسألة الثمنية في النقدين هاتوا غيرها، تبحث وتتعب في كتب الأصول ما تكاد أن تجد، قد يقول قائل: القصر، نقول القصر ما فيه بحث؛ لأن القصر علة منصوصة هذه خارج

محل البحث، نحن نتكلم في علة مستنبطة قاصرة، الغزالي يقول: الأصل في الشريعة أن العلة متى اعتبرت فإنها تتعدى، يعني توجد في غير هذا المحل.

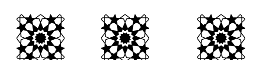
ثم دعونا نناقش هذه المسألة التي ذكروها، وهي أن الثمنية علة قاصرة فإن هذا غير مسلم عند كثير من العلماء على الأقل عمليًا، فلم يزل العلماء من سنوات ومن قرون يثبتون الثمنية لغير الذهب والفضة، ماذا تقولون في هذه الأوراق النقدية، الريال والدولار والجنيه واليورو، هل تثبت فيها علة الثمنية أو لا؟

قد يقول قائل إلى ما قبل سنوات: لا؛ لأن هذه الأوراق إنما هي بدل عن أصل، فالحكم على الأصل، هذا مجرد بدل قام مقام الأصل، وهذه الأوراق كان لها غطاء من الذهب أو الفضة، فنحن منعنا من إجراء الربا بهذه الأوراق، نمنع **ريال** بريالين لأجل أنها بدل عن الذهب والفضة، ولكن هذا الأمر من سنوات ومن عقود انتهى، الآن هذه الريالات والدولارات والجنيه الإسترليني أو غيره، هل هذه لها غطاء في مؤسسة النقد مقابل كل ريال يوجد قطعة ذهب أو قطعة فضة إذا كان أصلها الريال الفضي؟ الجواب: لا، أصبح الغطاء الآن شيئًا آخر، قوة الدولة، ممتلكات الدولة، ثرواتها، البترول الآن ممكن يكون، ما عندها من معادن كحديد، ورصاص، إذن هناك أشياء أخرى أصبحت هي التي تُقَوَّمُ بها ثروات هذه الدول، وبالتالي أصبحت هذه الأوراق ليست قائمة مقام الذهب والفضة، وهل ثبتت بها الثمنية أو لا؟ الجواب: نعم، وما سوى ذلك لا شك أنه قول شاذ غير معتبر، الذي يقول الآن أنه لا يجري الربا في أوراق البنكنوت هذا أو التي نسميها الآن الفلوس، لا شك أن قوله في غاية السقوط، وأن الربا حاصل سواء كان ربا الفضل أو ربا النسيئة كلاهما ثابت في هذه، فالسؤال الآن، هل الثمنية كانت علة قاصرة أو متعدية؟

الجواب: متعدية، لأننا قسنا الأوراق النقدية على الذهب والفضة، وتكلف بعض الناس بأن يقول إننا أثبتنا لأنه كان الأصل أن الجنيه أصله ذهب وأن الريال أصله فضة،

نقول الآن لا عبرة بهذا لهذا الأصل، الأصل هذا تلاشى وانتهى، الآن هناك شيء آخر، والذهب والفضة لا يكاد أن يكون لها أثر، ربما يكون إذا كان ضمن ثروات الدولة ذهب، لكنها قد لا تكون في كثير من الدول، بحكم القوة الاقتصادية التي تُقَوَّم بها العملة الآن شيءٌ آخر غير الذهب والفضة، فأصبح لهذه الريالات ولهذه الجنيهات ولهذه الدولارات أصبح لها حكم الذهب والفضة وثبتت فيها الثمنية، وبالتالي لم تكن الثمنية علة قاصرة وهذا كله يدل على أن هذه المسألة ليس تحتها كبير طائل.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

فإن لم يشهد لها إلا أصل واحد: فهو ((المناسب الغريب)).

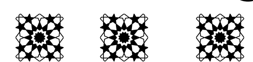


انتهى المؤلف رحمه الله من الكلام عن الشروط السبعة التي ذكر أنها متى اجتمعت في وصف كان علة بالاتفاق، وبدأ المؤلف –رحمه الله- يذكر مسائل منثورة تتعلق بموضوع العلة والتعليل، فذكر هاهنا تعريف المناسب الغريب، فقال –رحمه الله-: **(فإن لم يشهد لها)** يعني للعلة أو للوصف الذي يُزعم أنه علة **(إلا أصل واحد فهو المناسب الغريب)**، هذا الكلام متعلق بما ذكره قبل ذلك وهو قوله: والاعتبار أن يكون المناسب معتبر في موضع آخر وإلا فهو مرسل، هذه الجملة تعقيب وتتميم لتلك الجملة، ولا أدري لمَ المؤلف رحمه الله ما أشار إلى هذه المسألة في محلها اللائق بها وهو حينما تكلم عن الاعتبار، فَذِكرها هاهنا كالمقحم، لا سيما وأن المؤلف سيتكلم عن أنواع المناسب فيما يأتي إن شاء الله.

على كل حال عرف المؤلف –رحمه الله- المناسب الغريب بأنه : فإن لم يشهد لها إلا أصل واحد، إذن ما شهد له أصل واحد فإنه مناسب غريب، وقد عرفنا أن المناسب هو ما تُتوقع المصلحة عقيبه، فإن هذا وصف مناسب، وإن شهد لهذه المناسبة شاهد من الشرع كان مناسبًا معتبرا، لكنَّ هذا الاعتبار إما إن لم يأتِ في الشريعة إلا في موضع الواحد سمي مناسبًا غريبًا؛ لأن اعتباره في الشريعة ما جاء في مواضع متعددة إنما جاء في موضع واحد، ويُقرب لك فهم الغريب هاهنا فهمك للغريب في الحديث، فالغريب ما رواه واحد، كذلك هاهنا كان المناسب غريبًا لأنه لم يشهد له إلا أصل واحد في الشريعة، ومثلوا له بتوريث المبتوتَة فإن هذا قاسوه على توجيه النبي صلى الله عليه وسلم أن القاتل لا يرث، فكما أن القاتل لا يرث إذا قتل مُوَرِّثَهُ؛ لأنه عوقب بنقيض مقصوده الفاسد، واستعجل الشيء قبل أوانه فعوقب بحرمانه، يقال أيضا إن الذي طلق زوجته طلاقًا باتًا في مرض الموت فإننا نورث زوجته منه؛ لأنه متهمٌ بقصد حرمانها من الإرث، فيعاقب بنقيض مقصوده الفاسد،

وهذا الذي عليه جماهير أهل العلم، وقد ورّث عثمان رضي الله عنه المبتوتة من زوجها الذي طلقها ووافقه على هذا عامة الصحابة، بل حكي فيه إجماع الصحابة.

وتلحظ هاهنا أنَّ هذه المسألة إنما شهد لها شاهد واحد، هذا القياس شهد له شاهد واحد يتعلق بحرمان القاتل من الإرث، كذلك هاهنا يعامل بنقيض مقصوده الفاسد من طلق زوجته طلاقًا باتًا في مرض موت، فإننا نورثها منه، هذا هو المناسب الغريب، ولعله يزداد الأمر وضوحًا إذا تكلمنا عن أنواع المناسب فيما يأتي إن شاء الله.



قال رحمه الله:

وإن كان حكمًا شرعيًا:

فالمحققون: تجوز عليتُه.

لقوله صلى الله عليه وسلم: «أرأيتَ لو كان على أبيكَ دَيْنٌ»، «أرأيتَ لو تمضمضت»، فنبّه بحكم على حكم.

وقيل: لا.

هو على كل حال يعني (أرأيتَ) يريد ما عند أحمد وعند الدارمي وابن ماجه والدارقطني، أن رجلًا سأل النبي -صلى الله عليه وسلم- عن أبيه، والروايات هاهنا مختلفة، في بعضها أنه مات ولم يحج، وفي بعضها أنه شيخ كبير لا يستطيع الحج، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه، قال: نعم، قال: فالله أحق بالقضاء»** في ألفاظ عدة.

أما **(أرأيتِ)** فإنه في ((البخاري)) أن النبي -صلى الله عليه وسلم- سألته امرأة عن نذر نذرته أمها بالحج، فهذا فيه سؤال المرأة، وفي ((مسلم)) أن رجلًا وفي رواية أن امرأة، سأل هذا وسألت هذه النبي -صلى الله عليه وسلم- عن صومٍ لأمها، في رواية أنها ماتت وعليها صوم شهر، في رواية أنها نذرت صومًا، وكل هذه الروايات بجميع تفصيلاتها جاءت من رواية ابن عباس -رضي الله عنهما- وهذا عجيب، كل الروايات جاءت من رواية ابن عباس-رضي الله عنهما- وكلها تدور على معنى واحد وهو الذي سيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

وهنا لطيفة لطلبة الحديث والنظر في التبويبات الأصولية عند المحدثين، فإن ابن حبان -رحمة الله عليه- في صحيحه لما أورد هذا الحديث، حديث الرجل الذي سأل عن أبيه، قال: هذا فيه رُخَصُ المقايسات، يعني أن القياس جائز ورخصة في الشريعة، ابن حبان له في

صحيحه ما هو على هذا النسق في مواضع متعددة ينبه في تبويباته على مسائل أصولية، المقصود أنه استدل به إثبات القياس في الشريعة، هذه المسألة معنونٌ لها في كتب الأصول بـ: **هل يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر**؟ هل يمكن أن نجعل العلة حكمًا شرعيًا أم لا؟

مثال ذلك: أن نقول مثلًا (صح طلاقه فيصح ظهاره) صحة الظهار حكمٌ، وعلة هذا الحكم صحة طلاقه، فجعلنا علة الحكم حكمًا شرعياً، كذلك نقول مثلًا: الخمر يحرم بيعها فيحرم رهنها، تحريم رهنها حكمٌ علته: تحريم بيعها، فكان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر.

كذلك مثلًا نقول: وجبت النية في الوضوء فتجب في التيمم، وجوب النية في التيمم حكم، علته: وجوب النية في الوضوء. وقس على هذا.

هل يصح أن نعلل بحكم شرعي؟ جمهور العلماء على جواز ذلك ، وهذان شاهدان من حديث النبي صلى الله عليه وسلم:

الأول: لما سئل النبي -صلى الله عليه وسلم- عن رجل لم يحج، فقال: «**أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه، ثم قال اقضوا الله فالله أحق بالقضاء**» في روايات متعددة، المقصود أنك تلاحظ أن في هذا الحديث قياس وجوب قضاء دين الله عز وجلّ على وجوب قضاء دين المخلوق، وإن شئت فقل: فيه الدليل على وجوب أداء الحج الذي علته وجوب قضاء الدين، فكان الحكم الشرعي علته حكمًا شرعيًا آخر.

كذلك في حديث عمر رضي الله عنه جاء من حديث جابر عن عمر أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «**يا رسول الله صنعت أمرًا عظيمًا، هششت لامرأتي وأنا صائم فقبلت.** ظن أنه فعل شيئًا عظيمًا حينما قبل وهو صائم، **فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قال: لا شيء فيه، قال: ففيم**» يعني هذا مثلُ هذا، فتلحظ هاهنا

أنه قد ثبت جواز القبلة للصائم، وعلة ذلك جواز المضمضة للصائم، فكان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر، وهذا هو الحق والصحيح في هذه المسألة، أنه يصح أن يكون أو أن تكون العلة حكمًا شرعيًا.

قال: **(فنبه بحكم على حكم، قال: وقيل لا)**، هذا القول الثاني ذهب إليه بعض المتكلمين واختاره ابن عقيل من الحنابلة، وهو أنه: لا يصح أن نجعل حكمًا شرعيًا علة لحكم شرعي آخر، وذكروا لهذا تعليلات؛ قالوا: إنه يمتنع أن يكون حكمٌ علة لحكم آخر، هكذا قالوا: أن يكون علة لحكم آخر، ولم يذكروا حجة على هذا، وقد علمنا أن الأقوال العارية عن الدليل يكفي في ردها عدم التسليم بها، لا نسلم لكم بهذا، ومن قال لكم هذا؟ بل النبي صلى الله عليه وسلم كما نرى نَظَّر حكمًا بحكم، ونبه بحكم على حكم، فدل هذا على أنه لا يمتنع أن يكون حكمٌ علةً لحكمٍ آخر.

ذكروا أيضا تعليلًا عقليًا آخر، قالوا: إنَّ الحكم معلول لعلة فكيف يكون علة؟ كيف يكون المعلول علة؟ الآن الحكم الشرعي الأول الذي جعلناه الآن أو نزعم أنه علة لحكمٍ آخر، هذا الحكم الأول الذي وصفنا بأنه علة أليس له علة؟ إذا كان له علة صار معلولًا لعلة، فكيف يكون المعلول علة؟ هذا خُلْف لا يتأتى، والجواب عن هذا أنه قال: هذه فيها مغالطة عقلية لأن الجهة هاهنا منفكة، نعم الحكم الذي جعلناه علة هو معلول لعلة في موضع، ولكنه في هذا الموضع علة لمعلول فلم يكن علة ومعلولا في موضع واحد حتى تزعمون أنَّ هذا لا يتأتى ممتنع لا هو معلول لعلة في موضع وعلة لمعلول في موضع آخر، هذا لا إشكال فيه.

إذن الحق أنه لا حرج أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

ثم هل يشترط (انعكاس العلة)؟

فعند المحققين: لا يشترط مطلقا.

والحق: أنه لا يشترط إلا كان له علة أخرى.

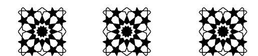
هذه مسألة العكس أو الانعكاس، مر بنا أن الصواب والحق أن الطرد شرط للعلة إذا استكملت شروطها وانتفت موانعها ولم يكن هناك استثناء من الشريعة، لم يكن الحكم مستثنى، فمتى ما خرجت العلة عن هذه الأحوال الثلاث، فإننا نقول إن اطراد العلة شرط، وإلا ما فائدة أن تكون علة، إذا لم يكن تخلف العلة لانتفاء شرط أو لوجود مانع أو لوجود استثناء من الشريعة فإنه لابد للعلة أن تكون مطردة، لابد أن تكون مطردة، وقلنا : إن هذا هو الدوران الوجودي، كذلك الأمر في مقابل الطرد وهو العكس، وهو الذي يسمى عند الأصوليين بالدوران العدمي، ذاك دوران وجودي وهذا دوران عدمي، والمقصود به، يعني ما معنى العكس أو الانعكاس؟ انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، كما أننا نقول يلزم من وجود العلة وجود الحكم، كذلك يلزم من انتفاء العلة انتفاء الحكم، والمسألة خلافية، والمؤلف تعرض هاهنا للخلاف فيها، ذكر عن بعض العلماء الذين وصفهم بالمحققين وإن كان التحقيق في هذه المسألة على خلاف قولهم، ذكر هؤلاء أو بَيَّنَ هؤلاء أنه لا يشترط مطلقًا، يكفي فقط أن يثبت الحكم بثبوت العلة، أما العكس لا يلزم، لا يلزم من انتفاء العلة انتفاء الحكم، المهم أنه يثبت الحكم متى ما ثبتت العلة، يشترطون الطرد دون العكس، والمسألة فيها خلاف طويل بين العلماء، ذكرت لكم الخلاف في الطرد بلغ إلى عشرة أقوال وربما يكون أكثر، كذلك الأمر في العكس أو الانعكاس حصل فيه خلاف طويل لكن المؤلف -رحمه الله- أشار فقط إلى هذين القولين.

قال: **(والحق أنه لا يشترط إذا كان له علة أخرى)**، يقول: الحق أنه لابد من

التفصيل، متى ما كان للحكم علتان فأكثر، يعنى تعددت العلل، وهذا مبنى على صحة التعليل بأكثر من علة، وهذا ما سيأتي الكلام عنه المسألة القادمة إن شاء الله، يقول: **لا نشترط الانعكاس**، لا يشترط الانعكاس متى ما عُلل الحكم بأكثر من علة، ويشترط الانعكاس متى ما كان الحكم له علة واحدة، أصحاب هذا القول يفصلون؛ إذا كان الحكم له أكثر من علة لا يشترط الانعكاس، لم؟ لأن انتفاء علة متى ما كان هناك أكثر من علة للحكم، انتفاء علة واحدة لا يستلزم انتفاء الحكم، لإمكان ثبوت الحكم بعلة أخرى.

خذ مثلًا: نحن نقول : تنتقض الطهارة هذا حكم للبول، هذه علة، خروج البول علة، طيب نعكس المسألة الآن فنقول: لا بول فلا انتقاض، نفينا العلة ، فمعنى ذلك أن هذا الإنسان لا تنتقض طهارته، هل هذا مستقيم؟ لا، لم؟ لإمكان وجود علة أخرى يثبت بها الحكم، نعم لا بول لكن ربما خرج منه ريح أو نام أو خرج غائط، فبالتالي متى ما كان الحكم معللا بأكثر من علة فإن الانعكاس غير مشترط في العلة.

أما متى ما كانت العلة واحدة فإنه يشترط، فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وإلا فما فائدة التعليل به؟ ما فائدة وصفه بأنه علة؟ فإذا كانت العلة واحدة للحكم أو كان الحكم له علة واحدة فإن الحكم ينتفي بانتفاء العلة.



قال رحمه الله:

وتعليل الحكم بعلتين:

في (محلين أو[1] زمانين): جائز اتفاقا.

كتحريم وطء الزوجة: تارة للحيض، وتارة للإحرام.

فأما مع (اتحاد المحل أو الزمان) فالأشبه بقول أصحابنا، وهو قول بعض الشافعية: يجوز.

وقيل: يضاف إلى أحدهما.

والصحيح بهما مع التكافؤ ، وإلا فالأقوى مع اتحاد الزمان أو المتقدم.



هذه مسألة أصولية طويلة أيضا بين الأصوليين ولكن نوجز الكلام فيها بحسب ما أورد المؤلف رحمه الله وهي مسألة التعليل بأكثر من علة، هل يجوز أن نعلل حكما بعلتين، أو بثلاث علل أو بأكثر من ذلك؟ هذا هو محل البحث هاهنا.

أولا: نحرر محل النزاع: تعليل الحكم بعلتين في محلين جائز قولًا واحدًا.

خذ مثلا: رجل له زوجتان. فنقول: يحرم وطؤه لفلانة لحيضها، ويحرم وطؤه لفلانة لإحرامها، الآن الحكم وهو تحريم الوطء ثبت بعلتين في محلين، هذه المرأة حكمنا بتحريم وطئها لعلة وهي الحيض، وهذه حكمنا بتحريم وطئها لعلة وهي الإحرام، هذا جائز قولا واحدا، لا إشكال فيه.

ثانيا: تعليل الحكم بعلتين في زمانين والمحل واحد.

مثال ذلك: أن نقول : فلان زوجته فلانة يحرم اليوم وطؤها للحيض، وغدًا يحرم وطؤها لإحرامها، المحل واحد والحكم واحد والزمان اثنان وفي كلِ علة، حكمنا اليوم بحكم لعلة، وحكمنا غدا بالحكم لعلة أخرى، والمحل واحد، هذا جائز قولًا واحدًا، ما فيه إشكال.

---

[1] عندكم (أو) ؟ الظاهر من المسألة لابد من اتحاد المحل والزمان، محل واحد في زمان واحد.

نأتي الآن إلى محل البحث، قال: **(أو زمانين جائز اتفاقا، كتحريم وطء الزوجة تارة للحيض، وتارة للإحرام، فأما مع اتحاد المحل والزمان)**، عندكم (أو) ؟ الظاهر من المسألة لابد من اتحاد المحل والزمان، محل واحد في زمان واحد، هل يجوز أن نعلل بعلة واحدة في محل واحد ودون تعدد الأزمنة؟ خذ مثلا: نقول رجل بالَ وتغوط ولمس ذكره ونام، انتقضت طهارته أم لا؟ حكمنا بانتقاض الطهارة، وهذا الحكم له كم علة؟ أربع علل وربما نزيد.

نقول مثلًا: فلان تحرم عليه فلانة؛ لأنه عمها بالرضاعة وخالها بالرضاعة، متى يكون خالها بالرضاعة؟ إذا أرضعت هذه الطفلة أختُه، ويكون عمها بالرضاعة إذا أرضعت هذه الطفلة زوجة أخيه، فما العلة هاهنا؟ واحدة أو اثنتان أو ثلاثة؟ عندنا علتان والحكم واحد، ما علة تحريم هذه المرأة على هذا الرجل؟ كونه عمها وكونه خالها، إذن عندنا علتان.

وهذا يذكرنا بما ثبت في ((الصحيحين)) من حديث أم حبيبة رضي الله عنها حينما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن درة بنت أبي سلمة حينما ذكرت رضي الله عنها له أنهم يتحدثون أنه يريد أن ينكح درة بنت أم سلمة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: **«إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي فإنها ابنة أخي أبي سلمة، أرضعتني وإياها ثويبة»**، فأجتمع في درة بنت أبي سلمة علتان لكونها محرمة على النبي -صلى الله عليه وسلم-، أولا: كونها ربيبة، وثانيا: كونها ابنة أخيه وهو عمها بالرضاعة، إذن اجتمعت هاهنا علتان للتحريم.

وقل مثل هذا في خنزير ميت، ما علة تحريمه؟ اثنتان: كونه خنزيراً، وكونه ميتة، فاجتمعت علتان.

وقل مثل هذا في تحريم الوطء للزوجة إذا كانت محرمة، حائضاً، صائمة في نهار رمضان، كم علة عندنا، عندنا أكثر من علة، ثلاث علل، إذن هذه هي مسألتنا وهي أن نعلل حكما بأكثر من علة في حال واحدة وفي حق شخص واحد والزمان ليس متفاوتا.

قال رحمه الله: **(فأما مع اتحاد المحل** –هكذا يقول- **أو الزمان فالأشبه بقول أصحابنا -وهو قول بعض الشافعية– يجوز)**، وهذا هو الحق، فالحق هو الجواز، جواز التعليل بعلتين فأكثر متى ما ثبت كون هذه وهذه أو ما هو أكثر علة، فإنه يجوز التعليل بذلك.

قال: **(وقيل: يضاف إلى أحدهما، والصحيح بهما مع التكافؤ، وإلا فالأقوى مع اتحاد الزمن أو المتقدم)**، إذا كما أنه يجوز فالمقابل لهذا القول أنه لا يجوز، وهؤلاء قالوا إنَّ الأثر لا يجتمع عليه مؤثران، إذا كان هناك أثر فالمؤثر فيه واحد، ولا يصح أن نقول أنه اجتمع فيه مؤثران.

وعلى كل حال هذه مسألة عقلية ولا نريد أن نتكلم عنها، لكن يكفي أن نرد هذا التعليل بقولنا: إن هذا في مسألة عقلية لا شرعية، أما الشريعة فجائز وما الإشكال، وهذا بين أيدينا دليل صحيح صريح على جواز تعليل الحكم بعلتين وهو حديث أم حبيبة رضي الله عنها–.

إذن القضايا العقلية شيء والقضايا الشرعية شيء آخر، ولا يلزم من امتناع الشيء عقلا أن يمتنع شرعا.

وهناك قول ثالث: قال: **(إنه يضاف إلى أحدهما)**، هنا إذا اجتمع مؤثران فإننا نضيف الحكم إلى واحد منهما، طيب نضيفه إلى أيهما؟ هذا ترجيح لابد أن يكون بمرجح، قالوا: إن كان هناك ما هو أقوى وهناك ما هو أضعف فإننا نعلل بالأقوى، كما قال: **(وإلا فالأقوى مع اتحاد الزمن)**.

مثال ذلك: إذا اجتمع خروج الريح مع مسّ الذكر، أيهما أقوى في الحكم؟ خروج الريح لأنه متفق على أنه ناقض بخلاف مسّ الذكر، بخلاف مسّ المرأة على الخلاف على القول بأنه ينقض، فنقول إننا نعلل الحكم، أصحاب هذا القول يقولون نعلل الحكم

بالأقوى من العلتين، وبعضهم يقول نعلل بالأقدم، يعني المتقدم في الزمن كمن بال ثم خرج من ريح، فنقول علة النقض هاهنا هي البول، هؤلاء يقولون ما نعلل بعلتين إنما نعلل بعلة واحدة ونرجح بينهما، طيب ماذا إذا لم يمكن ذلك؟ قالوا: تتكافأ العلتان فنقول: نحكم بهما جميعا، وهذا هو الصواب.

انتبه رعاك الله، نحن عندنا الآن نظر إلى علة مستقلة، ولكن لا نحكم بالاستقلال حال الاجتماع؛ لأن الاجتماع والاستقلال متضادان، إنما نحن نقول هي علة مستقلة لو انفردت، البول من حيث هو لو انفرد علة، ومس الذكر لو انفرد علة، فمتى ما اجتمعا كانا جميعا علة، وعُلل بهما، وإن كان كل واحد منهما مستقلًا لانفرد بإثبات الحكم، هذا هو الصحيح الذي لاشك فيه، أنه يعلل الحكم بالعلتين معًا.

وفائدة ذلك : تقوية الحكم، فإن الحكم متى ما ثبت بأكثر من علة كان أقوى مما ثبت بعلة واحدة، ولذلك الإمام أحمد رحمه الله أحيانا يمثل على تغليظ الحكم في مسألة فيقول: هذا كخنزير ميت اجتمع فيه محرمان، الخنزير الميت أشد من لحم ميت أو لحم ميتة غير خنزير أو خنزير مذكر، لما اجتمع الأمران كان الأمر أغلظ، فبالتالي متى ما اجتمعت علتان فأكثر في حكم كان الحكم أقوى.

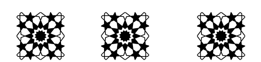
الخلاصة: أن الصحيح أنه يجوز تعليل الحكم بعلتين، وإن كان لو استقل كل واحد منهما لاستقل بإثبات الحكم.

هنا مسألة فقهية تتعلق بهذا الموضوع، ماذا لو نوى وقد اجتمعت أحداث، اجتمع أكثر من سبب للنقض، أكثر من علة لحكم النقض، ماذا لو نوى واحدا منها فقط؟ قلنا: بال وتغوط وخرجت منه ريح ونام، ثم لما جاء يتوضأ ما تذكر إلا البول فقط، هل يرتفع الحدث؟ نعم، يرتفع الحدث، فمتى ما نوى واحدا من هذه الأحداث فإن الحدث يرتفع، وهذا هو الحق في هذه المسألة، والمسألة فيها خلاف بين الفقهاء لكن هذا هو الصحيح، أنه

متى ما نوى رفع حدث واحد من هذه الأحداث بل متى ما نوى رفع الحدث ولم يتذكر واحدا من هذه الأسباب أو العلل، فإن الحدث يرتفع.

وهذه من المسائل التي تعم بها البلوى، والنبي -صلى الله عليه وسلم- ما فصل للأمة فيما لو كان الحق أنه لابد من نية جميع الأحداث، إنما أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- من قام إلى الصلاة أن يتوضأ، ووصف له هذا الوضوء ، وكذلك الله -سبحانه وتعالى- في سورة النساء بين لنا آية الوضوء ولم يُشترط أن ينوي الإنسان كل حدث على حدة، مع أن هذا من ما تعم به البلوى، وتعم البلوى بالنسيان أيضا، حتى ربما يتذكر الإنسان المتأخر، وقد فعل أحداثًا لكن لا يتذكر إلا الحدث الأخير فينوى رفع الحدث.

على كل حال الصواب إن شاء الله أنه متى ما نوى رفع حدث من أحداث اجتمعت فإن هذا كاف إن شاء الله في رفع الحدث.



قال رحمه الله :

وثبوت الحكم في محل النص: بالنص.

عند أصحابنا والحنفية.

لوجوب قبوله، وإن لم تعرف علته.

وعند الشافعية: بالعلة.

هذه المسألة من ضمن مسائل العلة، وهي ما إذا ثبت الحكم بدليل معلل ، جاء دليل قد تضمن علة، فهل يقال إن هذا الحكم ثبت بالدليل أو ثبت بالعلة؟ هذه هي المسألة، وذكر فيها الخلاف الذي يرجع إلى قولين:

الأول: وهو ما عليه الحنابلة والحنفية أنَّ الحكم ثبت بالنص قال: **(وثبوت الحكم في محل النص بالنص عند أصحابنا والحنفية لوجوب قبوله وإن لم تعرف علته)** بمعنى: ألم تر إلى النص الذي أثبت حكمًا وهو غير معلل؛ بمعنى أن هذا الحكم تعبدي مثلا لا تعرف له علة، أليس نقول إن الحكم ثبت بالنص؟

إذن لا فرق بين نص ونص، أو حكم ثبت بنص وحكم ثبت بنص، كما نقول: في غير المعلل إنه ثبت بالنص، فلنقل في المعلل إنه ثبت بنص.

القول الأخر: (وعند الشافعية بالعلة) وكذلك المالكية، قالوا: نقول: إن الحكم ثبت بالعلة؛ لأن العلة هي الباعث إلى شرع الحكم.

والأقرب والله –تعالى أعلم– أن الخلاف هاهنا لفظي، وقد قلت لك في بداية أصول الفقه: تنبه يا طالب العلم إلى أن كثيراً من المسائل التي تبحث في علم الأصول الخلاف فيها لفظيٌ، وبالتالي لا يستغرق الإنسان وقته وجهده في مثل هذه المسائل.

أقول: الأقرب –والله أعلم– أن الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ لأن من قال إن الحكم ثبت بالعلة فإن مراده أن العلة هي الباعث على شرع الحكم، وهذا ما لا يخالف فيه أصحاب

القول الأول والذين قالوا: إن الحكم ثبت بالنص أي: بالدليل، مرادهم أن الدليل هو الذي عرفنا الحكم الذي باعثه العلة؛ يعني: نحن ما عرفنا الحكم إلا من خلال النص، من خلال آية أو حديث، فقلنا: إنَّ الحكم ثبت بها، ولا ينازع هؤلاء في أن هذا الدليل قد اشتمل على علة هي باعثة على شرع الحكم، فرجع الخلاف إلى أمرٍ لفظي، كل فريق نظر إلى زاوية، هؤلاء نظروا إلى أن الدليل هو الذي عرفنا بالحكم، وهؤلاء نظروا إلى أن الحكم إنما ثبت لأجل هذه العلة، فمتى ما نظرت إلى معرف الحكم فهو الدليل، ومتى ما نظرت إلى باعث الحكم فهو العلة، وبالتالي رجع الخلاف إلى خلاف لفظي، فليس وراءه ثمرة عملية.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله :

والأكثرون أن أوصاف العلة: لا تنحصر في عدد.

وقيل: إلى خمسة.

هذا رجوع من المؤلف إلى مسألة سبقت وهي: أن العلة قد تكون مركبة، ارجع إلى صحيفة ٨٢ لما بدأ الكلام عن العلة التي قال عنها إنها الجامع قال: **(ويكون الجامع شرعيا ووصفًا عارضا ولازما ومفرداً ومركبا...)**، هذا عطف أو تفريع عن ذاك الحكم، وهو أن الحكم يكون مركباً، فيكون مركبا من وصفين، يكون مركباً من ثلاث أوصاف، يكون مركباً من أربعة أوصاف كما قلنا في علة القصاص، علة مركبة (القتل العمد العدوان).

كثير من الفقهاء مثلاً يقولون: في علة تحريم الربا في البر : إنه الكيل والطعم، فتجد أن العلة مركبة من وصفين؛ هنا يقول: إلى كم نقبل أن تكون العلة مركبة؟ يعني ما عدد الأوصاف التي يمكن أن تتركب منها العلة، هل نقبل العلة إذا بلغت ثلاثة أوصاف، ولا نقبل إذا قيل إن العلة من أربعة أوصاف أو أقل أو أكثر؟ هذا تفريعٌ عن تلك المسألة، ثبت عندنا أن العلة تكون مركبة، لكن إلى كم وصف ؟ العدد يصل إلى كم؟ هذه هي مسألتنا، وهذا في الحقيقة يعني تفريق المسائل على هذا النحو يشوش على طالب العلم إذا قرأ هذا المتن لأنه يحتاج أن يراجع شيئاً سابقاً، مع أنها لو ذكرت على سبيل التسلسل المرتب لكان هذا أقرب إلى الضبط.

على كل حال، يقول المؤلف: **(والأكثرون إلى أن أوصاف العلة لا تنحصر في عدد)**، العبرة بثبوت الدليل أن هذه علة إذا ثبت بمسالك العلة أن هذه علة والوصف الآخر أيضا يتركب معها علة والثالث والرابع ما عندنا مشكلة في تعدد هذه الأوصاف مهما بلغت من العدد، العبرة بثبوت الدليل؛ متى ما ثبت أن العلة مركبة من أوصاف فلا نشترط

أن يصل العدد إلى قدر معين.

قال: (وقيل: إلى خمسة)، بعض الأصوليين يقول: نقبل تركيب أو تَرَكُّبَ هذه الأوصاف لتكون علة فلا نشترط أن تصل أو أن يصل العدد إلى قدر معين قال: وقيل: إلى خمسة، بعض الأصوليين يقول: نقبل تركيب أو تركب هذه الأوصاف لتكون علة إذا كانت وصفين أو ثلاثة أوصاف أو أربعة أوصاف أو خمسة أوصاف فقط، أما أن يأتي آتي فيقول: هذه علة مركبة من ستة أوصاف نقول ماذا؟ لا، وهذا في الحقيقة لا دليل عليه ، تَحَكُّمٌ لا دليل عليه، ما الدليل على أن الحكم إذا ثبت بالدليل أنَّ علته مركبة من أكثر من خمسة أن نقول غير مقبول؟ لا دليل على هذا؛ إنما هو استبعاد ، يستبعدون أن يصل الأمر إلى هذا العدد من الأوصاف.

لكن على كل حال من حيث التقرير كونه يثبت لهذا مثالٌ أو يُعْوِزُ ذلك هذا أمر آخر، لكن كقاعدة : العبرة بثبوت أن هذه العلة بدليل صحيح، وبالتالي متى ما تركبت من أوصاف ولو زادت على خمسة فإن هذا غير ممانع فيه والله –سبحانه وتعالى- أعلم.



قال رحمه الله:

ولإثبات العلة طرق ثلاثة:

(النص):

بأن يدل عليها:

بالصريح:

كقوله: (العلة كذا).

أو: بأدواتها؛ وهي:

(الباء)، كقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا﴾ [التوبة: ٨٠].

و(اللام): ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[البقرة: ١٤٣].

و(كي): ﴿ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً﴾[الحشر: ٧].

و(حتى)؛ نحو: ﴿حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[البقرة: ١٩٤].

و(من أجل)؛ نحو ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢].

أو بـ(التنبيه والإيماء).

إما بـ(الفاء).

وتدخل على السبب.

كقوله –صلى الله عليه وسلم- «فإنه يبعث ملبيا».

و(على الحكم).

مثل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[المائدة: ٣٨]، «وسها فسجد» و«زنا فرجم».

أو: (ترتيبه على واقعة سئل عنها).

كقوله «أَعْتِقْ رَقَبَةً» في جواب سؤاله عن المواقعة في نهار رمضان.

أو: (لعدم فائدته إن لم يكن علة).

كقوله: «إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ».

أو: (نفي حكم بعد ثبوته لحدوث وصف).

كقوله «لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ».

أو: (الامتناع عن فعل بعد فعل مثله لعذر، فيدل على علية العذر).

كامتناعه دخول بيت فيه كلب.

أو(تعليقة على اسم مشتق من وصف مناسب له).

كقوله: ﴿فَاقْتُلُوا[٥٢] الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة: ٥].

أو (إثبات حكم إن لم يجعل علة لحكم آخر لم يكن مفيدا).

كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة: ٢٧٥]، لصحته ﴿وحرم الربا﴾ لبطلانه.



انتقل المؤلف –رحمه الله– إلى الكلام عن طرق إثبات العلة، وهي التي يُعَنْوِنُ لها الأصوليون بعنوان مشهور وهو: مسالك العلة، واللقبان بمعنى واحد، مسالك العلة يعني : طرق إثباتها، نحن منذ أن بدأنا الكلام في مباحث القياس، ونحن نكرر الكلام عن العلة، والسؤال الآن كيف نعرف أن هذه علة؟ وكيف نثبت أن هذه علة؟

قلنا غير مرة إن الأمر ليس متروكًا سَبَهْلَلَة ، كل يدعي أن هذا الوصف علة وبالتالي يبنى الحكم عليه، إنما الأمر منضبط عند أهل العلم بمسالك وطرق لابد من أن يكون استنباط العلة أو التنصيص على العلة من خلالها؛ المؤلف –رحمه الله– ذكر ثلاثة طرق أو مسالك لإثبات العلة،وهي النص - يعني الدليل- وهو ينقسم إلى قسمين: ١- صريح وإيماء وتنبيه. ٢- الإجماع . ٣- الاستنباط[1] ، والعلماء على كل حال في مسائل التقسيم يختلفون كثيراً؛ يعني: الأصوليون على وجه الخصوص يتفاوتون ويختلفون كثيراً في مسألة التقسيم، ولذلك ينبغي إذا قرأت أن تستوعب هذا الأمر، وبالتالي تفهم أن الأمر اعتباري، هؤلاء قسموا باعتبار كذا، وهؤلاء قسموا باعتبار كذا، والغالب أن هذه التقسيمات تدور على معنى واحد، خذ مثلا : هنا المؤلف رحمه الله يقول : هناك نص ،وهناك تنبيه وإيماء، بعض العلماء يقول : النص والإجماع فقط اثنان ، ثم يجعل النص صريحاً أو قاطعاً وظاهراً

---

٥٢ نسخة: اقتلوا وهو خطأ.

(١) تنبيه : استمع إلى مقدمة الدرس ٦٣ ففيها كلام مهم .

وإيماءً وتنبيهاً ، فجعل الإيماء والتنبيه راجعاً إلى النص ، في النتيجة والخلاصة المعنى واحد ، التقسيمات ليست مقصودة لذاتها؛ إنما المقصود بها التفهيم، يعني هي مقصودة لغيرها ومتى حصل الفهم فالأمر بعد ذلك سهل.

أول تلك المسالك: النص، ومرادنا بالنص هاهنا الدليل.

النص في كتب الأصوليين يطلق ويراد به أحد أمرين:

١- إما النص الذي هو مقابل الظاهر، وهذا راجع إلى الدلالة، يقال هذا الحديث أو هذه الآية دلالتها نصية لا تحتمل غير معناها، وهذا دلالته ظاهرة، وإن كان الغالب هو أن يكون المراد هو المعنى الظاهر، لكن في احتمال أن يكون هناك غيره، لكن هذا الاحتمال مرجوح.

٢- ويطلقون النص ويريدون به الدليل، وهذا وإن كان من حيث اللغة ليس استعمالا فصيحا، وإنما هو استعمال مولد، لكن مستعمل منذ قرون، لا يزال العلماء يستعملونه، لكن من حيث اللغة هذا استعمال مولد أن يقال الدليل هو النص، فيطلقون النص فيما يقابل القياس أو الدلالة العقلية، أو ما يقابل الإجماع، يقال : الدليل على المسألة النص والإجماع ، مرادهم الدليل، والدليل معلوم أنه الآية أو الحديث.

والعلماء الذين يذكرون هذا الموضع ، يعني حينما يقولون: من مسالك العلة النص، يعني نحن نثبت أو نعرف العلة من طريق النص، من طريق الدليل، يبسطون الكلام هاهنا بسطًا أكثر مما ذكر المؤلف -رحمه الله- والمؤلف إنما أراد كتابا وجيزاً مختصراً ليس محل بسط .

العلماء يقسمون النص إلى أقسام:

منهم من يجعل القسمة ثنائية فيقول:

النص: إمَّا صريح، أو ظاهر، وهؤلاء هم الذين يجعلون القسمة : ١) نص. ٢) تنبيه وإيماء . ٣) إجماع. يعني يجعلون التنبيه والإيماء مقابلاً للنص.

ومنهم من لا يذكر إلا النص ويقول: والنص صريح أو يقولون: قاطع وظاهر، وتنبيه وإيماء، والأمر على كل حال واسع.

قال: (ولإثبات العلة طرق ثلاث:

النص:

أولا: أن يدل عليها بالصريح كقوله: العلة كذا، أو : بأدواتها).

إما أن يكون هذا المسلك راجعاً إلى أن يأتي تصريح في النص بأن العلة كذا، فيقال: هذا الحكم علته كذا، أو العلة كذا، أو ثبت الحكم لموجب كذا، أو ثبت الحكم لسبب كذا، فهذا لا شك أنه مفيد للعلية.

ولكن الأصوليين يذكرون هذا على سبيل الفرض والتقدير ، متى ما جاء دليل على هذا النحو فهذا لا شك أنه يفيدُ إثبات العلة، ولكن لم يظفروا بمثال لهذا النوع، يعني هذا فقط يقدرونه تقديراً، وإلا لا مثال في النصوص وقف عليه الأصوليون فيه الحكم ثبت لعلة كذا ،لموجب كذا ، لسبب كذا، إنما هذا مجرد تقدير يُفْرَضُ في الذهن، متى ما ورد عندنا دليل على هذا النحو قلنا هذا يفيد إثبات العلة.

قال: (أو بأدواتها)، وهذا لا شك أنه جاء كثيراً في الأدلة ، والمؤلف –رحمه الله– ذكر خمسة، والعلماء يزيدون على هذا، الذي ينظر في كتب الأصول يجد أنهم يزيدون على هذا أشياء كثيرة ويختلفون كثيراً، حتى فيما ذكر وقع خلاف بين العلماء فيها، مثلا يذكرون (إذن) ﴿ **وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إذن لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ**﴾[الإسراء:٧٤،٧٥]، هذا اللفظ يرشدنا إلى أن ما قبل (إذن) علة للحكم، ما هو الحكم؟ (أذقناك)، ما قبل (إذن) علة للحكم الذي جاء بعد (إذن)، فهذا من الأدوات التي ما ذكرها المؤلف –رحمه الله–.

قال: (وهي الباء)، كقوله: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا**﴾[**التوبة: ٨٠**]، فالله –جل وعلا– بين هنا أن العلة في هذا الحكم أنهم كفروا، فالذي دلنا على أن هذا الحكم ثابت في الشريعة هو العلة التي ذكرت قبل الباء، كذلك ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ**﴾[**الحشر:٤**] ،كذلك قوله تعالى : ﴿ **بظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم** ﴾ ما علة تحريم الطيبات ؟ الظلم الذي كان لهم ، فالباء دلتنا وأرشدتنا إلى العلة .

إذن الباء دليل من أدوات أو أداة من أدوات إثبات العلة ، على أن الأصوليين قد اختلفوا هنا، الباء من النص الصريح أو من النص الظاهر، بعضهم يجعل الباء من النص الصريح، وبعضهم يجعلها من النص الظاهر نظراً لكونها تأتي في اللغة لغير هذا المعنى، وبالتالي لا يمكن أن نجعل ذلك علة ، مثلا في قوله تعالى﴿ **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾[البقرة: ٨٣]، الباء هنا ما أفادتنا التعليل.

لكن على كل حال سواء جعلناها من قبيل القاطع أو الصريح، أو جعلناها من قبيل الظاهر، فالعبرة بدلالة الدليل على ذلك، إذا فهم الدليل على وجهه سيتبين لنا هذه الباء هنا تدل على التعليل أو لا تدل على التعليل.

قال: (واللام لتكونوا)؛ يعني مثل لهذا لقوله –تعالى– ﴿ **لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾[البقرة:١٤٣]،وهذا كثير جداً في النصوص، ومن أشهر ذلك آية عظيمة في التوحيد ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[**الذاريات:٥٦**]، فالعبادة علة خلق الجن والإنس، وهذا له أمثلة كثيرة ﴿ **وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال: ١١]، الله جل وعلا جعل علة إنزال الماء من السماء حصول التطهير للمؤمنين، ﴿ **إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ**﴾[البقرة: ١٤٣].

إذن هذه أمثلة كثيرة.

(اللام) من أكثر الأدوات التي جاءت في التعليل، ومن تتبع هذا في أدلة الكتاب

والسنة وجد صدق ذلك.

قال:(وكي) ﴿ **كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** ﴾[الحشر: ٧]، ﴿ **كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلا تَحْزَنَ** ﴾[طه: ٤٠]، في أمثلة كثيرة تجد أن (كي) دلتنا على العلة التي لأجلها كان الحكم.

قال: **(وحتى)**؛ ومثل لهذا بقوله -تعالى- ﴿ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾[البقرة: ١٩٣]، كذلك حتى ترشدنا إلى العلة في إثبات الحكم.

قال: **(ومن أجل)** نحو ﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ** ﴾[المائدة: ٣٢]، من أجل هي التي أرشدتنا لعلة ثبوت هذا الحكم النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلاً يقول: «**إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْنظر**»، فوجوب الاستئذان علته النظر، ومر بنا قريباً حديث ذكره المؤلف أيضا في مسألة لحوم الأضاحي ماذا قال؟ «**إنما نهيتكم** -يعني عن ادخار لحوم الأضاحي- **من أجل الدافة**» يعني الجماعة الذين جاءوهم وهم فقراء أراد النبي -صلى الله عليه وسلم- أن الصحابة ينفقون على هؤلاء، وبالتالي فإنهم إذا لم يدخروا أنفقوا هذا الطعام إلى هؤلاء الدافة، إلى هؤلاء الفقراء.

المقصود أن (من أجل) أيضا تدلنا هذه الكلمة على ثبوت العلة، وهي لا شك أنها صريحة في إثبات العلة.

قال: (أو بالتنبيه والإيماء)؛ هذا هو المسلك الثاني، أو هذه هي الطريق الثانية التنبيه والإيماء، وبعضهم يعبر بأحد الكلمتين يقول المسلك الثاني التنبيه أو فقط الإيماء، والمقصود بهذا المسلك أن يُقرن الحكم بوصفٍ لو لم يكن علة لكان الكلام معيبًا، العقلاء يحكمون على هذا الكلام بأنه معيب.

ولا شك أن أدلة القرآن والسنة، ولا شك أن كلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- يجب أن يُصان عن ذلك، ولعلكم تذكرون أين أخذنا شيئا قريبًا من هذا؟ في مبحث دلالات الألفاظ، ارجع إلى ٦٨ لما ذكر المؤلف -رحمه الله- ما يتعلق بمفهوم الموافقة ، ذكر

من أنواعه قال: **(الثاني الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه)**. وقلت: هذا النوع أكثرهم يسمونه دلالة التنبيه؛ ذاك المبحث هو الذي يستفاد منه هذا الحكم.

وذكرنا هل دلالة الإيماء والتنبيه أو ما سماه المؤلف الإيماء والإشارة وفحوى الكلام، هل هذه الدلالة لفظية؟ أو دلالة لزومية؟ يعني تُفهم من لازم القول وليس من القول نفسه، في هذا خلاف لعلكم تذكرونه فيما مر معنا.

إذن هناك مسلك أقل في وضوح العلة من المسلك السابق هذا فيه إشارة، فيه تنبيه، فيه إشعار بأن الحكم إنما ثبت لأجل هذه العلة، وهذا دون المرتبة السابقة.

ولذلك الذين جعلوا الكل قسمًا واحد يقولون:

النص إما أن يكون صريح ظاهر، أو من باب التنبيه والإيماء؛ فلاحظ أنه في درجة أقل.

قال:(أو بالتنبيه والإيماء)، وذكر على هذا سبعة أمثلة، والواقع أن ما يذكره المؤلف-رحمه الله- كله أمثلة، وإلا لو نظرت في كتب الأصوليين لوجدت أشياء كثيرة غير ما ذكر، والكل إنما يمثل بحسب ما وقف عليه، وإلا فكل- يعني هذا هو الضابط- كل ما أشعر بالعلية فهو داخل في هذا المسلك، كل ما دلنا وأشعرنا أن الحكم إنما ثبت لهذا الباحث أو لهذا الوصف أو لهذه العلة فإنه يصلح أن يكون ضمن هذا المسلك.

قال -رحمه الله-: (إما بالفاء) يعني أن يكون في الكلام هذا الحرف وذكر له -رحمه الله- وجهين إما أن تدخل الفاء على السبب أو تدخل الفاء على الحكم **قال: (إما بالفاء وتدخل على السبب كقوله -صلى الله عليه وسلم- «فإنه يبعث ملبيا»، وعلى الحكم)** هذا وجه ثان تدخل الفاء على الحكم ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة: ٣٨].

إذا دخلت على الوصف فإننا نفهم أن ما بعد الفاء سببٌ لما قبلها ، ولذلك تأمل مثلا

في قوله –صلى الله عليه وسلم– فإنه لما توفي ذاك الصحابي المحرم وقد وقصته دابته، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «**اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَلا تُحَنِّطُوهُ، وَلا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ؛ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا**»، فهمنا من خلال الفاء السبب الذي من أجله لم نخمر رأسه، لأجله لم نمسه طيبًا، السبب أنه لا يزال محرماً بدليل أنه قال: «يبعث يوم القيامة ملبيا»، ومن الذي يلبي؟ المحرم، ولذلك إذا انتهى من إحرامه وتحلل فإنه ماذا؟ يقطع التلبية، فدل هذا على أنه محرم.

أو تدخل على الحكم يعني قال: على الحكم مثل ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة:٣٨]، إذن لما دخلت الفاء على الحكم دل على أن ما قبلها هو العلة، وبالتالي في هذا المثال ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ فهمنا أن السرقة هي العلة ، لما دخلت الفاء على الحكم كان الوصف الذي قبل الفاء علةً للحكم، الحكم الذي دخلت عليه الفاء.

يعني خذ مثلا في قول الله –جل وعلا–: في شأن الحيض قال: ﴿**قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**﴾[البقرة: ٢٢٢]، دخلت الفاء على الحكم (اعتزلوا) وبالتالي نفهم أن علته كون هذا الحيض أذى، فدلتنا هذه الفاء على العلة في هذا الحكم.

وتنبه هنا إلى أن هذه الفاء قد تأتي في النص نفسه –يعني في كلام الشارع– وقد تأتي الفاء في حكاية الراوي، كما مثل بالمثالين هذين، قال: «**وسها فسجد**»، يعني هذا ليس من كلام النبي –صلى الله عليه وسلم– ولكنه من كلام الصحابي الذي روى لنا هذه الواقعة، فقول الراوي وحكايته إذا قَرَنَ الحكم بالفاء، سها فسجد، فهل يفيد هذا العلية؟ أن ما قبل هذا الحكم علة أو لا؟ يعني لو كان هذا في الدليل نفسه في كلام الله أو رسوله –صلى الله عليه وسلم– فالأمر ظاهر، لكن هنا عندما يقول الصحابي: «سها فسجد»، هل نجعل هذا أيضا مسلكًا من مسالك العلة ؟

الجواب: نعم، بكل تأكيد؛ لأن الصحابي رضي الله عنه عدل، لأن الصحابي –رضي الله عنه– عالم باللغة، وعارف بما حصل، وبما يحكي، فمثل هذا يبعد تمام البعد أن يكون قد وهم فعلل الحكم بغير علته، يعني هو رأي النبي –صلى الله عليه وسلم– أمامه ثم أخذ يحكي ما رأى فيقول: إنه –صلى الله عليه وسلم– سجد سجودًا لم يكن سجودا معتادًا في الصلاة، والذي رأيته وعرفته أن علة هذا السجود هو السهو، ألا يُسَلَمُ هذا له؟ بلى لا شك أن هذا يُسَلَمُ له –رضي الله عنه– فإنه حجة في مثل هذا الذي يحكيه، وورود الخطأ في التعليل هذا أمر غير وارد لمن عرف حال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

وقل مثل هذا في قصة ماعز ، لَمَّا يذكر لنا الصحابي ما حصل من أن ماعز –رضي الله عنه– زنا فكان من النبي –صلى الله عليه وسلم– أنْ رجمه، أترى أن الراوي يسهو، فالنبي –صلى الله عليه وسلم– قد رجمه لغير هذه العلة، أيظن هذا؟ في هذا الأمر العظيم؛ يعني احتمال أن يكون من ماعز شيء آخر كان علة الرجم، هذا أمر لا يرد ألبتة، بل كل عاقل يدرك أن تعليل الصحابي هاهنا أمر قطعي لا يحتمل الشك، كون النبي –صلى الله عليه وسلم– رجم ماعزًا إنما كان هذا بسبب العلة التي يذكرها الصحابي –رضي الله عنه– وهي كونه زنا، المحقق عندي فتح الراء **قال: (زنا فرَجم)**، وهذا وإن كان له وجه؛ يعني زنى ماعز فرجم النبي –صلى الله عليه وسلم– لكن الأولى (زنى ماعز فرُجم) فيكون الكلام كله في سياق واحد كله يتحدث عن ماعز –رضي الله عنه– زنى فرُجم، الأمر على كل حال سهل.

ثم ذكر الأمر الثاني الذي يدخل تحت هذا المسلك، وهو أو ترتيبه على واقعة سأل عنها –صلى الله عليه وسلم– كقوله: «**أَعْتِقْ رَقَبَةً**»، في جواب سائله عن المواقعة في نهار رمضان، يعني مر بنا قصة ذاك الرجل الذي قال: هلكت يا رسول الله؟ ثم لما استفسر النبي –صلى الله عليه وسلم– بين أنه قد واقع أهله في نهار رمضان، فكان من النبي –صلى الله

عليه وسلم- أن قال له «**أَعْتِقْ رَقَبَةً**»، كلمة «**أَعْتِقْ رَقَبَةً**» هذا الحكم إنما عقب به النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد كلام السائل فدل هذا على أن سؤال السائل إنما كان علة هذا الحكم دون شك وإلا ما الفائدة من هذا الإخبار؟ وما الفائدة أن الصحابي يذكر هذا الأمر والنبي -صلى الله عليه وسلم- يستفسر منه ثم يبني النبي -صلى الله عليه وسلم- الحكم عليه إلا هذا الأمر وهو أن هذا هو العلة.

إذن هذا الحديث دلنا على أنَّ المواقعة علة العتق.

قال، (وهو الثالث: أو لعدم فائدته إن لم يكن علة)؛ يعني أن يذكر مع الحكم شيء لو لم يُقدر علةً لكان حشواً لا فائدة منه ، وقلنا إنَّ كلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- يجب أن يصان عن ذلك.

قال: **(كقوله -صلى الله عليه وسلم- «إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ»)** - لو قدرنا أن الطواف ليس علة طهارتها، طهارة الهرة، ما فائدة هذا الكلام؟ قدروا لي فائدةً لهذا الكلام؟ لما قال: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ**»، لو لم يكن هذا هو العلة ما الفائدة أن يقوله: النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد أن يبين لنا أنها طاهرة وليست نجسة، لم يكن هذا إلا لأنها طوافة علينا فقط لا غير وإلا لأصبح هذا كلامًا حشواً لا فائدة منه، إلى العبث أقرب، وحاشا أن يكون كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- كذلك.

ويدخل في هذا أيضا أن يستنطق النبي -صلى الله عليه وسلم- السائل عن شيء ثم يُعقب بالحكم، يعني: لما سُئل النبي -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الرطب بالتمر، هنا أجاب النبي -صلى الله عليه وسلم- أولاً: بسؤال: قال: «**أينقص الرطب**» أو «**أينقص الرطب إذا جف؟**» وفي رواية «**إذا يبس؟**» لاحظ النبي -صلى الله عليه وسلم- سأله يريد جوابًا ، يستنطقه في أمر، فقيل: نعم ينقص، الآن لو أتيت بكيل ووضعت فيه رطبًا ثم جف، ألا ينقص مقدار هذا الذي وضعته حينما أصبح تمرًا؟ ينقص، إذن قال النبي -صلى الله عليه

وسلم-: «**فلا إذن**»، قال: فلا إذن، ففهمنا أن هذا الذي استنطق لأجله النبي –صلى الله عليه وسلم- هو عله الحكم، حكم بأنه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وعلته أنه ينقص إذا جف، فلو لم يكن هذا علة الحكم إذن ما فائدة أن يسأل النبي –صلى الله عليه وسلم- أصبحت كلمة أينقص الرطب إذا جف كلمة حشو لا فائدة منها، وحاشا كلام النبي –صلى الله عليه وسلم- في ذلك.

وعلى كل حال هذا يعني تعليل مهم، حتى فيما قبله، حتى فيما بعده، ينبغي أن نلاحظ أن هذه الحالات المذكورة يلاحظ فيها أنها لو لم نحكم بالعلية من خلالها لكان الكلام حشوًا.

الرابعة: قال: (أو نفي الحكم)، أو نفي حكمٍ بعد ثبوته لحدوث وصف كقوله: «**لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ**»؛ مراده أنَّ النبي –صلى الله عليه وسلم- إذا خص وصفًا بحكمٍ وفرق بينه وبين غيره، فإنَّ هذا التخصيص دليل على العلية.

خذ مثلا: حينما قال النبي –صلى الله عليه وسلم-: «**لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا**» الآن هذا القاتل أليس وارثًا من جملة الورثة؟ عندنا وارث ووارث ووارث، ثلاثة، أربعة، وكلهم يشتركون في هذا الوصف، كل واحد تستطيع أن تقول : إنه وارث ، هذا وارث، وهذا وارث، وهذا وارث، النبي –صلى الله عليه وسلم- قال: «**لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا**» هذا واحد من هؤلاء أضيف إليه وصف آخر وهو أنه وارثٌ قاتلٌ، فالنبي –صلى الله عليه وسلم- خص هذا الذي عنده وصف يختص به خصه بحكم فرق به وبين غيره ممن يشترك معه في الوصف الأول، لو لم يكن هذا الوصف علة لكان الكلام حشوًا لا فائدة، وإلا ما فائدة التخصيص هذا بالذات من دون الورثة بهذا الحكم -وهو أنه لا يرث- لولا كون هذا الوصف الذي اتصف به هذا الشخص أنه هو العلة.

إذن هذا التفريق والتخصيص في الحكم بين أمثاله دليل على أن هذا الوصف علة.

قال: وهذا الخامس: (أو الامتناع عن فعل بعد فعل مثله لعذرٍ، فيدل على علية العذر كامتناعه عن دخول بيت فيه كلب)، ومراده بذلك كون النبي -صلى الله عليه وسلم- يتكرر منه فعل، ثم يمتنع عن الفعل مرة بعد ذلك، ثم يبين عذره في الامتناع، يفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- شيئا مراراً، ثم يمتنع عن الفعل في مرة من المرات، فإذا سُئل أبدى عذراً؛ فهذا صريح في أن هذا العذر هو العلة لهذا الذي كان منه أخيراً.

ومثل لهذا بعدم دخوله -صلى الله عليه وسلم- البيت لأجل وجود الكلب فيه، وهذا يشير إلى ما خرج الدارقطني والإسناد فيه مقال أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يذهب إلى بعض دور الأنصار فيتخطى دارًا من دور الأنصار لا ينزل فيها، فيدخل إلى أولئك يزورهم ولا يزور هذا الذي يمر عليه في الطريق، فشق عليهم ذلك فسألوا النبي -صلى الله عليه وسلم- فأجاب أن في بيتكم كلبًا، فدل هذا على أن علة عدم دخوله -صلى الله عليه وسلم- وجود الكلب في البيت، وإلا فالنبي -صلى الله عليه وسلم- تكرر منه زيارته لأصحابه، لكن في هذه الحال اعتذر، وبين عذره فكان هذا علة.

وقل مثل هذا فيما ثبت في ((مسلم)) حينما وعد جبريل النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم إنه تأخر عليه، فشق ذلك على النبي -صلى الله عليه وسلم- فلما خرج وجد جبريل فسأله: لِمَ لم يدخل؟ فبين السبب «**إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة**»، لاحظ أنه يتكرر من جبريل -عليه السلام- الدخول، ولذلك تعجب النبي -صلى الله عليه وسلم- كونه يتأخر وليس ذلك من شأنه، فبين جبريل -عليه السلام- عذره في عدم الدخول كون الكلب فيه، لا يدخلون بيتا فيه كلب ولا صورة، فلما نظر النبي -صلى الله عليه وسلم- وجد جروًا يعني: كلبًا صغيراً، في البيت فأخرجه.

قال: وهذا السادس: (أو تعليقه على اسم مشتق من وصف مناسب له، كقوله -تعالى- ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة: ٥])، هذا يقول إنه أمر سادس يدخل في مسلك

التنبيه والإيماء، أن يُعلق الحكم على وصف؛ يعني اسم مشتق، وهذا التعليق يقول : وصفٌ مناسب، والمناسب كما قد علمنا هو المشتمل على مصلحة يصلح أن تكون مقصودة للشارع، مر بنا عدة مرات، فمتى ما عُلق الحكم بهذا الوصف -يعني بهذا الاسم المشتق- فإن هذا دليل على أن هذا الوصف علة.

ومثل المؤلف -رحمه الله- ﴿ **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** ﴾[التوبة: ٥]، لو قيل لنا ما علة قتلهم؟ الجواب: كونهم مشركين.

قل مثل هذا في قوله تعالى ﴿ **إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ** ﴾ **[الانفطار:١٣،١٤]**، ما علة كون الأولين في نعيم؟ البِر، لأنهم أبرار؛ ما علة كون الفجار في جحيم؟ كونهم فجارا، إذن الفجور هو علة هذا الأمر، وهو أن صاحبه يكون في الجحيم -عياذاً بالله من ذلك-.

﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا** ﴾[النور:٢]، هذا الوصف دليل على أن هذا حكم له؛ إذن تعليقه على اسم مشتق من وصف مناسب له يفيدنا العلية، «**لا يقضِ القاضي وهو غضبان**»، لم لا يقضي القاضي في هذه الحال؟ العلة الغضب، عُلق الحكم بهذا الوصف.

هنا اختلف العلماء هل التعليق بالاسم المشتق -مجرد التعليق- كافٍ أو لابد من اشتراط المناسبة؟ المؤلف -رحمه الله- إلى أي القولين يميل؟ اشتراط المناسبة؛ لأنه قال: **(أو تعليق على اسم مشتق من وصف مناسب له)**، يشترط التعليق بوصف مع المناسبة.

وبعض العلماء يقول: إننا لا نشترط المناسبة، متى ما رأينا الحكم قد عُلق بوصف فإن هذا كافٍ في إثبات العلية، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا التعليق حشوًا لا فائدة منه.

والذي يبدو والله -تعالى أعلم- أن الخلاف لفظي، لم؟ يعني سواء قلتم إنه تشترط المناسبة في هذا الوصف أو لا تشترط النتيجة واحدة، لم؟ لأن استقراء الشريعة قد دل على أن التعليق على وصفٍ لا يكون إلا مع وجود المناسبة؛ تأمل وابحث تجد أن الوصف الذي

عُلق الحكم عليه لابد أن تجد فيه مناسبة، يعني حينما يقول الله –جل وعلا-: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا** ﴾[النور:٢]، أليس المناسبة واضحة؟ لأنَّ الشريعة من ضرورياتها المعروفة حفظ النسل، والزنا ضدٌّ لذلك، فكان من المناسب أن يُشرع الجلد ردعاً وحجزاً للناس عن الوقوع في هذا الأمر، في هذه الفاحشة، فالمناسبة ظاهرة. (لا يقض القاضي وهو غضبان)، أترى في هذا الحكم الذي جاء في هذا الوصف مناسبة؟ ألا يحقق مصلحة؟ أليس الغضب – والمقصود الغضب الشديد- يتشوش معه الفكر وبالتالي هل يحصل العدل؟ ما يحصل العدل ولا يتحقق العدل مع إنسان مشوش الفكر، فالمناسبة ظاهرة، وهذا التعليق يحقق مصلحة، لأن هذا الوصف يشتمل على مصلحة مرادةٍ للشارع من شرع هذا الحكم.

ولذلك هل تتصورون مثلاً، هل تتخيلون مثلا أن تأتي الشريعة بمثل أن تقول: (أكرموا الجاهل وأهينوا العالم)؟ تتخيلون هذا؟ لا يمكن أن تأتي الشريعة بهذا لأن هذا لا مناسبة فيه، بل العكس هو المناسب، لو كانت الشريعة إنما أنزلها من لا يتصف بالحكمة لقلنا إن هذا يُتصور؛ لأن المسألة لا ترجع إلا لمحض المشيئة يحكم الله –عز وجل- لأنه شاء كذا، لكن الحق الذي لا شك فيه أن الأمر على خلاف ذلك، وأن الله –تعالى- حكيم، وأنه لا يكون في أمره ونهيه وشرعه وخلقه وقدره إلا ما هو حكمة، وحكمة بالغة أيضا.

إذن الذين قالوا: يعلق الحكم بوصف أو باسم مشتق وسكتوا كلامهم صواب، والذين قالوا: يعلق على اسم مشتق أو وصف مناسب كلام أيضا صحيح، لأن هذا هو الواقع، فلا تعلق الشريعة إلا على مناسب.

قال: (أو إثبات حكم إن لم يجعل علة لحكم آخر لم يكن مفيدا، كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة: ٢٧٥]، وأحل الله البيع لصحته، وحرم الربا لبطلانه).

هذه المسألة يا طالب العلم مرتبطة بمسألة أخرى، يعني تصلح تفريعا على مسألة

أخرى مرت بنا ما هي؟ هل يصلح أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر؟ وقلنا إن الصحيح: نعم، متى ما ثبت بالدليل نقول: نعم؛ هنا المؤلف –رحمه الله– يقول إن من مسالك إثبات العلة الذي يندرج تحت التنبيه والإيماء أن يُثْبَتَ حكمٌ إن لم يجعل علة لحكم آخر لم يكن مفيدا، وبالتالي يكون الكلام لغوا، وكلام الشارع يصان عن ذلك.

مثل له بقوله تعالى ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾**[البقرة: ٢٧٥]**، انتبه هذه الآية تفيدنا أنَّ حل البيع علة صحته، ما الحكم هنا؟ الصحة، وما العلة؟ الحِل، الحل علة، والحكم الصحة، ما الصحة؟ الصحة: ترتيب الآثار، هذا فعل صحيح؛ يعني تترتب عليه آثاره شرعاً، متى ما كان البيع حلالًا ترتبت عليه آثاره، ومتى كان البيع حراماً لم تترتب عليه آثاره.

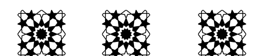
طيب، هذا الشيء أملكه؛ المِلك أثر لبيعٍ حلال، أليس كذلك؟ لما كان بيعاً حلالاً اشتريته ترتب على هذا الأثر وهو المِلك، ترتب على هذا صحة أن أبيعه، ترتب على هذا أنه يدخل في إرثي لو مت.

إذن هناك آثار تترتب على هذا الأمر؛ فإذا قلنا : هل البيع الحلال صحيح؟ نقول: نعم؛ بمعنى: تترتب عليه آثاره، ما الدليل؟ أو متى يكون البيع صحيحاً تترتب عليه آثاره؟ الجواب: إذا كان حلالًا؛ لو لم يكن حلالًا نقول : البيع غير صحيح، وبالتالي هل يحصل الملك لخنزير؟ بمعنى نبيح له أن يبيعه أو ندخله في إرثه؟ يقول يا أخي أنا ورثته ، أبي أو عمي الذي ورثته اشتراه، وبالتالي أنا أرثه. نقول له: لا، هذا البيع في أصله غير صحيح، لم؟ لأنه حرام، والحرام لا تترتب عليه الآثار الشرعية.

قال: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**[البقرة: ٢٧٥]** إذن الربا باطل أو غير باطل؟ طبعا عندنا الصحة وعندنا بطلان، البطلان: عدم ترتب الآثار الشرعية، يعني الآثار التي جاءت الشريعة بإثباتها لا تترتب على عقد باطل، إنما تترتب على عقد صحيح.

لماذا الربا عقد باطل لا ترتب عليه آثار؟ لتحريمه.

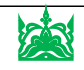
إذن الحكم هو البطلان، والعلة التحريم، فكان الحكم علة لحكم آخر، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان الكلام لغواً.



قال رحمه الله:

و(الإجماع).

فمتى وُجِد الاتفاق عليه، ولو من الخصمين: ثبت.

هذا هو المسلك الثاني وهو الإجماع، والمراد بذلك أن يدل الإجماع على أن هذا الوصف علة الحكم، ومن ذلك: ما أجمع عليه العلماء من أن علة الولاية على الصغير هي الصغر، علة الولاية على الصغير في ماله كونه صغيرًا، فهذه علة مجمع عليها، وبالتالي يقاسُ عليها الولاية في النكاح لوجود هذه العلة وهذا الوصف، وهو الصغر، فمتى ما كانت صغيرة فإن الولاية عليها ثابتة حتى ولو كانت ثيّباً.

وقل مثل هذا فيما ذكروا من إجماع العلماء على أن علة تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الإرث إنما هي قوة النسب؛ يعني: كون الأخ الشقيق امتزج فيه النسبان، النسب من جهة الأب، والنسب من جهة الأم؛ ولذا لو ماتت امرأة وليس لها إلا أخوان أحدهما شقيقٌ، والآخر لأب فالإرث للشقيق؛ لأنه أقوى نسبًا امتزج فيه النسبان مع الميتة، وبالتالي كان أولى في الإرث، فهذه هي العلة من تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب، ومن هاهنا ذهب من ذهب من أهل العلم إلى قياس ما يتعلق بالنكاح على ما يتعلق بالإرث، فقدموا الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح لكونه أقوى نسبًا، امتزج فيه النسبان.

قل مثل هذا في إجماع العلماء على أنَّ علة الضمان على الغاصب هي التعدي، يده يدٌ عادية كما يقول الفقهاء، فمتى ما غصب غاصبٌ شيئاً فتلف عنده هل يُلزم بالضمان؟ نعم،

ما علة هذا الضمان؟ التعدي، هذا بالإجماع، ومن هنا ذهب من ذهب من أهل العلم إلى قياس مسألة السرقة على مسألة الغصب، وقالوا: إذا سرق سارق فتلف ما سرقه، فإنَّه يضمنه حتى لو قطعت يده؛ لأن العلة موجودة وهي التعدي، فبالتالي يُلْزَمُ أيضًا بالضمان.

إذن أنت تلاحظ هاهنا أن الإجماع كان طريقًا لإثبات العلة، نظر العلماء فوجدوا أنَّ هذا الوصف هو العلة التي أجمعوا على أن الحكم أنيط بها، وبالتالي بنوا على هذا أقيستهم.

طبعًا نحن نبحث الآن في ثبوت العلة بالإجماع في الأصل أم في الفرع؟ في الأصل، إلى هذا القدر هذا هو الأمر المراد في مسالك العلة، كوننا نثبت أن هذه علة الأصل، وأما ما زاد على ذلك فإنه يحتاج إلى أشياء أخرى.

خذ مثلًا:

في المسألة التي ذكرتها قريبًا وهي مسألة تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الإرث، أولًا الحكم مجمع عليه، والعلة مجمع عليها كونه أقرب نسبًا، امتزج فيه النسبان، ثم قاس من قاس من أهل العلم مسألة النكاح على هذه المسألة قالوا: هو المقدم، متى ما كان هناك أخت تقدم لها شخص من الذي يتولى عقد النكاح؟ من وَلِيُّها؟ أهو الأخ الشقيق، أم هو الأخ لأب؟ هذه المسألة مختلف فيها.

الذين قاسوا قالوا كما قلنا: إنه قد امتزج فيه النسبان في مسألة الإرث، نقول: إنه قد امتزج فيه النسبان هنا في مسألة النكاح فكان أقوى نسبًا، وهذا وصف مناسب يناط الحكم به، فيكون هو الذي يلي نكاح أخته.

قال بعض أهل العلم: لا يمكن الإلحاق في هذه المسألة، نعم هذا الوصف كان له تأثير في مسألة الإرث؛ لأن النظر في مسألة الإرث إلى القرابة، أما في النكاح فالنظر إلى العصوبة وليس إلى القرابة، كون الولي من العَصَبة، وبالتالي فلو كان أحد الأخوين مستقلًّا، ما في إلا شقيق فقط، يلي عقد النكاح؟ يلي عقد النكاح، لو كان الأخ لأب فقط يلي عقد

النكاح؟ يلي عقد النكاح.

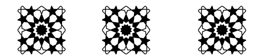
لو كان الأخ لأم فقط يلي عقد النكاح؟ لا يلي عقد النكاح؛ لأنه ليس من العصب، ابن عمها أولى بعقد النكاح.

إذن القرابة من جهة الأم ليس لها أثر في ولاية النكاح، وبالتالي قالوا: لا فرق هاهنا، يجب أن يكون الولي كليهما، الأخ الشقيق ولأب؛ لأنهما متساويان في العصوبة.

الذي أريد أن أقول: ثبوت أنَّ هذا الوصف علة في الأصل لا يعني بالضرورة التسليم بكونه العلة في الفرع، بل هذا يحتاج إلى نظر آخر واجتهاد حتى يُسَلَّمُ بذلك، هذا مجرد تمثيل، أردت التنبيه به على أننا نبحث في ثبوت العلة في الأصل.

قال: **(فمتى وجد الاتفاق عليه ولو من الخصمين ثبت).** مراده أنه في مقام المناظرة يكفي اتفاق المتناظرين، متى ما اتفقا أن هذه علة ولو كانت المسألة في الأصل خلافية، متى ما اتفقا وهما يتناظران أن هذه علة فإنه يلزمهما ثبوت هذه العلة، فليس لأحدهما أن يدعي أنها ليست علة بعد ذلك؛ لأنه حصل الاتفاق على أنها علة، وبالتالي تُبنى على هذا الآثار والأحكام.

أما في مقام الإفتاء، أو في مقام تقرير الأحكام، أو في مقام الديانة والتعبد فلا شك أنَّه لا بد من الإجماع الاصطلاحي، اتفاق الأمة كما مر بنا تعريف الإجماع سابقًا، إنما هذا فقط في مقام المناظرة ، في تقرير الأحكام ، في نسبة الحكم إلى الشريعة ، في الإفتاء، في التدين، في هذه المسائل لا بد من الإجماع، أما في مقام المناظرة فلو اتفقا أو أجمعا؛ يعني: حصل الإجماع منهما أو الاتفاق منهما فهذا كافٍ في ثبوت أن هذا علة.



قال رحمه الله:

و(الاستنباط):

إما بـ(المناسبة).

وهي: حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف؛ كالحاجة مع البيع.

ولا يعتبر كونها منشأ الحكمة.





المسلك الثالث: الاستنباط، والمؤلف رحمه الله ذكر أن الاستنباط يتفرع عنه أربعة مسالك:

١-المناسبة.

٢-السبر والتقسيم.

٣- قياس الشبه.

٤-نفي الفارق.

هذه المسالك الأربعة التي تتفرع عن قولنا : الاستنباط.

المقصود بالاستنباط أن يكون النظر باجتهاد حتى تُستخرج العلة من وصف موجود في الأصل، وهذا قال: يكون بالمناسبة، قال: إما بالمناسبة.

المناسبة في اللغة هي: الملاءمة، وبعض أهل العلم يسمي هذا المسلك بالمناسبة، وبعضهم يسميه بالإخالة، إخال كذا كذا؛ يعني: أظن، فالإخالة هي الظن، وبالتالي هو أن يُنظَر في هذا الوصف؛ يعني لماذا سميت بالإخالة؟ لأن المجتهد ينظر فيظن أن هذا الوصف علة الحكم.

قال: (وهي حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف).

مر بنا الكلام عن الوصف المناسب غير مرة، وقلنا: إن الوصف المناسب هو الذي يُظن حصول المصلحة عَقِيبَهُ، ، وبالتالي فالشرع يلتفت إلى إناطة الحكم بهذا المناسب، لمَ؟

لأن الشريعة مبنية على تحصيل المصالح، لَمَّا نظرنا ووجدنا أن الشريعة قائمة على جلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، فإننا نظن ويَغلب على وَهَلِنا أنَّ هذا الوصف هو الذي علق الشرع الحكم به.

إذن متى ما وُجِد الوصف أدرك العقل أن هذا الوصف هو الذي لأجله شرعت الشريعة هذا الحكم، **وعليه: فالمناسبة يمكن أن نعرفها بتعريف وجيز مختصر: وهو تعيين عِلِّيَّة الوصف المناسب.**

كوننا نثبت أن الوصف المناسب علةٌ هذا هو مسلك المناسبة، وهذا النظر فيه إنما هو إلى الوصف من حيث ذاته بغض النظر عن كونه ثبت بنص أو لا، حتى ولو لم يرد في النص أن هذا الوصف قد علَّق الشرع الحكم به، فإنَّ العقل يدرك أن الشرع قد علق الحكم به بذاته من حيث هو؛ يعني: لو لم يرد في أي دليل الإشارة إلى السكر في الخمر، لو ما جاءنا مثلًا إلا قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[المائدة:٩٠]، فالعقل يدرك أنَّ الخمر فيها وصف ناسب هذا الحكم وهو السكر يعني : ذهاب العقل ، والشريعة جاءت بالحفاظ على العقل، فالعقل نظر إلى هذا الوصف الذي هو السكر الموجود في الخمر، فأدرك أنه بذاته مناسبٌ لشرع الحكم.

ما معنى مناسب لشرع الحكم؟ أن المصلحة تترتب على شرع الحكم بناءً على هذا الوصف.

إذن في مسلك المناسبة الدلالة دلالة عقلية، أدرك العقل وجود هذه المناسبة؛ لأنه يعلم أنَّ الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، وبالتالي العقل يدرك أن هذا الوصف هو الذي لأجله الشرع حكم بهذا الحكم، علق الحكم بناء على وجود هذا الوصف في محل الحكم.

قال –رحمه الله– هنا: (كالحاجة مع البيع).

قبل أن نتكلم عن الحاجة مع البيع؛ إثبات العلة من طريق المناسبة مترتب على أمرين انتبه لهما؛ يعني: المجتهد إذا نظر من خلال هذا المسلك فإنه يثبت به أن الوصف علة مع مراعاته، أو ملاحظته لأمرين:

الأمر الأول: هو كون الشريعة معللة بالمصالح، وهذا أمر قد ثبتت عليه أدلةٌ كثيرة جدًّا لا نحتاج إلى أن نتكلم عنها وقد مرت بنا حينما تكلمنا عن المصلحة المرسلة، كون الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها هذا أمرٌ قطعي في الشريعة، والأدلة عليه متواترة، هذا تواتر معنوي لا شك فيه، وعليه فنحن لا يمكن أن نسلك مسلك المناسبة في إثبات العلة، إلا بعد أن نتيقن ونعتقد ويستقر في أذهاننا أنَّ الشريعة معللة بالمصالح أو بمصالح العباد.

الأمر الثاني: ألا يكون في محل الحكم وصفٌ آخر يَصْلُحُ أن يناط الحكم به. لما حكمنا من خلال مسلك المناسبة بأنَّ هذا الوصف علة، فإن هذا يعني أنه هو الوصف الوحيد، فلا نظن أن الشريعة علقت الحكم إلا به، أما متى ما كان هناك وصف آخر يمكن أن يكون الشرع قد علق الحكم به، فليس لنا أن نقول الأول هو العلة، نحن ما حكمنا بأن هذا الوصف المناسب علة الحكم إلا لأنه كان وحيدًا لا يشاركه وصفٌ آخر، فيتأرجح الأمر هل الشريعة علقت الحكم بهذا الوصف، أو علقت الحكم بهذا الوصف؟ يعني: إذا نظرت إلى شرع حد الرِّدة، ما الذي يمكن أن يُظَنَّ من مصلحة راعتها الشريعة في شرع هذا الحكم؟ حفظ الدين، صيانة الشريعة.

دعونا نتأمل هل يمكن أن نجد شيءً آخر؟ ما وجدنا شَيئًا آخر، فناسب أن نقول: إن الرِّدة علة الحد، لمَ قلنا ذلك؟ لأن الردة وصف مناسب ؛ لأن الردة فيها تضييع للشريعة، وفيها قدح في الدين، وفيها صدٌّ عن سبيل الله، ولذلك أعداء الله -عز وجل- يسلكون هذا المسلك ﴿**آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ**﴾ [آل عمران:٧٢]،

هذا ماذا يصنع؟ يُفقِد الثقة في الدين، فَسَدَّتِ الشريعة الحكيمة هذا الباب؛ وبالتالي كان هذا وصفًا مناسبًا، لمَ؟ لأنَّ شرع الحكم عقيبه محقق للمصلحة، وهذا هو ضابط الوصف المناسب، كون الشريعة حكمت بحد السارق،عندنا حكم وهو القطع، وعندنا علة ما هي؟ السرقة، وعندنا حكمة وإن شئت فقل مصلحة، ما هي؟ حفظ الأموال، هذا أمر معتبر في الشريعة أم لا؟ هذا من ضروريات الشريعة.

إذن نظرنا فوجدنا أن هذا وصف مناسب وما وجدنا غيره، هل في السرقة معنى آخر يمكن أن تكون الشريعة لاحظته في شرع هذا الحكم؟ لا يوجد إلا كون السرقة تضييعًا لأموال الناس، وتضييعًا لحقوقهم، وهذا مضاد لما قامت عليه الشريعة، فكان في شرع الحكم عقيب هذا الوصف مصلحة، وما وجدنا وصفًا آخر يمكن أو يظن أن الشريعة أناطت الحكم به، فتعين أن نقول:إن هذا الوصف هو العلة .

إذن الخلاصة: في مسلك المناسبة إثباتنا العلة لهذا الوصف المناسب مبني على أمرين:

أولًا: أن نقرر أو يتقرر عندنا مراعاة الشريعة للمصالح، أو إن شئت فقل: أن الشريعة معللة بالمصالح.

وثانيًا: أن لا نجد وصفًا آخر يمكن أن يكون الشرع قد علق الحكم به، وإن شئت فقل: ألا يوجد وصف آخر يمكن أن نقول: إنه وصف مناسب.

قال -رحمه الله-: (كالحاجة مع البيع ولا يعتبر كونه منشأ الحكمة).

انتبه لهذه المسألة، سآتي لمسألة الحاجة مع البيع، لكن أريد أن تتنبه إلى أمر: المؤلف يقول لنا: نحن لا نظر عندنا في إثبات العلية للوصف المناسب إلا كونه مناسبًا، لا نظر عندنا في جعل الوصف المناسب علة إلا كونه مناسبًا، والسؤال: ما معنى كونه مناسبًا؟ أن نظن، أو نتوقع أنَّ ثمة مصلحة تكون عقيب إثبات الحكم لهذا الوصف، أو لأجل هذا الوصف، هذا القدر فقط الذي نريده، أما كونه منشأً للحكمة أو لا، فالصحيح أنه لا يشترط خلافًا

لمن اشترط هذا، فقال: لا بد ليس فقط أن يكون مناسبًا؛ يعني تكون الحكمة عقيبه بل لا بد أن يكون منشأً للحكمة؛ والصحيح أن المراد ما هو أعم من ذلك سواء كان منشأً للحكمة أو لم يكن منشأً للحكمة، المهم أن يكون هناك مصلحة توجد، أو نظن وجودها عقيب إثبات الحكم بهذا الوصف.

منشأ الحكمة؛ بالمناسبة هذه المسألة الطوفي علَّق عليها بأنها من أدق مسائل هذا العلم، مسألة دقيقة وتخفى يقول على بعض طلاب العلم.

المنشأ يعني محل الظهور والمبدأ؛ يعني: تظهر الحكمة من خلاله، هل هذا الوصف منشأً للحكمة، أو هو منشأ الحكمة؟ يعني هل تظهر الحكمة من خلاله أم لا؟

الصواب: أننا لا نشترط أن يكون منشأً للحكمة، قد يكون منشأً للحكمة، قد تظهر الحكمة، قد يكون هو مبدأ الحكمة ومُظهِرَها وقد لا يكون، قد توجد الحكمة عنده فقط، أو يكون دليلًا مُعرّفًا لها؛ لا أنه كان منشأً لها.

قارن معي بين أمرين:

الإسكار علة تحريم الخمر.

القتل العمد العدوان علة القصاص.

الزنا علة الرجم.

لاحظ معي في هذه العلة: الزنا علة الرجم؛ هل الزنا من حيث هو بذاته بغض النظر عن أي شيء آخر هل فيه ما راعت الشريعة ترتيب الحكم عليه؟ الزنا ماذا يترتب عليه؟ تضييع الأنساب، وما موقف الشريعة من الأنساب؟ نقول: الشريعة جاءت بالضرورة بحفظ الأنساب، هذا أحد ضرورياتها ، فتلاحظ أن هذا الوصف كان مُظهرًا الحكمة، نشأت الحكمة منه، الزنا وصف والحكمة ارتبطت به، بمعنى: أن شرع الحكم بناءً على هذا الوصف بالذات بذاته كان فيه حكمة، فحكمة عظيمة من شرع الرجم، أو الجلد بناء على

الزنا.

ننظر الآن إلى البيع:

ما علة الصحة للمبيع؟ عرفنا ما معنى الصحة: ترتب الآثار، ما علته؟ ما علة ترتب الآثار كالتملك، كحِل البيع، حصول الإرث، إلى آخره، ما علته بالنسبة للعين أو المبيع؟

المِلك والأثر، البيع الحلال علة الصحة ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[البقرة:٢٧٥]، قلنا: حِل البيع علة الصحة، الصحة يعني: ترتب الآثار على هذا العقد.

الآن البيع علة الصحة؛ صحة استعمال هذا المبيع، علته البيع، هل البيع كالزنا؟ لاحظ معي، لو نظرت في مسألة البيع لوجدت أن الشريعة أباحت البيع لتحصيل مصلحة وهي دفع الحاجة عن العباد ، العباد لهم حاجة ماسة إلى تبادل المنافع، لو أن الإنسان يملك هذا فقط هل حاجته تندفع بهذا فقط؟ ولا يحتاج القلم الذي معك؟ وأنت حاجتك لا تندفع بالقلم فقط، بل تحتاج هذا الذي عندي، فحاجة العباد حتى تستقر حياتهم وتمضي على نهج السداد لا تتم إلا بحصول تبادل المنافع.

إذن كان في شرع أو إباحة البيع تحقيقًا لمصلحة وهي دفع الحاجة، لكن الحاجة لم تنشأ عن البيع، كما نشأ اختلاط الأنساب عن الزنا، كما نشأ إتلاف الأنفس عن القتل العمد العدوان، أليس القتل العمد العدوان هو الذي يُنشِئ هذه المفسدة وهي إتلاف الأنفس التي جاءت الشريعة بحفظها؟

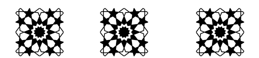
إذن تلاحظ أن الارتباط -بعبارة مسهِّلة:- الارتباط هنا وثيق بين الوصف والحكمة، لكن في مسألة البيع الأمر ليس كذلك، ليس عن البيع نشأت الحكمة وهي الحاجة، وإنما البيع دلَّ على الحاجة ، أرشد إلى الحاجة، ظهرت الحاجة عنده، وليس هو المنشأ لها.

هو موضوع غامض، لكن أنا أردت أن أقربه لك بالنظر في المثالين: هل هذان الوصفان القتل والبيع متماثلان من حيث تحصيل المصلحة؟ هناك فرق أليس كذلك؟

القتل، أو الزنا، أو السكر، أو الردة، العلاقة وثيقة بمسألة الحكمة، لكن البيع ، البيع ما هو؟ مجرد مبادلة ، لكن مع هذه المبادلة، أو عند هذه المبادلة، أو إن شئت فقل: كان البيع دالًّا وكاشفًا ومُعرّفًا لهذه الحكمة، وليس أن الحكمة نشأت منه.

على كل حال الموضوع ليس بتلك الأهمية ، المهم أن تفهم أن مسلك المناسبة لا نحتاج فيه إلى أكثر من إثبات أن هذا الوصف مناسب فقط، هذا القدر كاف.

ما معنى مناسب؟ نظن حصول المصلحة عقيب شرع الحكم به، أو شرع الحكم لأجله، هذا القدر كافٍ، بغض النظر عن كونه منشأً للحكمة، أو لم يكن منشأً للحكمة، إنما كان مُعرِّفًا أو دليلًا، أو وُجِدت الحكمة عنده، هذا القدر تحقيقه ليس لنا فيه كبير إشكال؛ لأننا لا نشترط أن يكون الوصف منشأً للحكمة.



قال رحمه الله:

والمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ، أو إجماع.

وهو ثلاثة:

المناسب المطلق.

والملائم.

والغريب.

وقد قصر قومٌ القياس على المؤثِّر وحده.



بيَّن المؤلِّف رحمه الله أن مسالَك إثبات العلَّة ترجع إلى نصٍ، أو إجماعٍ، أو استنباط، وعرفنا أن الاستنباط يكون من خلال:

المناسبة، أو السبر والتقسيم، أو بقياس الشبه، أو بنفي الفارق.

وعرفنا ما تعريف المناسبة، وكون الوصف لابد أن يكون منشأً للحكمة أو لا، ثم عطف المؤلف رحمه الله على ذلك بالكلام عن تقسيم الوصف المناسب باعتباره مؤثراً قوةً

وضعفاً.

ذكر المؤلف رحمه الله أنَّ المؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو ثلاثة: المناسب المطلق، والملائم، والغريب؛ وهذا الموضع موضعٌ مشكِل، والذي يظهر والله أعلم أنَّه قد حصل وَهْمٌ عند المؤلِّف، فإن قوله: (وهو ثلاثة) يرجع إلى المؤثِّر، والمؤثِّر لا ينقسم إلى هذه الأقسام، ليس المؤثِّر هو المطلق، والمناسب المطلق، والملائم، والغريب؛ إنما هذه أقسام الوصف المناسب.

المناسب ينقسم إلى كونه مؤثِرًا، وإلى كونه غريبًا، وإلى كونه ملائمًا، وإلى كونه مناسبًا مطلقًا؛ ويُؤيِّد ذلك أن الوهم حصل للمؤلِّف أنه قال: **(المؤثِّر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ، أو إجماع،ثم قال:وهو ثلاثة)**؛ ثم رجع وقال: **(وقد قصر قومٌ القياس على المؤثِّر وحده)** كيف يكون وحده وأنت ذكرته معه ، إذن كل هذه تكون داخلةً في القياس على هذا القول، فما الذي خرج؟ الذي يبدو والله أعلم أن هناك خطأ، ووهم من المؤلِّف -رحمه الله-، ولا أدري هل هو اشتبه عليه الأمر من حيث متابعة أصل هذا الكتاب، أو ما هو شبيه بأصله، وهو الروضة؟ تجد ابن قدامة -رحمه الله- في ((الروضة)) الكلام عنده مستقيم، تكلَّم عن الوصف المناسب، وقال: والوصف المناسب ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي: المؤثِّر، والملائم، والغريب، وما ذكر الرابع الذي هو المطلق.

فعلى كل حال؛ الذي ينبغي أن يُعلَم أن هذا التقسيم ينبغي أن يكون رباعياً؛ فيُقال: الوصف المناسب ينقسم إلى: مؤثِّر، وإلى ملائم، وإلى غريب، وإلى مناسبٍ مطلق، هكذا يستقيم الكلام.

وعلى كل حال؛ تنبَّه في مبدأ الكلام عن هذا الموضوع إلى أن هذا الموضوع من أدق، وأصعب المسائل في مبحث العلَّة، وأظن أنني أشرت إلى ذلك فيما مضى.

وهذا الموضع بالذات الأصوليون مختلفون اختلافًا كثيرًا جدًا فيه، لا من حيث

التقسيم، ولا من حيث تعريف الأقسام.

أولاً في كون الوصف المناسب ينقسم إلى ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، أو ستة، أو سبعة، هذا فيه خلافٌ طويل، ثم كل واحد من هذه الأقسام اختلفوا اختلافًا كثيرًا في حدِّهِ، ما هو المؤثِّر، وما هو الملائم، وما هو الغريب؟ هذا موضع فيه خلافٌ طويل، وسأشير لك إلى بعض كلام أهل العلم في هذه المسألة، لكن نمشي على ما ذكر الموفَّق -رحمه الله- باعتبار أنَّ هذا الكتاب قد تابع فيه صاحبه الموفَّق في الروضة في غالب ما فيه، ليس في كل ما فيه، إنما في غالب ما فيه.

قال: (المؤثِّر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع). وعرفنا العلَّة المنصوصة، والعلَّة المجمَع عليها، وأخذنا أمثلة على هذا، نأتي الآن إلى الوصف المؤثِّر عند الأصوليين، ماذا يريدون به؟ يريدون به على ما ذكر الموفَّق -رحمه الله- أنه الوصف الذي دلَّ نصٌ أو إجماع على تأثير عينهِ في عين الحُكم. هذا واحد.

أو على تأثير عينهِ في جِنس الحُكم. هذا الثاني.

هكذا ذكر الموفَّق رحمه الله.

الوصف الذي دلَّ نصٌ أو إجماع على تأثير عينهِ في عين الحُكم؛ أو على تأثير عينهِ في جِنس الحُكم.

مثال ذلك، قالوا: اعتبار الكَيْل علَّة الربا في البُر، وبالتالي فيُقاس عليه الزبيب مثلًا، هنا ثبت بالدليل أن هذا الوصف الذي هو الكيْل علَّة في عين الحكم الذي هو البُر، فيُقاس عليه حكمُ ما شاركه في هذه العلة، قالوا: هذا وصفٌ مؤثِّرٌ.

خذ مثلاً، قالوا: الطوافُ علةِ طهارةِ الهِرّ، «**إنها من الطوافين عليكم**»، فيُقاس على ذلك الفأرُ، قِسنا الفأر على الهِر بجامع هذا الوصف، وهذا الوصفُ قد دلَّ الدليل على أنه قد أثَّر عينهُ في عينِ الحكم، الطواف -هذا الوصف بعينه- هو المؤثر في الحكم، في عين الحكم الذي

هو الهِر، فنقيس عليه الفأر بجامع وجود هذا الوصف.

إذن الطواف وصفٌ مؤثرٌ.

قالوا: أو يكون التأثير لعينه في جنس الحُكم، يعني ما دلَّ الدليل بنصٍ أو إجماع على أنه -أعني هذا الوصف- قد أثَّر عينهُ في جنس الحكم.

مثال ذلك: قالوا الأُخُوّة وصفٌ قد دلَّ الدليل على اعتباره في تقديم الأخوة على غيرها في الإرث، فيُقدم الأخُ من العَصَبات على من هو أبعد كالعم مثلًا، فنقدِّمهُ أيضًا فيما يرجع إلى جنس هذا الحكم، وهو ولاية النكاح، فأثَّر عين هذا الوصف -الأخوة- في جنس الحكم، فهاهنا طبعًا الجنس يعني الأفراد التي تختلف حقائقها، تشترك في شيء مع اختلافها في حقائقها، هنا تلحظ معي أن هذا الوصف، وهو الأخوة أثَّر في جنس التقديم، فتجده في الأصل قد أثَّر في إرث، وفي الفرع أثر في ولاية النكاح، وبالتالي كان التأثير في الجنس، أثر عين الوصف في جنس الحكم، فهذا أيضًا داخل عندهم في الوصف المؤثِّر.

إذن ما دل الدليل على أن الوصف أثَّر عينه في عين الحكم، أو ما دلَّ الدليل على أن عين الوصف أثَّر في جنس الحكم، فهذان كلاهما يرجعان إلى الوصف المؤثِّر.

سؤال: الصِغر وصفٌ دلَّ الدليل على أنه مؤثِّرٌ في ولاية المال، وهذا قد أخذناه مثالًا على الوصف الذي دلَّ الإجماع على اعتباره، قلنا إن الصغير يُشرع أن يكون له وليٌ في مالِه، وقلنا : العلة في هذا الصِغَر، فنعتبر هذا أيضًا في ولاية النكاح، والسؤال: هل هذا من الوصف الذي أثَّر عينه في عين الحكم؟ أو في جنسهِ؟

في عينهِ؛ لأنَّا لو رجعنا للمثال الذي قبله تلاحظ معي أن هاهنا إرث وولاية، فهما أمران مختلفان في الحقيقة، لكن في مسألة الولاية، هنا ولاية وهنا ولاية، وإنما اختلف محلها، تارةً كانت في مال، وتارةً كانت في نكاح؛ وإلا هنا ولاية وهنا ولاية، فهذا مثال للنوع الأول من نوعي المؤثِّر.

القسم الثاني: الملائم.

قلنا الملائم في اللغة هو: الموافِق، والتعريف الذي يذكره العلماء هنا هو تعريف اصطلاحي في هذا الموضِع، وإلا حتى الوصف المؤثِّر فإنه في الحقيقة ملائم، كما أن الملائم مؤثر باعتبار أنه أثَّر في الحكم بحيث إن الحكم إنما كان لأجلِه، نحن عرفنا أن المناسب هو الحكم الذي لاحظته الشريعة، وقررت الحكمَ بناءً عليه؛ لم؟ لأنه يترتب عليه مصلحة، فالحقيقة كله مؤثِّر وكله ملائم. لكن هنا تعريف اصطلاحي فقط، خصوا كلمة المؤثِّر بكذا، وخصوا كلمة الملائم بكذا.

قال رحمه الله: (والملائم). الملائم هو ما دلَّ الدليل من نصٍ، أو إجماع على أن هذا الوصف أثَّر جنسه في عين الحكم، عكس الثاني من نوعي المؤثِّر؛ قلنا الثاني من نوعي المؤثِّر ما أثَّر عينه -يعني عين الوصف- في جنس الحكم، الآن جنس الوصف أثَّر في عين الحكم.

وهذا كما هو الحال في بقية الأمثلة، نحن فقط نقرِّب المعنى بالمثال؛ وإلا فكثيرٌ من هذه الأمثلة عليها اعتراضات! قد لا يُسلَّم بأنها تدخل في هذا القسم، وإنما بعضهم يقول تدخل في القسم الآخر، لكن على كل حال، قالوا مثال ذلك: تأثير جنس الوصف الذي هو حسْم الباب، أو سد الذريعة في عين الحكم الذي هو شرب قليل من الخمر.

الآن شرب نقطة من خمر، ما حكمه؟ طيب نحن عرفنا أن علَّة تحريم الخمر؛ الإسكار، وهل يا قوم نقطة تُسكِر؟ لا تُسكِر، نقول العلَّة هنا سدُّ الباب، سدُّ الذريعة؛ لأن نقطة تجرُّ إلى ما هو أكثر؛ طبعًا هذا مثال نضربه، وإلا عندنا ما هو نص، لسنا بحاجة إلى قياس، **«ما أسكر كثيره فقليله حرام»** لكن نحن نفرض لو أنه ما جاءنا هذا النص، طيب ونضرب له أمثلة بعد قليل، إذن نقيس عليه غيره أيضًا، ولو ذرة، أو قطعة صغيرة جداً من مُخدِّر، (هيروين، أو كوكايين) مع أنك تقطع أنه لو تناولها الإنسان لا يُصاب بشيء ، لكن هذا مما أثَّر جنسه، وهو سدُّ الذريعة في عين هذا الحُكم.

أيضًا مثلًا تحريم خلوة الرجل بالمرأة، يعني المرأة أجنبية عنه، هذا أيضًا علَّته حسم الباب، أو سد الذريعة، لم؟ لأنه يجر، أو قد يجرُّ إلى الوقوع في الفاحشة، لكن نحن نقطع إلى أنه ليس كل خلوة تؤدي، وليس على الأقل من أول مرة، ومع ذلك نحن نقول من أول مرة، ومع كل أحد، سواءً كان صالحًا، أو طالحًا، الكل يحرُم عليه الخلوة، والعلَّة : سد الذريعة، وحسمُ الباب.

وبالتالي يُقاس على هذا المسائل الأخرى التي ترجع، كالأمر الذي يُثار في هذا العصر، وهي مسألة الاختلاط مثلًا، حتى لو سلَّمنا جدلًا أن تحريم الاختلاط ليس منصوصاً، مع أنه منصوص بدليل قوله تعالى:﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾ لو سلَّمنا جدلًا بعدم صحة هذا الاستدلال، فإننا نقول إن الوصف الملائم هاهنا لا شك أنه يقتضي قياس تحريم الاختلاط على الخلوة.

إذن هذا عندهم وصفٌ ملائم، وإن شئت الدقة قلت وصفٌ مناسبٌ ملائم.

الثالث قال: (والغريب).

عرَّفه المؤلِّف قريبًا، ومر معنا بأنه ما لم يشهد له إلا أصلٌ واحد، وصف مناسب ، ما معنى مناسب؟ تُتوقع المصلحة عقيبهُ، ولكن ليس معهودًا، يعني سد الذريعة مثلًا له أدلة كثيرة، لكن نجد هنا أن هذا الوصف ليس له أمثلة في الشريعة، إنما شهد له أصل واحد، هذا أحد تعاريف الغريب.

وتذكرون أننا ذكرنا مثالًا عليه، وهو تأثير وصف الاستعجال في الحرمان، من استعجل الشيء قبل أوانه، فهذا الوصف، وهو الاستعجال تأثيره في الحرمان، قلنا ما يُعرف له دليل في الشريعة إلا في مسألة حرمان القاتل من الإرث، فنقيس على هذا مسألة المبتوتة، فإننا نوَّرثها؛ لأن المطلِّق طلاقًا باتًا في مرض الموت متهم بأنه يريد حرمان تلك المرأة، فقاسوا هذا على هذا، وقالوا هذا وصفٌ مناسبٌ غريب.

وبعض العلماء يقول الغريب: هو الوصف الذي أثَّر جنسه في جنس الحكم.

عندنا الأقسام أربعة:

١-الوصف الذي أثَّر عينه في عين الحكم.

٢-الوصف الذي أثَّر عينه في جنس الحكم.

٣-الوصف الذي أثَّر جنسه في عين الحكم.

هذه الثلاثة مرَّت؛ الأول والثاني مع المؤثِّر، والثالث مع الملائم.

٤- الغريب عند جماعة من الأصوليين **ما أثَّر جنسه في جنس الحكم**، قالوا: كتأثير جنسِ الأحكام في جنسِ المصالح، هذا كلام عام، مثَّل له القرافي -رحمه الله- وأقره على هذا الطوفي في ((شرح المختصر))، مثَّل له بما رُوي عن علي -رضي الله عنه-، والأثر مشهور عند مالك وغيره في ((الموطّأ) ولكن فيه انقطاع، أنه قال في حد الخمر، أو قال في شارب الخمر: «إنه إذا سكِر هذَى، وإذا هذَى افترى»، قالوا: هنا الوصف أثَّر جنسه -وهو جنس الافتراء- في جنس العقوبة، أو جنس الحدّ، هكذا مثَّلوا لهذا الوصف الغريب بناء على هذا المثال ،**وبعض العلماء قال:** هو الوصف الذي دل الدليل على إهدارِهِ، وإن كان توَهَّم متوهمٌ أنه مناسب، مصلحة موهومة، تتوقع بعد هذا الوصف، الوصف الذي أهدرته الشريعة، وما التفتت إلى المصلحة التي تقال أو تُزعم عليه، قالوا هذا هو الغريب، وليس الأول، الذي قبله ما أثَّر جنسه في جنسه يقولون هذا الملائم، ما المؤثِّر؟ قال: المؤثر هو الثلاثة؛ المؤثر اثنان، وما ذكره بعضهم في الملائم.

أما الغريب لا، هذا وصف غير معتبر ، دلَّ الدليل على أن الشرع أهدره، كوصف يُزعم أن مصلحة تترتب عليه، لكن هذا الوصف مخالف للدليل، دلَّ الدليل على عدم اعتباره، هناك مصالح يُظن أنها معتبرة، ومُتوهَّمة، ولكن إذا نظرت وجدت الدليل دلَّ على أنها غير معتبرة، ولا يُلتفت إليها.

وهذا ما قد يُظن في أمثلة كثيرة، يعني مثلًا الخمر، هل يمكن أن تترتب عليها مصلحة؟ قال الله -جل وعلا- في شأن الخمر والميسر: ﴿**قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾ [البقرة: ٢١٩] لكن هذه المنفعة، أو هذه المصلحة مهدرة شرعًا، وبالتالي فلا يُلتفت إليها.

تذكرون أننا تكلمنا في باب الاستصلاح الذي هو المصلحة المرسلة، أن المصالح تنقسم: إما معتبرة شرعًا، أو مسكوتٌ عنها، أو ملغاة يعني غير معتبرة، دلَّ الدليل على أنها غير معتبرة، مثَّلنا على هذا بمثال: كالمصلحة التي تُظن من أنها كفّارة المَلِك في الجماع في نهار رمضان إنما تكون بالصيام، وليس بالعتق، فالصدقة، فقال لا؛ لأنه لا يؤثر فيه ردعًا كونه يُعتِق، فالرقيق عنده كثير، يأخذ مِن طرفه شيئًا ويُعتق، وإن ما وُجد يوجد عنده مال يتصدَّق، لكن مصلحة الردع تقتضي أن نُلزمه أولًا بالصيام، قلنا هذه مصلحة ملغاة شرعًا، لم؟ مصادِمة للنص.

كل مصلحة تُزعم مصادمة النص فإنها ملغاة، ولا تُعتبر، وسنتكلم عن هذه المصالح بعد قليل إن شاء الله، بعض العلماء يقول هذا هو الوصف الغريب.

الذي أريد أن أقول: هذا الموضع اختلاف العلماء فيه كثير جدًا، لا تكاد تجد بين أصحاب المذهب الواحد اتفاقًا على تحديد المراد بهذه المصطلحات: المؤثِّر، أو الملائم، أو الغريب، المؤلف طبعا أضاف الرابع وهو: المناسب المطلق، ومراده بالمطلق يعني عن دليلٍ خاص، وصفٌ مناسبٌ مطلقٌ عن دليل خاص، وهنااااا هذا ما يرجع إلى باب المصلحة المرسلة، وسنتكلم بعد قليل إن شاء الله عن المصلحة المرسلة.

أقرأ لك كلمة تتعلق بهذا الاختلاف في شأن تحديد المراد بهذه المصطلحات من كتاب ((شرح مختصر الروضة)) للطوفي -رحمه الله-: ذكر في الصحيفة الأربعمائة من الجزء الثالث، ذكر قبل ذلك ما قيل في تعريف هذه المصطلحات، لعلنا نقرأ هذا حتى تتركز عندك المسألة، ثم نصل إلى الشاهد.

قال المؤلف -رحمه الله-: (قلت الذي تضمنه المختصر، وأصله وهو الروضة).

الطوفي اختصر الروضة في مختصر سمّاه "البلبل"، ثم شرح هذا المختصر.

قال: (أن الوصف المناسب ثلاثة أنواع، مؤثر وملائم وغريب).

نلاحظ أن المؤلف البغدادي -رحمه الله- زاد على الأصل المناسب المطلق.

قال: (وفي جميعها خلاف).

أما المؤثر ففيه قولان: أحدهما أنه ما ظهر تأثيره عينه في عين الحكم، أو في جنسه بنصٍ أو إجماع، ما أثَّر عينه في عين الحكم، ما أثر عينه في جنس الحكم، طيب هذا ما ذكره الموفّق، هو أشار إلى خلافٍ ثانٍ، قال الثاني: أن المؤثر، هذان القسمان، والقسم الثالث الذي ذكرناه أنه الملائم، قال: وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، وهذا معنى قوله: وما سواه مؤثّرٌ.

يعني أن ما سوى هذه الثلاثة أقسام، الذي هو الجنس، ما أثَّر جنسه في جنس الحكم هذا غير مؤثر، أما هذه الثلاثة هي المؤثرة.

قال: (وأما الملائم ففيه أيضاً قولان: أحدهما أنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، الثاني أنه ما ظهر جنسه في جنس الحكم، وهو معنى قوله: وَقِيلَ: الْمُلَائِمُ: مَا ذُكِرَ فِي الْغَرِيبِ)،- الذي هو سيأتينا الآن -.

قال: (وأما الغريب ففيه قولان أيضاً:أحدهما أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم)، هذا الذي ذكرناه والذي ذكره الموفَّق -رحمه الله-.

قال: (والثاني أنهما لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ، وَلَا مُلَاءَمَتُهُ لِجِنْسِ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ)، - وهذا الذي قلنا إنه ما شهد له إلا أصلٌ واحد، ما له إلا هذا المثال، وأما تصرفات الشريعة ليس فيها التفاتٌ لهذا المعنى، وذكر كلامًا إلى أن قال: (قُلْتُ: وَهَذَا كُلُّهُ اخْتِلَافٌ اصْطِلَاحِيٌّ، بِدَلِيلِ مَا حَكَى الْحَوَارِيُّ مِنَ اخْتِلَافِ الْأُصُولِيِّينَ وَالْفُقَهَاءِ الْمَرْوَزِيِّينَ، وَبَيْنَهُ مِنَ الْخِلَافِ فِي الْمُؤَثِّرِ، وَكَذَلِكَ أَمْثِلَةُ أَنْوَاعِ التَّأْثِيرِ، وَرُبَّمَا كَانَ بَعْضُهَا مُطَابِقًا، وَرُبَّمَا كَانَ غَيْرَ مُطَابِقٍ)-يعني حتى

الأمثلة التي يذكرها الأصوليون قد تُسلَّم، وقد لا تُسلَّم، قد يلحقها البعض بقسم، ويرى الآخرون أنها ملحقة بقسم آخر- قال: (وَالتَّحْقِيقُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّكَ إِذَا عَرَفْتَ مَرَاتِبَ الْأَوْصَافِ وَالْأَحْكَامِ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَأَنَّ الْخُصُوصَ جِهَةُ قُوَّةٍ وَالْعُمُومَ ضَعْفٌ كَمَا تَقَدَّمَ تَحْقِيقُهُ. فَانْظُرْ فِي مَرَاتِبِ التَّأْثِيرِ الْوَاقِعَةِ لَكَ، فَإِنَّ أَقْوَاهَا مِنْ أَضْعَفِهَا بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ، وَسَمِّ أَنْوَاعَهَا مَا شِئْتَ، وَلَا تَرْتَبِطْ بِتَسْمِيَةِ غَيْرِكَ وَلَا تَمْثِيلِهِ، وَإِنَّمَا ذَكَرْنَا تَسْمِيَتَهُمْ تَعْرِيفًا باصْطِلَاحِهِمْ وَبَعْضِ أَمْثِلَتِهِمُ الَّتِي ضَرَبُوهَا لِأَنْوَاعِ التَّأْثِيرِ ثَابِتًا لِلنَّاظِرِ، وَالْأَمْرُ أَضْبَطُ مِنْ ذَلِكَ).

هذه خلاصة تتعلق بهذا الموضوع، المهم أنك إذا قرأت لأحدٍ في هذا الباب افهم مصطلحه؛ ولذلك نأتي هنا إلى الكلام الأخير الذي ذكره المؤلف-رحمه الله- وهو: **(وقد قصر قومٌ القياس على المؤثّر وحده)، ماذا يريد الآن بالمؤثّر؟** ما عندنا دليل على أنه أراد ما ذكر الموفَّق، هو ذكر المؤثّر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍّ أو إجماع، هذا كلامٌ عام، وكل تلك الأنواع ظهر التأثير فيها بنصٍ أو إجماع، لكن هل كان التأثير لعين الوصف في عين الحكم؟ أو لعين الوصف في جنسه؟ أو لجنس الوصف في عين الحكم؟ إذن ماذا أراد المؤلِّف -رحمه الله- بهذا؟ أو أراد أن المؤثر في القياس العلَّة المنصوصة دون المستنبطة؟ هل هو يريد هذا؟ وبالتالي يكون عنده اصطلاح آخر ذكره في موضع، وهو أن الوصف المؤثّر: هو الوصف المنصوص، وما سواه فهو مستنبط؛ وبالتالي قصر قومٌ القياس على هذا.

على كل حال الأمر غير ظاهر، لاسيما وأن التقسيم عند المؤلِّف، يعني فيه نظر من أصله.

لكن بما أننا سرنا من بداية الكلام على ما ذكرهُ الموفَّق -رحمه الله- فإنه أثار هذه المسألة عَقِيبَ ذِكر هذا التقسيم، وأشار إلى أن بعض الناس قصروا التأثير، أو الإلحاق على الوصف المؤثّر، وأشار إلى أن هذا غير صواب، والصواب أن ما سوى ذلك أيضًا معتبر،

ولا يُقتصر على المؤثِّر، مع أنه في ثنايا كلامه -رحمه الله- تفهَمُ أنه أراد العلة المنصوصة، وأما المستنبطة فإنه لا تأثير لها، بدليل أنه لما ذكر الرد عليهم أجاب على هذا، يعني لما أورد إيرادهم لماذا قومٌ قصروا القياس على الوصف المؤثر؟ قالوا: لأن الأمر يحتمل أن تكون علة الحكم في الفرع تعبُّدية، والأمر يحتمل أن يكون الوصف المناسب المذكور غيرُ الذي وقفتَ عليه، أنت تقول الوصف المناسب الذي ادَّعيت أنه علَّة كذا، ربما يكون غيره، وربما يكون هذا الذي ذكرته، فبالتالي مع وجود هذا الاحتمال إلى هذه الاحتمالات الثلاثة، فبالتالي تعيين أن العلة هي كذا بالضبط هو نوعٌ من التحكم؛ فهمتم الإشكال؟

يقول أصحاب هذا القول:

كون العلَّة المستنبطة يُقاس عليها هذا محل إشكال، لم؟ لأن المقام فيه احتمال؛ يُحتمل أن علة الفرع، أو علة حكم الفرع تعبُّدية، وبالتالي فلا قياس، ويُحتمل أن تكون وصفًا مناسبًا غير الذي وصلت إليه من مسلك الاستنباط، ويُحتمل أن يكون كلامك صحيحًا، وأن هذه هي العلة –هذا الوصف الذي استفدته من مسلك المناسبة ممكن يكون كلامك صحيحاً-، لكن مع وجود هذا الاحتمال كونك تقول هذه بالذات هي العلة هذا تحكُّم، والتحكُّم مرفوض.

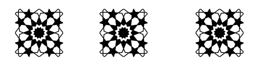
وأجاب ابن قدامة، وغيره من الأصوليين عن هذا من وجهين:

أولاً: أن غلبة الظن معتبرةٌ شرعًا، ليست المسالة أهواء، كلٌ يذكر من الأوصاف ما يهوَى، المسألة فيها غلبةُ ظنٍ أن الشارع أراد هذا الوصف، جعله معتبرًا في إثبات الحكم، وفي شرعه، وغلبة الظن تكفي.

الأمر الثاني: أننا وجدنا أن الآثار الواردة عن الصحابة -رضي الله عنهم- تدل على أنهم كانوا يستنبطون أوصافًا فيجعلونها عللًا (يعني كانوا يستنبطون أوصافًا من الأصل، ويجعلونها علة الفرع)وهذا عنهم كثير، فدل هذا على أن العلة المستنبطة يمكن أن يُقاس

عليها.

والله -عز وجل- أعلم.



قال رحمه الله :

وأصول المصالح خمسة:

ثلاثة منها ذكرت في الاستصلاح وهي (المعتبرة).

والرابع: (ما لم يعلم من الشرع الالتفات إليه، ولا إلغاؤه) ، فلابد من شهادة أصل له.

والخامس: ما علم من الشرع إلغاؤه، فهو مُلغى بذلك .



المؤلِّف -رحمه الله- بعد أن تكلم عن الوصف المناسب، ناسَب أن يتكلم عن المصالح؛ لأننا علمنا أن الوصف المناسب، هو ما في إثبات الحكم عقيبَهُ مصلحة، إذن لابد أن نعرف ما هي المصلحة.

المؤلِّف يقول: أصول المصالح خمسة: ثلاثة ذكرت في الاستصلاح، مبحث الاستصلاح مرَّ بنا قبل عدة دروس، مبحث المصلحة المرسلة؛ وذكر المؤلِّف -رحمه الله- أن المصالح هناك: ضروريات، الحاجيات، التحسينات ، وعرفنا البحث في ذاك المقام، والتمثيل عليه إلى آخر ما ذكر.

وقال: وهي المعتبرة -يعني هذه الثلاثة معتبرة-.

والرابع: ما لم يُعلم من الشرع الالتفات إليه، ولا إلغاؤه.

والخامس: ما عُلم من الشرع إلغاؤه، وبالتالي نستطيع أن نعيد هذه الأقسام إلى ثلاثة أقسام وهي:

المصالح المعتبرة، المصالح الملغاة، والمصالح المرسلَة.

ولماذا كانت مرسلَة؟ هي مُرسلَةٌ عن دليلٍ دلَّ على اعتبارها أو إلغائها، ولكن يَشهد لها أصلٌ من أصول الشريعة، أو قاعدة من قواعدها، أو مقصد من مقاصدها، لا يمكن أن تكون هناك مصلحة مُهْدَرة تمامًا، مصلحة ولا يعارضها مفسدة مثلها أو تَرْبُوا عليها! لا

يمكن أن لا تكون معتبرة، أو لا يمكن أن تكون غير معتبرة، بل إما أن يدلَّ لها دليل خاص، وهذا هو الأقسام الماضية، الضروري ودلَّ الدليل عليه كحد الرِدة قلنا إنه يرجع إلى: ضرورة من ضروريات الشرع وهي حفظ الدِّين، حدّ الزنا، يرجع إلى حفظ الأعراض، وهكذا ... حد السرقة، حفظ المال.

وهناك حاجِيّ: قلنا كولاية المال على الصغير، أو ولاية النكاح على الصغيرة، تسليط الولي على تزويجه، هذا أمر حاجِيّ.

وهناك تحسينيات كثيرة، والمؤلِّف -رحمه الله- ذكر عليها مثالًا، وهو ولاية النكاح على الكبيرة، أنه لا يليق بها أن تُباشر النكاح لنفسها، قلنا إن هذا فيه نظر، والأقرب أنه إلى الحاجِي أقرب.

وهناك مصالح مُرسَلَة عن هذا الدليل الخاص الذي دلَّ على اعتبارها، وهذا الذي أسميناه المصالح المرسلَة، هو مُرسَل من جهة الدليل الخاص، لكن تلك المصلحة بالتأكيد بما أنها مصلحة، ولا معارِض لها من المفاسد مثلها، أو يربُو عليها، فلابد أن يدل عليها دليلٌ الشرع، الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها ، لكن دليل عام من أدلة الشرع، وقاعدة من قواعدها: "كالضرورات تبيحُ المحظورات" مثلًا هذه القاعدة من قواعد الشرع، وأدلة هذه القاعدة كثير، وعرفنا من أمثلتها جمع القرآن، وعرفنا أيضًا أن من أمثلتها جعل الخلافة شورى، كما فعل عمر -رضي الله عنه-، وإقامة السجون لضبط الأمن، وردع المخالفين، وأمثال ذلك، وأكثر الأنظمة التي تكون في البلد الإسلامي، هي راجعة إلى مبدأ المصالح المرسلة.

القسم الخامس: وإن شئت فتجعله بالنظر إلى اعتبار الشرع وعدم اعتباره، وهو القسم الثالث الذي هو المصالح الملغاة، قال: **(ما علم من الشرع إلغاؤه فهو مُلغى بذلك).**

كما قلنا مصلحة الخمر، "ومنافع للناس"هذه المنفعة ملغاة في الشريعة، لو فُتِح الباب

لأن يقول كلٌ من يرى من مصالح دون اعتبار لأدلة الشريعة؛ لأدى هذا إلى إسقاطها، فكلٌ يدَّعي ما يرى ويشتهي أنه مصلحة، ولذلك مثلًا الدعوات التي تُسمع في العصر الحديث بضرورة التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، يقول في السابق: المرأة غير عاملة وغير مؤثِّرة، وبالتالي أن تأخذ نصف ما يأخذ الذكر معقول، أما اليوم هي نصف المجتمع، وتعمل، وتكد، ومؤثِّرة لماذا نجعل إرثها على النصف من إرث الرجل، نقول هذه المصلحة ملغاة، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠].

الله عز وجل لما شرع هذا الحكم جعله حُكمًا من وقت نزوله على النبي –صلى الله عليه وسلم–، وإلى قيام الساعة، وهو –سبحانه– يعلم ما سيكون عليه الأمر.

قل مثل هذا في ما يدَّعيه بعض الناس أيضًا في هذا الزمان من أن المصلحة تقتضي أن المرأة لا تتلفف بهذا الحجاب، يجعلها تتعثر أثناء العمل، ويُكتِّفها، ينبغي أن يُلاحَظ هذا الأمر، المرأة الآن وضعها مختلف، فلتترك الحجاب حتى تحصل مصلحة المجتمع والنهضة وإلى آخره؟ هذا لا يمكن أن يحصُل مع الحجاب! فلنترك الحجاب لتحصيل المصلحة التي رآها هؤلاء! قل هذا أيضًا مصلحة إن سلَّمنا أن فيها منفعة فإنها ملغاة شرعًا لمعارضتها النَص.

كذلك الاختلاط يقولون فيه مصلحة، قل : ولكن هذا لا التفات له في الشرع فهي مصلحة ملغاة ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[الأحزاب: ٥٣] إذا أردنا طهارة القلوب فلنتمسك بالحجاب بين الرجل والمرأة، بين النساء والرجال، و بالتالي هذه مصالح ملغاة، شهِد الشرع بإلغائها.

إذن أقسام المصالح من حيث اعتبار الشرع، وعدم اعتباره ثلاثة:

١-معتبَرَة.

٢-ملغاة.

٣-مُرسَلَة.

وعلى تقسيم المؤلِّف -رحمه الله-تكون:

ضروريات دلَّ الدليل عليها.

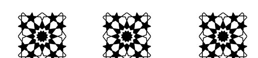
حاجيات دلَّ الدليل عليها.

تحسينيات دلَّ الدليل عليها.

مصالح مُرسَلة ما لم يدل عليها دليل لكن هناك أصلٌ من الشرع يدل عليها.

وأخيرًا ما دل الدليل على عدم اعتبارها.

والله أعلم.



قال رحمه الله :

أو (بالسبر والتقسيم):

-بحصر العلل.

-وإبطال ما عدا المدَّعى علَّةً[٥٣].

هذا هو القسم الثاني من مسلك الاستنباط، ومسلك الاستنباط كما قد علمنا يرجع إلى:

المناسبة.

وهذا الثاني الذي هو السبر والتقسيم.

والثالث الذي هو قياس الشبه.

والرابع الذي هو نفي الفارق.

السبر والتقسيم كلمتان اشتهر عند الأصوليين جعلهما لقبًا لهذا المسلك، الأكثر في استعمال الأصوليين أن يقولوا: السبر والتقسيم كما فعل المؤلف، وبعضهم يُلقِّبُ هذا المسلك بالسبر فقط، وبعضهم بالتقسيم فقط، والأمر واسعٌ على كل حال.

السبر هو: الاختبار، هذا في اللغة.

والمراد بالتقسيم: الحصر.

إذن هذا المسلك خلاصته ترجع إلى معنى الحصر والاختبار، وإن شئت فقل: الإبطال؛ لأن المراد بالاختبار هو: إبطال ما لا يصلح علةً.

والمؤلف رحمه الله عرف هذا المسلك بقوله: **(بحصر العلل وإبطال ما عدا المدعى علةً).**

[٥٣] نسخة: عليته.

إذن هو مبني على أمرين:

الأول: حصر جميع الأوصاف التي تحتمل العلية، يعني: تصلح أن تكون علةً.

والثاني: إبطال ما لا يصلح للتعليل، فالباقي واحدٌ متعينٌ أن يكون هو العلة.

ولو لاحظت لوجدت أنهم يقولون: السبر والتقسيم؛ والتقسيم قلنا هو الحصر مع أنَّ الحصر متقدم، والسبر بعد التقسيم، فالترتيب المنطقي أن يُقال: التقسيم والسبر، لكنهم يقولون: السبر والتقسيم، والأقرب في توجيه ذلك والله أعلم أن عادة العرب أنهم يقدمون الأهم على المهم، فالحصر مهم لكنه مقصودٌ لغيره، المقصود الأهم هو السبر الذي هو إبطال ما لا يصلح علةً، وبالتالي تعيينُ ما يصلح علةً.

وهذا المسلك يتأسس على ثلاثة أمور، لا يمكن أن يكون السبر والتقسيم مسلكًا لإثبات العلة إلا بمراعاة ثلاثة أمور:

أولًا: إثبات كون الحكم معللًا، وبعضهم يشترط الإجماع على ذلك، لا بُد أن يُجمع على كون الحكم معللًا، يعني: الحكم الذي يُراد القياس عليه، لماذا نشترط أنه لا بُد أن يكون معللًا؟ لأنَّه لو ثبت كونه تعبديًا فلا قياس.

إذن لا بُد أن نثبت أن الحكم هاهنا معللٌ، وأكثر أحكام الشرع معللة، فإذن لا بُد أن نثبت أن الحكم معللٌ.

الأمر الثاني: كون التقسيم حاصرًا لكل ما يمكن أن يُعلل به، أما لو كان التقسيم غير حاصر فبالتالي فإن مسلك السبر والتقسيم لن يَدُلنا دلالة صحيحة على العلة، لن يرشدنا إليها، لماذا؟ لأنه لو تُرِكَتْ بعض الأوصاف التي يُحتمل أنها علة لأمكن أن يكون هذا المتروك هو العلة، إذن لا بُد من استفراغ الوسع حتى تُستجمع جميع الأوصاف التي يُمكن أن نجعلها علةً، لا بُد أن يبذل الإنسان وسعه حتى يصل إلى العجز عن إضافة وصفٍ جديد، يقول: هذا الذي يُمكن أن يُقال، حتى في مقام المناظرة، فالمستدل يقول: هذه

الأوصاف التي يُمكن أن يُعلل بها، فإن كان عندك يا أيها السائل ما يُمكن أن يُضاف إليه فإنه يتعين عليك أن تخبرنا، وإلا فسلم بأن هذه هي الأوصاف التي يُمكن أن يُعلل بها.

الأمر الثالث: الذي لا بُد من مراعاته في مسلك السبر والتقسيم هو: إبطال هذه الأوصاف جميعًا إلا واحدًا، فيتعين أن يكون هو العلة.

لاحظ معي ، نحن في مسلك السبر والتقسيم نستدل على أن كون هذا الواحد هو العلة بمجرد إبطال ما سواه، ولا نحتاج أن نقيم دليلًا على أنه العلة سوى هذا الإبطال، متى ما بطل أن ما سواه علة فيتعين أن يكون هو العلة ، لم؟ لأنه لو كانت الأمة قد أجمعت على أن هذا الحكم معللٌ ثم أبطلناها جميعًا وما بقي شيء، وبالتالي تكون الأمة قد ضيعت الحق، وهذا فرضٌ غير وارد، بل لا بُد أن يكون الحق في مجموع الأمة، لا بُد أن يكون موجودًا فيها في الجملة، فبالتالي هذا الوصف الذي يبقى بعد إبطال ما سواه يتعين أن يكون هو العلة.

دعونا نمثل لهذا بمثال، في قصة ذاك الرجل الذي جامع في نهار رمضان، هذا رجلٌ جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم **«فقال: يا رسول الله هلكت. قال: وما أهلكك؟ قال: واقعت أهلي في نهار رمضان»**. فلاحظ معي النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«اعتق رقبة»** إلى آخر الحديث، الآن دعونا ننظر في هذا الحكم ما علته؟ فنحصر جميع الأوصاف الموجودة:

أولًا: كونه عربيًا أو أعرابيًا.

ثانيًا: كونه قد أتى أهله؛ زوجته.

ثالثًا: كونه قد واقع في قُبُلٍ.

رابعًا: كونه قد واقع في رمضان من تلك السنة بالذات.

خامسًا: كونه أفطر.

حصر العلماء هذه الأوصاف الممكنة ثم كَرُّوا عليها بالنظر والاختبار، فقالوا مثلًا:

كونه عربيًا أو أعرابيًا هذا وصفٌ طردي، الشريعة لا تلتفت في تعليل الأحكام إلى مثله، والثاني، والثالث، والرابع، والخامس.

ثم قال جماعة من أهل العلم: إن العلة التي بقيت بعد إبطال ما سواها كونه واقع في نهار رمضان، كونه واقع زوجته، أو كونه واقع في قبل وليس في دبر هذه أوصاف لا يُعلل بها، وجاء آخرون فقالوا: العلة ليست هذه، العلة كونه أفطر.

إذن هذا محل اجتهاد.

المقصود أن هذا المسلك هو الذي أرشدهم إلى بيان العلة.

تذكرون أننا قلنا في الاجتهاد في العلة إن الاجتهاد في العلة يرجع إلى ثلاثة أمور:

١-تحقيق المناط.

٢-تخريج المناط.

٣-تنقيح المناط.

هذا النوع من أي تلك؟ ما يرجع إلى السبر والتقسيم، تنقيح أو تخريج؟ سنتكلم عن هذه بعد قليل -إن شاء الله- إذا وصلنا إلى مسلك نفي الفارق.

قالوا أيضًا، مثالٌ آخر قالوا مثلًا في علة الربا في البُّر مثلًا، أن البُّر يجري فيه الربا، لا بُد أن يكون يدًا بيد، مثلًا بمثل، تجد أن من العلماء من قال: الأوصاف التي يمكن الحصر فيها والتي لا تخرج العلة عنها؛ كونه مطعومًا، كونه مكيلًا، كونه مُدخرًا يُقتات ، ثم من أهل العلم من ترى أنه يُبطل كونه مطعومًا، يُبطل كونه مُدخرًا، ويبقي، يقول: الباقي هو المكيل، إذن العلة كونه مكيلًا. فيأتي آخر فيقول: لا، المكيل وصف لا يُمكن أن يُعلل به، وكونه مُدخرًا لا يُعلل به، يبقى أنه مطعوم؛ لأن العلة هي الطُعم.

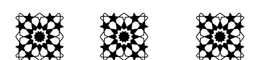
إذن هذا هو مسلك السبر والتقسيم، وهو على كل حال مسلكٌ مهم يحتاجه طالب العلم، والفائدة به كبيرة، سواءً في مسائل الأصول، أو في مسائل الفقه، حتى في مسائل

العقيدة ، هذا مسلك مهم ويحتاجه طالب العلم لاسيما في مقام الرد على المخالفين.

وأوصيك إن كنت طالبًا للفائدة بالرجوع إلى مبحثٍ حسن في ((أضواء البيان)) للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله في سورة مريم، عند قول الله -جلَّ وعلا-: ﴿**أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا**﴾[مريم:٧٨]، هنا بَسَطَ الشيخ بتقريرٍ حسن جُملةً من مباحث هذا الموضوع تُرشدك إلى فوائد مهمة تتعلق به.

وعلى كل حال تنبه رعاك لله إلى أن نتيجة السبر والتقسيم قد تكون قطعيةً، وقد تكون ظنية، متى ما كان التقسيمُ قطعيًا -يعني حاصرًا- بالتأكيد فالنتيجة قطعية، يعني لو أمكن تصفح جميع الاحتمالات بحيث لم يشُذ عن هذا الذي جُمع شيء فإن النتيجة قطعية لا شك فيها، أما إذا كان التصفح ظنيًا بمعنى أنه حُصر أغلب الاحتمالات في موضع النظر فإن النتيجة ستكون ظنية لا قطعية.

والله -عزَّ وجل-أعلم.



قال رحمه الله:

أو (بقياس الشبه).

أو (يُنفى[٤٠] الفارق بين الأصل والفرع).

إذن هذا هو المسلك الثالث الذي يندرج تحت الاستنباط، مسلك قياس الشبه، هذا المسلك أيضًا يُسمى بمسلك الشبه، يقولون: المناسبة، هذا مسلك والشبه مسلك، وقد يسمونه الوصف الشبهي، وقد يسمونه بالاستدلال بالشيء على مثله، يقولون في هذا المسلك: مسلك الاستدلال بالشيء على مثله.

وهذا الموضع محل نظرٍ عميق، حتى قال بعض الأصوليين: لم أرَ مسألةً في الأصول أغمض منها، من أصعب المسائل تحقيقًا هذه المسألة في مباحث أصول الفقه، حتى إنَّ بعض العلماء لدقة هذا الموضوع قال: إن الشبه أو الوصف الشبهي لا يُمكن تحديده، ما يُمكن أن نضع له تعريف؛ لكونه غامضًا.

المؤلف رحمه الله ذكر هنا قياس الشبه ولم يضف إلى هذا شيء، لكن لو نظرت بعد صفحتين لما ذكر أنواع القياس قال: **(وقياس الشبه وقد اختلف في تفسيره، قال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين حاظرٍ ومبيح، فيُلحق بأكثرهما شبهًا. وقيل: هو الجمع بوصفٍ يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوفٍ عليها)** فالمؤلف لم يُعقب على كلمة قياس الشبه بشيء وكأنه يُرجئ التفصيل إلى الموضع القادم عند الكلام على أنواع القياس، وحينما قال: إنه اختلف في تفسيره، هذا مما يُرشدك إلى أن الموضع هاهنا فيه دقة، بعضهم يقول: قياس الشبه أن يتردد الفرع بين أصلين، فيُلحق بأكثرهما شبهًا.

مثال ذلك: قالوا: لو أنه حصلت جناية على عبدٍ، وقيمته تزيد على الدية، فهل نحكم

---

[٤٠] يصح أن تقول: بنفي الفارق، والباء أفضل من الياء، لأنه قال: بالسبر بالقياس ومناسب أن يقول: بنفي.

فيه بالدية أو نحكم فيه بالقيمة؟ قالوا: هذا يتجاذبه أصلان، فإلى أيهما نُلحق؟ هل نلحقه بالفرس مثلًا؟ أو نُلحقه بالحر؟ إذا ألحقناه بالحر وجبت الدية، وإذا ألحقناه بالفرس وجبت القيمة، قالوا: نظرنا فوجدنا أنه يُشبه الفرس من جهة أنه يُباع، ويشترى، ويوهب،ويتصدق به، فبالتالي إذا نظرنا إلى هذا الجانب وجدناه من جملة ما يُباع ويُشترى فهو كالفرس، وبالتالي نوجب فيه القيمة. وإذا نظرنا إلى جهة أخرى وجدناه مكلفًا، ومطالبًا بالعبادة ويثاب ويعاقب، ويصح طلاقه، ويصح خُلعه ونكاحه إلى آخره، وبالتالي نُلحقه بالحر فتجب فيه الدية، وهاهنا يجتهد العلماء يقولون: هو أشبه بهذا أو أشبه بهذا، هو يشبه هذا في وصفين أو ثلاثة، ويشبه هذا بأربعة أو خمسة، إذن نُلحقه بالثاني ولا نُلحقه بالأول.

بعض العلماء يقول: هذا ليس قياس الشبه، هذا نسميه قياس غلبة الأشباه، فرقٌ بين قياس الشبه وقياس غلبة الأشباه، وقد يقولون: قياس الأشباه، قياس الأشباه شيء وقياس الشبه شيءٌ آخر، تجد أنهم في التعريف الأول يقولون: هذا قياس غلبة الأشباه، أما الثاني فهو قياس الشبه، أو مسلك الشبه أو الوصف الشبهي، أكثر الأصوليين يخلط في الكلام بين قياس الشبه وغلبة الأشباه، ولو قيل بهذا التفريق فهو لا شك أنه أقعد وأضبط.

على كل حال سنتكلم عن هذا القياس في محله، لكن دعونا الآن في هذا المسلك.

هذا المسلك هو باختصار شديد : أن يُلحق فرع بأصلٍ لوصفٍ مع عدم ظهور المناسبة فيه، نحن ما عندنا دليل على وجوب مناسبة لأجلها نُلحق، لكننا رأينا الشرع يلتفت إلى هذا الوصف في بعض الأحكام، فألحقنا الفرع بالأصل لهذا الوصف عَمَلًا بغلبة الظن، بمعنى: الوصف هنا لا تظهر مناسبته لذاته لكن تظهر مناسبته بالتبع، يعني: هو لذاته لا تظهر فيه المناسبة، لكن بالنظر إلى التفات الشرع إلى مثل هذا الوصف فإننا نقول: هو مُلْحَقٌ بمسلك المناسبة.

فهو باختصار وصفٌ يتردد النظر فيه بين كونه وصفًا مناسبًا أو كونه وصفًا طرديًا، هو

واسطةٌ بينهما بين الوصف المناسب والوصف الطردي، المناسب لا شك في الإلحاق به، والطردي لا شك في عدم الإلحاق به، وهذا جاء في الوسط كما يقولون، لكنه إلى المناسب أقرب، فقلنا: إنه يُلحق به عملًا بغلبة الظن.

إذن باختصار : هو ما يوهم المناسبة من غير تحقيق، الوصف الذي يوهم المناسبة من غير تحقيق، ما عندنا جزم بأنه وصفٌ مناسب لكنه قريبٌ من ذلك، فألحقنا به لأجل هذا الأمر.

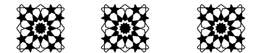
مثال ذلك: قالوا: نشترط النية في الوضوء قياسًا على التيمم، التيمم ثبت شرعًا اشتراط النية فيه، لكن الوضوء محل خلافٍ بين الفقهاء، الذين اشترطوا النية في الوضوء قالوا: إنَّ ذلك قياسٌ على التيمم مع عدم ظهور المناسبة هاهنا، ليس هناك وصفٌ مناسبٌ يجمع بين التيمم وبين الوضوء، لكنَّهما في الجملة طهارة، ولذلك يُروي عن الشافعي رحمه الله أنه قال في هذا الموضع: (طهارتان فكيف يُفرق بينهما؟) مع أنك لو نظرت لوجدت أن القائلين بعدم الاشتراط يقولون: لمجرد كونه طهارةً هذا لا يوجب نيةً، بدليل الإجماع على أنه لا تُشترط النية في الطهارة من الخبث؛ يعني: في إزالة النجاسة، فما الفرق بين طهارة وطهارة؟ إذن كونه طهارة هذا قدر لا مناسبة فيه، لكن يكادُ أن يقطع الناظر، أو يغلب على ظنه جدًا أن بين التيمم والوضوء قُربًا شديدًا، فلأجل هذا اشترطنا الطهارة في الوضوء عملًا بمسلك الشبه.

مثالٌ آخر: قالوا: نقيس مسح الرأس على مسح الخف في عدم التكرار، نمسح الرأس، أُعيد الشيء الذي قلته مرات، في شأن التمثيل نحن لسنا محققين للمثال، وِإلَّا يُمكن هذا المثال نستدل عليه بدليل آخر من السنة، لكن نحن نذكر فقط مثالًا يوضح المقصود، بعضهم يستدل على عدم تكرار مسح الرأس من خلال القياس يقول: نقيسه على مسح الخف.

طيب إذا نظرت وجدت الرأس عضواً من الأعضاء وبقية الأعضاء يكرر غسله، فبالتالي لماذا لا نجعله من جملة المكررات؛ نمسحه عدة مرات وليس مرة واحدة؟ تجد أن القائلين بأنه لا يكرر يقولون: مسلك الشبه؛ لأنه هناك شيءٌ يربط بين مسح الرأس ومسح الخف، لأن هذا مسحٌ وهذا مسح، فلما لم يتكرر في مسح الخف قلنا: إنه لا يتكرر في مسح الرأس أخذًا بمسلك الشبه، مع أن هذا المثال نفسه يجعلونه أيضًا مثال لتردد الفرع بين أصلين فيُلحق بأكثرهما شبهًا، وهذا يدلك على القرب الشديد بين التعريفين الواردين لقياس الشبه.

إذن هذا المسلك على كل حال إنما فيه دقةٌ شديدة، ولذلك في جملة من الأمثلة التي تُذكر تجد المعارضة، تجد من يقول: هذا ليس مسلك شبه، هذا مسلك مناسبة، فيورد وجه المناسبة. وتجد آخرين يقولون: لا هذا وصف طردي وبالتالي لا يمكن الإلحاق به، فهو لحصول غموضه ، فكونه مترددًا بين كونه وصفًا مناسبًا أو كونه وصفًا طرديًا حصل الإشكال في كونه مسلكًا من مسالك العلة.

وعلى كل حال اعتبار مسلك الشبه مسلكًا من مسالك العلة هذا محل خلافٍ بين الأصوليين، بعضهم اعتبره مسلكًا، وبعضهم لم يعتبره، قالوا: لا يوجد واسطة بين المناسبة والاطراد، بين المناسب والطردي، ما في شيء نقول له في الوسط هو قياس الشبه أو الوصف الشبهي ، الوصف إما أن يكون مناسبًا وإما أن يكون طرديًا، ولذلك هذا الموضع محل اجتهاد ولا يتجاسر عليه إلا مجتهد، والله -عَّز وجل- أعلم، لعلنا نزيده كلاما -إن شاء الله- إذا وصلنا إلى أنواع القياس.



قال رحمه الله:

أو (بنفي الفارق بين الأصل والفرع) إلا بما لا أثر له.

وهو مُثْبِتٌ للعلة؛ لدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال.

هذا هو المسلك الرابع الذي يندرج تحت مسلك الاستنباط، وهو إثبات العلة بنفي الفارق قال: **(بنفي الفارق بين الأصل والفرع إلا بما لا أثر له، وهو مثبت للعلة، لدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال)**، تعريف هذا المسلك كما ذكر المؤلف -رحمه الله-، يعني نفي الفارق بين الأصل والفرع إلا بما لا أثر له، يعني باختصار: إلحاق الفرع بالأصل بنفي الفارق بينهما، بالتالي يُقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وهذا الذي ذكرناه لا يصلح علةً، فيتعينُ إلحاق الفرع بالأصل، الناظر في هذا المسألة يقول: لا فرق بين الفرع والأصل إلا في هذا الشيء، وهذا الشيء لا يصلح علةً، فبالتالي صار حكم الفرع حكم الأصل، مثال ذلك: ثبت في الشرع أن القتل بالمحدد يوجب القياس، سيف، خنجر، رمح، لو طعنه فقتله هذا يوجب القصاص.

قالوا: فنقيس عليه القتل بالمُثقّل، لو أمسكه وضربه بحجر فقتله، هذا قتلٌ بمثقل،

والأول لو طعنه بالسيف هذا قتل بمحدد، فتجد المجتهد يقول: لا فرق بين القتل بالمثقل والقتل بالمحدد إلا كون هذا مثقلًا، وكون هذا محددًا، وهذا لا التفات في الشرع إليه؛ لأنه ما الفرق بين هذا وهذا في تحقيق الحكمة وهي منع الاعتداء على النفوس ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾[البقرة:١٧٩]، فهل نقول: إن الذي يمنع الناس من الاعتداء على بعضها هو إقامة القصاص متى كان القتل بالمحدد، ونتركهم متى كان القتل بالمثقل؟! هل يتأتى هذا في الشريعة التي أحكامها معللة بمصالح العباد؟! الجواب: لا.

إذن لا فرق إلا في شيء لا يُمكن أن يكون فارقًا فنُلحق الفرع بالأصل، فنوجب القصاص وبقية أحكام القتل بالمثقل كما نقول في المحدد نقول بالمثقل ولا فرق.

إذن هذا هو القياس بنفي الفارق، ألحقنا الفرع بالأصل بنفي الفارق.

خذ مثلًا، طبعًا والشأن لا يُعترض بمثاله، ممكن نكون أخذنا هذا المثال في باب آخر لوجهٍ آخر، والمسألة على كل حال اعتبارية، بعضهم ينظر إلى هذا المثال من زاوية، وبعضهم ينظر إلى هذا المثال من زاوية، يعني مثلًا في تحريم إحراق أموال اليتامى بعضهم يقول: إنَّ هذا من باب القياس وليس أنه من - كما أخذنا في مفهوم الموافقة، هل الدلالة هنا من جهة اللفظ؟ أو من جهة القياس؟على القول بأن هذا من جهة القياس هذا من القياس بنفي الفارق، فحُرم بالنص أكل أموال اليتامى، فهل نقول إن إحراق أموال اليتامى كذلك؟ قال العلماء: نعم، فلا فرق بين أكل أموال اليتامى وإحراق أموال اليتامى إلا في أنه في الأول مستفيد، وفي الثاني غير مستفيد، وهذا لا أثر له في التحريم، فألحقنا إذن إحراق أموال اليتامى بأكل أموال اليتامى، حكمنا من خلال هذا القياس وهو بنفي الفارق بين الفرع والأصل.

إذن هذا هو مسلك نفي الفارق ونحتاج أن ننظر الآن إلى الفرق بينه وبين مسلك السبر والتقسيم، قد يشتبه الأمر بينهما، ما الفرق بين مسلك السبر والتقسيم، ومسلك نفي

الفارق؟ لاحظ معي : الفرق بينهما يُمكن أن يظهر من عدة أوجه:

أولًا: في مسلك السبر والتقسيم تُبطل جميع الأوصاف إلا واحدًا، كما علمنا ، في مسلك نفي الفارق إنما نظرنا إلى وصفٍ واحدٍ فأبطلناه، في مسلك السبر والتقسيم أبطلنا جميع الأوصاف إلا واحدًا فتعين أن يكون هو العلة، أما في مسلك نفي الفارق فالأمر بخلاف ذلك، نحن ما نظرنا إلا في وصفٍ واحد ثم أبطلناه، وبالتالي ما أصبح هناك فرقٌ بين الحكم على هذا والحكم على هذا، نفي الفارق بين الأصل والفرع.

أيضًا يُمكن أن نفرق بينهما من جهة ثانية، وهي أننا في مسلك السبر والتقسيم أبطلنا وعيَّنا، كان منا أمران، أبطلنا جميع العلل التي لا تصلح للتعليل، فكانت النتيجة أن عيَّنا هذا الوصف الباقي فكان بالضرورة هو العلة، أما في مسلك نفي الفارق فما عندنا إلا إبطال ليس عندنا تعيين علة، إنما عندنا إبطال فقط.

ويُمكن أن يفرق بينهما بأمر ثالث أشار إليه المؤلف رحمه الله- وهو أن مسلك السبر والتقسيم يدلنا على العلة تعيينًا، ومسلك نفي الفارق يدلنا على العلة إجمالا، وليس تعيينًا.

وعلى كل حال الذي يظهر -والله تعالى أعلم-، أن كلا المسلكين يندرجان تحت تخريج المناط، الذي يظهر -والله أعلم- أنك لو تأملت لوجدت أن مسلك المناسبة والشبه أقرب إلى تنقيح المناط[°°]، وأن مسلك السبر والتقسيم ومسلك الشبه أقرب إلى تخريج المناط، والله تعالى أعلم.

قال: **(إلا بما لا أثر له وهو مثبتٌ للعلة لدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال)** يريد المؤلف -رحمه الله- أن يقول: هذا المسلك يُثبِت العلة، من أي جهة؟ قال: **(لدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال)**، يعني لما انتفى الفارق بين الفرع والأصل دل هذا على اشتراكهما في العلة، لكن هذا الاشتراك إنما حصل عندنا دون تعيين، ما ظهر لنا ما هي العلة

[°°] تخريج.

على وجه الخصوص على وجه التعين، إنما في الجملة نحن نقطع لما أصبحا في حكم واحد فالعلة واحدة، فهذا المسلك دلنا على العلة إجمالًا دون تعيين، وهذا من أحد الفروق بين السبر ونفي الفارق.

فالمقصود أن في الجملة القياس راجع إلى أمرين:

إما إلحاق الفرع بالأصل بإثبات علة.

أو إلحاق الفرع بالأصل بنفي الفارق.

ونفي الفارق يرجع إلى الأول، لكن في الأول عيَّنا، وضعنا يدنا على العلة، وقلنا هذه هي العلة، أما هذه لا حاجة بنا ولا مجال هاهنا إلى أن نقول: العلة هي الشيء الفلاني، لكننا نقطع بأننا لا فرق بين الفرع والأصل، ولما كان لا فرق بين الفرع والأصل كان هذا مرشدًا لنا إلى أن هناك علة جامعة بينهما، اشتركا في وصفٍ هو العلة.

وبهذا تنتهي مسالك العلة التي أوردها المؤلف -رحمه الله-، فقد أورد ثلاثة مسالك:

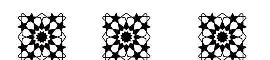
مسلك النص وقسمه إلى قسمين: صريح ومن باب التنبيه.

والمسلك الثاني الإجماع، وتكلم فيه عن الإجماع بين الأمة، أو الإجماع بين المتناظرَيْن.

والمسلك الثالث مسلك الاستنباط، ونثره إلى أربعة مسالك: المناسبة، السبر والتقسيم، والشبه قال: قياس الشبه، وأخيرًا نفي الفارق.

طبعًا كثير من الأصوليين لا يسير على هذه الطريقة، إنما يذكر مسلك النص، مسلك الإجماع، مسلك المناسبة ويجعلها كلها يعني متقاسمة، هذا قسيم هذا، مسلك نفي الفارق، وهناك مسالك أخرى، والمؤلف -رحمه الله- سيذكر-إن شاء الله- ما لا يرى أنه يصلح مسلكًا لإثبات العلة، وسنبحث هذه المسألة، ونرى هل هذا مسلمٌ للمؤلف -رحمه الله-؟ أو ليس بمسلم؟

والله -عزَّ وجل- أعلم.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي

قال رحمه الله:

وقد اسْتُدِلَّ على:

(إثبات العلة بمسالك فاسدة).

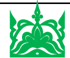
كقولهم: (سلامة الوصف من مناقضٍ له دليلٌ[٥٦] على عليته).

وغايته: سلامته من المعارضة وهي إحدى المفسدات.

ولو سلم من كلها: لم يثبت.

ومنها: (الطرد).

وهو قولهم: (ثبوت الحكم معه أينما وجد: دليلٌ على عليته).

بعد أن انتهى المؤلف رحمه الله من ذكر مسالك إثبات العلة الصحيحة عنده، عرَّج على ذكر ما رأى أنه مسالكُ فاسدة لإثبات العلة.

وذكر رحمه الله ناقضًا أولًا: وهو سلامته، يعني: الوصف من المناقض.

وذكر ثانيًا: وهو الطرد.

وذكر ثالثًا: وهو الدوران.

إذن هذه المسالك رأى المؤلف رحمه الله أنها فاسدة، يعني: لا يصلح إثبات العلة من خلالها.

والحقيقة أن سلامة الوصف من النقض، والاطراد أو الطرد على ما ذكر، أمران متلازمان، يعني تذكرون أننا تكلمنا في شروط العلة على الاطراد، وذكرنا أنَّ اطراد العلة يعني الملازمة في الثبوت، يعني كلما وجدت العلة وجد الحكم، ولازم هذا السلامة من النقض، وإلا فما معنى الاطراد إلا هذا؟ السلامة من النقض هي لازم ثبوت الاطراد، متى ما كان الوصف مطردًا فإنه قد سلم من النقض.

---

[٥٦] نسخة: (دليلُ عليته).

لكن المؤلف رحمه الله فرق بين الأمرين؛ لِلَفْتِ الانتباه إلى هاتين الجهتين، فكوننا نستدل على إثبات العلة، بكونها موجودة دائمًا عند ثبوت الحكم، هذا الذي أراده بالثاني وهو الطرد، وكون هذا الوصف لم ينتقض هذا الذي أراده بالأمر الأول، وهو السلامة من المناقض، والأمر على كل حال يسير، وكثيرٌ من الأصوليين يتكلمون عن الأمرين باعتبارهما أمرًا واحدًا.

قال رحمه الله: **(سلامة الوصف من مناقضٍ له دليلٌ على عليته)**، يعني يقول بعض الأصوليين: إنه متى كان الوصف سالمًا من النقض، فإنه حينئذٍ يكون دليلًا على عليته، دليلًا على علية هذا الوصف، والنقض: وجود الوصف مع تخلف الحكم، أو وجود ما ادُّعِيَ علةً مع تخلف الحكم، فيقول: متى لم نجد مناقضًا لهذا الوصف، فإن هذا كافٍ في إثبات أنه علة.

وهذا الكلام ليس بصحيح؛ لأنَّ سلامته من مناقض هو سلامةٌ من مفسدٍ واحد، ولا يعني: هذا سلامته من مفسداتٍ أخرى، فقد يسلم من النقض، لكن يكون وصفًا طرديًا، نريد بكلمة الطرد هنا شيء آخر، وهو: غير المناسب، ما يقابل الوصف المناسب، ربما يكون غيرَ منتقض، لكنه وصفٌ طردي لا تعلق الشريعة ولا تلتفت إليه في إثبات الأحكام، فالسلامة من مفسد، لا يعني: السلامة من جميع المفسدات، إذ قد يكون هناك مفسدٌ آخر.

يعني أنت الآن مثلًا، إذا أردت أن تخبر عن سيارة لزميلك يشتريها، تقول له: هذه السيارة خذها فإنها جيدة، فإنه لا علة في مكينتها مثلًا، هل هذا يعني أنها جيدة؟ لا؛ قد تكون سليمة من جهة المكينة، لكنها ليست سليمة في قطعة، أو قطعٍ أخرى، فالسلامة من المفسد لا يعني السلامة من جميع المفسدات، هذا وجه.

ووجهٌ آخر يدل على أن هذا ليس مسلكًا صحيحًا، هو ما أشار إليه المؤلف -رحمه الله- في قوله: **(ولو سلم من كلها لم يثبت)**، صحة العلة حكمٌ، والحكم إنما يثبت بدليله،

يعني: لا بُدَّ من دليل نقيمه على إثبات الحكم، لا بُدَّ من وجود ما يشهد على صحة هذا الحكم، أمَّا انتفاء المفسد، أو انتفاء المفسدات، هذا وحده ليس كافيًا، بمعنى: لو أنَّ إنسانًا قال: فلانٌ الشاهد، ما أتى عليه جَرْحٌ، هل هذا كافٍ في تعديله؟ أو أن التعديل لا بُدَّ أن يقوم بدليل، لا بُدَّ من شهادة معدلٍ يزكيه.

أمَّا أننا ما وجدنا من يقدح فيه هذا ليس كافيًا، أو أن تقول مثلًا: هذا حديث لا نعلم صحته ولا ضعفه، لكن مجرد عدم علمنا بتضعيفه كافٍ في تصحيحه، نقول: هذا ليس بصحيح؛ بل لا بُدَّ من وجود الدليل على اتصال الإسناد وسلامة الرواة من القدح، ولا بُدَّ من السلامة أيضًا من الشذوذ والعلة إلى آخر ما يذكره المحدثون.

إذن بناءً على هذا، تنبه إلى أنَّ الحكم لا بُدَّ له من دليل، لا بُدَّ من شيء وجودي يثبته، والعلة حكم، وبناء على هذا، يقول الأصوليون: إذا قال قائلٌ : هذه العلة صحيحةٌ إذ لا دليل على فسادها، فإنه يقال له: هذه العلة فاسدةٌ إذ لا دليل على صحتها، إذن هذا هو المسلك الأول، وهو السلامة من الناقض.

قال: **(ومنها: ((الطرد))، وهو قولهم: ثبوت الحكم معه** -يعني مع الوصف- **أينما وجد دليلٌ على عليته).**

كما قلنا قبل قليل: الطرد أو الاطراد هو الملازمة في الثبوت، يعني كلما وجدت، أو كلما وجد الوصف وجد الحكم، وهذا القدر من حيث هو ليس كافيًا في إثبات العلة، لا يلزم من كون الوصف ملازمًا للحكم أن يكون علته، حيث إنه قد يقترن بالحكم ما ليس علةً له.

ألم تر إلى الخمر يلازمها رائحةٌ، ورائحةٌ كريهة، وقد يلازمها لونٌ، ويلازمها سيلانٌ، كون هذا الشيء سائلًا مثلًا، هل هذه الأوصاف علة؟ هل نحن نقول: حرمت الخمر لكونها سائلةً؟ هل نقول: حرمت الخمر لكونها ذات لونٍ أحمر مثلًا؟ هل حرمت الخمر لكونها ذات رائحةٍ كريهة؟

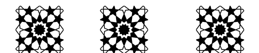
الجواب: لا؛ حرمت الخمر لإسكارها، فالملازمة في الثبوت لا تستلزم العلية، إذن حَرْفُ المسألة أن الشيء قد يدور مع ما ليس بعلة، إذن الطرد من حيث هو لا يستلزم العلية.

قد يقول قائل: مرَّ بنا الكلام عن الطرد والاطراد في شروط العلة، الوصف الجامع مرَّ بنا ، قلنا : إنه يشترط في العلة أن تكون مطردة، وبالتالي ألا يوجد تناقضٌ هاهنا؟ حينما نقول: الاطراد شرط، ولكنه ليس دليلًا على العلية؟

الجواب: ليس هناك تناقض، انتبه ، فرقٌ بين مقام النفي ومقام الإثبات، كوننا نقول: الاطراد شرط، ونقول: إنه يشترط في العلة أن تكون مطردة، بمعنى: أنه تنتفي العلية بانتفاء الاطراد، فالبحث هناك في الانتفاء، أمَّا هنا في الإثبات، نحن لا يصح لنا أن نثبت العلة بمجرد اطرادها، ففرقٌ بين الأمرين، الشرط: يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته.

إذن في مقام الشرطية نقول: نعم يُشترط في العلة أن تكون مطردة، فمتى ما وجد في الشراب الإسكار، يعني: هذا الوصف، أو الشدة فإننا نحكم بتحريم هذا الشراب.

إذن الاطراد شرط، لكن نحن هنا في مقامٍ آخر، وهو في مقام الإثبات، الاطراد من حيث هو لا يستلزم العلية، أو ليس وحده دليلًا على إثبات العلة .



قال رحمه الله:

ومنها: (الدوران).

وهو: وجود الحكم معها، وعدمه بعدمها.

فقيل: صحيحٌ؛ لأنه أمارة.

وقيل: فاسد؛ لأنه طرد، والعكس لا يؤثر؛ لعدم اشتراطه.

هذا هو المسلك الثالث الذي انتقده المؤلف رحمه الله، وأورده في جملة المسالك التي وصفها بالفاسدة، الدوران هو: الطرد والعكس، تذكرون أننا تكلمنا عنه فيما مضى، الدوران هو الطرد والعكس، يعني: وجودُ الحكم بوجود الوصف وعدمُه بعدمه.

لاحظ أن المسلك السابق كان الطرد، أمَّا الآن فأمران: طردٌ، وعكس، فمجموعهما الدوران، يعني نستدل -هكذا قال بعض الأصوليين- على أن هذا الوصف علةٌ بكونه مطردًا منعكسًا، وهذا هو مسلك الدوران، أكثر أهل العلم على اعتباره مسلكًا صحيحًا لإثبات العلة مع قيدٍ سنذكره بعد قليلٍ -إن شاء الله-.

والمؤلف رحمه الله مع كونه جزم بأن هذا المسلك من جملة المسالك الفاسدة، إلا أنه عاد هاهنا وذكر الخلاف فيه، فقال: **(قيل: صحيحٌ لأنه أمارة)**، ويكفي في الأمارة غلبة الظن، والاطراد والانعكاس أو الدوران كافٍ في إثبات غلبة الظن، إذن نثبت الحكم بناءً على ذلك.

ومسألة كون العلة أمارة، هذه مسألة تكلمنا عنها فيما مضى، لاحظ ما ذكره المؤلف رحمه الله هاهنا، وقارنه بما ذكره في صحيفة سبعٍ وثمانين، لما انتهى من ذكر الشروط، قال: **(ثم هل يشترط انعكاس العلة؟ فعند المحققين لا يشترط مطلقًا، والحق أنه لا يشترط إذا كان له علةٌ أخرى)**، يعني: متى ما كان له علتان أو ثلاث، أو أكثر فإن الانعكاس ليس بشرط، وبالتالي إذا كانت العلة وحيدةً فإن الانعكاس شرطٌ.

لكنه هنا قال: **(والعكس لا يؤثر لعدم اشتراطه)**، يعني يقول: الدوران، وهذا الذي يميل إليه أن الدوران ليس مسلكًا صحيحًا لإثبات العلة، يقول: لأن الدوران ما هو؟ طرد وعكس، الطرد مرَّ بنا أنه لا يكفي لإثبات العلة ، مسلك غير صحيح، والعكس قال: لا يشترط في العلة أن تكون منعكسة، إذن لا يصلح أن يكون هذا مسلكًا، مع أن كلامه يخالف ما قرره في الشروط ، حيث إنه قرر أن الصحيح، قال: **(والحق أنه لا يشترط إذا كان له علةٌ أخرى)**، والمفهوم من هذا الكلام أنه متى ما كانت علةً واحدة، فإنه يشترط الانعكاس، يعني: يُنتفى الحكم بانتفاء الوصف، يعني : الدوران العدمي الذي هو الانعكاس هذا شرطٌ إذا كانت العلة واحدةً كما مرَّ معنا وهذا الصواب.

لكن المؤلف -رحمه الله- هاهنا ظاهر كلامه حينما أورد هذا المسلك مع المسالك الفاسدة، يرى أن الدوران ليس بصحيح فهو يميل إلى قول القائلين: بأنه مسلكٌ فاسد، قال: **(وهو وجود الحكم معها وعدمه بعدمها، قيل صحيحٌ، وقيل فاسدٌ)**، وهذا ميل المؤلف بقرينة ما تقدم، هؤلاء يقولون: إن الدوران كما ذكرنا طردٌ وعكس، وبالتالي الطرد غير مؤثر ولا يفيد العلية والانعكاس كذلك، وهذا ما يتبين بكونه ليس شرطًا، فإذا كان ليس شرطًا فإننا لا نثبت به العلية.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أن الانعكاس شرطٌ، **هذا واحد.**

وثانيا: كون الطرد من حيث هو ضعيفًا لا يصلح أن يكون مسلكًا لإثبات العلة، لا يعني أنَّه بانضمام الانعكاس إليه صار قويًا، ويمكن من خلاله إثبات العلة، بمعنى: ضعف الشيء لا يعني أنه لا يصير قويًا بغيره، ففرقٌ بين الوصف الواحد، وبين وصفين مجتمعين.

لا تخاصم بواحدٍ أهـــل بيـــتٍ فضعيفان يغلبان قويًا

فالشخص إذا كان وحده ربما لا يقوى على شيء، لكن إذا كانا اثنين ربما يغلبان هذا القوي، فلا تلازم حينما نقول: الدوران طرد وعكس، الطرد من حيث هو لا يصلح،

والعكس من حيث هو لا يصلح، إذن الدوران لا يصلح، لا، نقول: الاجتماع هاهنا له حالةٌ أخرى تختلف عن حالتي الانفراد، وبالتالي فالتركيب يفيد ما لا يفيده الانفراد، ماذا نريد بالتركيب؟ اجتماع الطرد والعكس.

والمانعون قالوا: إننا نعارضكم برائحة الخمر ، ألا يدور وجودها وينعدم؟ يعني: لا يوجد بوجودها، يعني: تلازم الخمر وجودًا وعدمًا ومع ذلك لا تعللون، الآن حصل الدوران في شأن الرائحة، ومع ذلك أنتم ما التزمتم بكون الرائحة علة، يعني: هذا الشراب متى ما كان خمرًا، يعني: ربما يكون عصيرًا حلالًا، نتركه فترة في حرارة يصبح خمرًا، فيجتمع معه الرائحة، يعني: يصبح ذو رائحةٍ كريهة.

إذن كان الحكم ملازمًا للرائحة وجودًا وعدمًا، فهذا الوصف وهو الرائحة وُجد مع وجود الحكم وانعدم مع عدم الحكم، لما كان عصيرًا حلالًا ما كان ذا رائحة، فبالتالي يلزمكم إذا قلتم: الدوران مسلكٌ صحيح لإثبات العلة أن تجعلوا الرائحة علة وأنتم لا تلتزمون بهذا.

الذي يظهر والله أعلم أن الدوران مسلكٌ صحيح إذا كان الوصف مناسبًا لا طرديًّا.

الوصف المناسب هو: الوصف الذي يُظن أن عقيب بناء الحكم عليه مصلحة تراعيها الشريعة؛ لأننا نعلم أن الشريعة تجلب المصالح وتدرأ المفاسد.

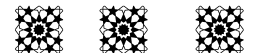
بالتالي إذا كان الوصف قد تحقق فيه الدوران، بشرط كونه مناسبًا، فإننا نقول: الدوران يفيد العلية، وبالتالي يمكن الجواب عن هذا الإيراد الذي أوردوه فنقول: الرائحة من حيث هي ليس وصفًا مناسبًا، ما عهدنا من الشريعة أن تنيط الحكم بمجرد الرائحة، فبالتالي يمكن الجواب عن هذا الإيراد الذي أوردوه.

قد يقول قائل: إذا قلتم بهذا، وقلتم: إن الوصف إذا تحقق فيه الدوران والمناسبة كان مسلكًا، نحن قد علمنا قبل قليل أن المناسبة وحدها كافية، فما فائدة الدوران؟ قلنا: إنه

تصبح العلة أقوى، اجتماع دليلين أقوى من دليلٍ واحد، ليست العلة التي ثبتت من مسلكٍ واحد كالعلة التي ثبتت من مسلكين، وبالتالي يمكن أن نقول أيضًا: إن المناسبة قد تكون مظنونة، لكنها تقوى بالدوران يعني كون الشريعة تربط الحكم مع هذا الوصف وجودًا وعدمًا، هذا يُغلِّب الظن بأنه هو المراد، فكيف إذا كان الوصف مناسبًا. ونعكس القضية نقول: هذا وصفٌ مناسب، غالب الظن أن الشريعة علقت الحكم به، فكيف إذا كان كلما وُجد وجد الحكم ، وكلما انتفى انتفى الحكم فيقوى الظن وربما يصل إلى القطع بأن هذا هو العلة، هذا الوصف هو العلة، فاجتماع الأمرين لا شك أنه يقوي المقام.

إذن الأقرب والله أعلم أن **الدوران يفيد علية الوصف مع مناسبته،** إذا كان مناسبًا، وبالتالي الدوران مع وصفٍ طردي لا يصلحُ أن يكون علة، ليس مسلكًا، أو لم تثبت العلية بهذا، بهذا المسلك والله ﷻ أعلم.

مسلك الدوران إذا صح، أو عند القائلين بصحته يجعلونه راجعًا إلى الاستنباط، تذكرون الاستنباط؟ قلنا: النص، والإجماع، والاستنباط: بالمناسبة، والشبه، السبر والتقسيم، وانتفاء الفارق، إذا أثبتنا الآن الدوران أصبح خامسا، فمسلك الدوران عندهم راجعٌ إلى الاستنباط.



قال رحمه الله:

وجود مفسدة في الوصف مساويةٍ أو راجحةٍ.

قيل: يخرم مناسبته.

وقيل: لا.

هذه مسألة تتعلق بموضوع مرَّ بنا، وهذا مما يعاب به هذا التأليف وهو تفريق المسائل، حتى تفهم هذه المسألة تحتاج أن تراجع أو تستحضر ما قلناه في المناسبة، يعني هو تكلم عن الاستنباط، وقال: وهو إما بالمناسبة، ثم تكلم عن المناسبة، وعرفنا ما المناسبة؟ وهو الوصف الذي يترتب على بناء الحكم عليه مصلحة، هذا الآن قيد أو مسألة متعلقة بذاك الموضوع، وهو المناسبة، يعني ليس له علاقة بالدوران أو الطرد، أو ما ذكر قبل قليل.

قال رحمه الله: **(ووجود مفسدة في الوصف مساويةٍ أو راجحة، قيل: يخرم مناسبته، وقيل: لا)**، يعني: إذا كان الوصف الذي حكمنا عليه بأنه مناسب، يستلزم أو يتضمن مفسدةً مساويةً أو راجحة، هل يبقى مناسبًا أم تنخرم وتختل مناسبته؟ هذه مسألتنا، الآن نحن نظرنا فوجدنا أنَّ هذا وصفٌ مناسب، ولكن مع كونه مناسبًا وجدنا أنه يستلزم أو يتضمن مفسدة مثل تلك المصلحة أو أشد وأقوى، أرجح، هل لا يزال الوصف مع وجود هذه المفسدة مناسبًا، أو نقول: لم يعد مناسبًا؟ هذه هي المسألة.

قال – رحمه الله-: **(ووجود مفسدة في الوصف مساويةٍ أو راجحة)**، قيل: إذن المسألة فيها قولان.**(قيل: يخرم مناسبته)**، هذا الوجود للمفسدة تختل به المناسبة، وبالتالي يصبح الوصف غير مناسب. **(وقيل: لا)**، لا يزال مناسبًا وإن تضمن أو استلزم مفسدةً مساويةً أو راجحة.

الذين قالوا: إن وجود المفسدة يخرم المناسبة، قالوا: إن المناسب ما تلقته العقول بالقَبول، وهذا الوصف ليس منها، هذا الوصف الذي تضمن أو استلزم مفسدة مكافئة أو

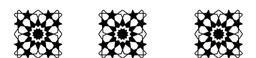
راجحة ليس مما تتلقاه العقول بالقبول؛ لأنه إذا كان فيه مصلحة، وفيه مفسدة مساوية، لم يكن في اعتباره فائدة ، أو كما يقول بعضهم: إنَّ اعتباره هو من باب الترجيح بلا مرجح، وهذا لا يَقْصُده العقلاء، يعني: لا يقصد عاقلٌ بأن يخسر عشرة ريالات، ليكسب عشرة ريالات، هذا لا يفعله عاقل، ما الفائدة أن تدفع عشرة لتكسب عشرة!! ما في فائدة! وأمَّا إذا كنت ستدفع عشرين لتكسب عشرة، المفسدة هنا أرجح، فهذا فيه التزام مُفسدٍ، أو أمرٍ فاسدٍ أرجح، وهذا من باب أولى أن لا يقصده العقلاء، فبالتالي خرج هذا الوصف عن كونه مناسبًا، المناسب ما تلقته العقول بالقبول، ووصفٌ تضمن مفسدةٍ مساوية أو راجحة لا يقصده العقلاء، ولا يصح أن يوصف بأنه قد تلقته العقول بالقبول، فكيف يقال: إنه صار مناسبًا؟ لا؛ ليس مناسبا ، مع وجود هذه المفسدة ليس مناسبًا.

(وقيل: لا)، يعني لا يزال مناسبًا، قيل إنه لا يزال مناسبًا، ما حصل خرمٌ لمناسبته، ما حصل اختلالٌ لمناسبته، ما حصل سقوطٌ أو إسقاطٌ لمناسبته، لا يزال مناسبًا مع وجود تلك المفسدة، قالوا: لأن معارضة الشيء بضده لا تُبطل حقيقته، وفي كتاب الله ﷻ ما يشهد لهذا، أليس الله سبحانه وتعالى قد قال في شأن الخمر: ﴿**قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾[البقرة:٢١٩]، فأثبت المنافع مع وجود المفسدة الراجحة، فكَوْنُ هذا الوصف متضمنًا لمفسدة لا يلغي المصلحة التي فيه.

هذا الخلاف خلافٌ لفظي، يعني: لا تترب عليه فائدة، ليس له ثمرةٌ عملية، فالكل متفقٌ على أنَّ هذا الوصف لا تبنى عليه الأحكام، سواء قلنا: إنَّه لا يزال مُنَاسِبًا، أو قلنا: إنه لم يعد مناسبًا ، على هذا وعلى هذا لا تبنى الأحكام عليه ولا يعلل به، لماذا؟ لأنَّ الذين قالوا: بأنَّه لم يعد مناسبًا، الأمر واضح، قالوا: لا يبنى عليه لعدم المقتضي، ليس مقتضيا ، لماذا ليس مقتضيًا ؟ نحن قلنا: الوصف حتى وصفًا جامعًا -يعني علةً- لا بُدَّ أن يكون مقتضيًا للحكم، باعثًا على تشريعه، وهذا ليس مقتضيًا؛ لأنه أصلًا ليس مناسبًا، والآخرون

الذين قالوا: هو مناسب، ولكنَّه معارَضٌ بتلك المفسدة، قالوا: لا نبني الأحكام عليه مع مناسبته، ولكن لوجود معارض.

فالأولون قالوا: لا نبني عليه ولا نعتبره؛ لعدم المقتضي، والآخرون قالوا: لوجود المعارض، فالخلاصة أن الجميع قد اتفق على أنه لا تبنى الأحكام على وصفٍ قد عارضته مفسدةٌ مساوية أو راجحة، وهذا أمر ينبغي أن يلاحظه طلبة العلم في الترجيح في المسائل وفي المواقف، يعني العلماء مثلوا لمصلحة عارضتها مفسدة مساوية أو أرجح، قالوا مثلًا : فداء أُسارى المسلمين بالسلاح، يعني لو أن العدو الكافر اشترط أن نفاديه بسلاح، يطلق لنا أسارانا بمقابل سلاح، سيطلق الأسارى، ولكن غلب على الظن أن سيستعمل هذه الأسلحة في قتل مثل العدد الذي افْتُكَّ منه أو أكثر، ماذا نقول؟ نقول: لا، لا نفعل؛ لأنَّ هذه المصلحة يترتب عليها مفسدة مثل أو أرجح، وبالتالي فإننا لا نلتفت لهذه المصلحة.



قال رحمه الله:

وقال النظّام: يجب الإلحاق بالعلة المنصوص عليها بالعموم اللفظي لا بالقياس، إذ لا فرق لغةً بين (حرمت الخمر لشدتها)، وبين (حرَّمت كل مشتد).

وهو خطأٌ؛ لعدم تناول (حرمت الخمر لشدتها) كل مشتد غيرها.

ولولا القياس لاقتصرنا عليه فيكون فائدة التعليل: دوران التحريم مع الشدة.

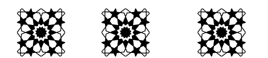
هذه مسألة راجعة إلى حجية القياس والمناقشة أو المباحثة مع منكريه، لاحظ هذه الآن نقلة عما نحن بصدده، هو يحكي الآن قولًا قاله النظّام المعتزلي في العلة إذا كانت منصوصة، على كل حال الناظر في كتب الأصوليين يجد أن المنقول عن النظّام في هذه المسألة فيه شيءٌ من الاضطراب والاختلاف، ليس على كل حال، يعني: نقلًا متفقًا عليه عن النظّام.

والمؤلف يعني كالغالب في هذه الرسالة تابعٌ للموفق، والموفق -رحمه الله- في الغالب أيضًا تابعٌ للغزالي في ((المستصفى))، و المؤلف على ما عليه ابن قدامة والغزالي في نسبة هذا القول إلى النظّام، والمنقول في كتبٍ أخرى غير ذلك، لكن على كل حال النظّام ليس ممن يعتبر بوفاقه، فكيف بخلافه! لكن هي مسألة على كل حال مذكورة في كتب الأصول.

النظّام يقول: إذا كانت العلة منصوصة، فإثبات الحكم بها ليس قياسًا، هذا من باب الأخذ بالعموم وليس من باب القياس. يقول: (**لا فرق لغةً بين أن تقول الشريعة: (حرمت الخمر لشدتها)، وبين أن تقول: (حرَّمت كل مشتد)**)، يعني: لا فرق بين هذه وهذه، يعني حرمت الخمر لإسكارها هي هي حُرِّمَ كل مسكر، وبالتالي أنتم حينما تقولون: نحن ألحقنا المسكر بالخمر بالوصف الجامع وهو الإسكار، هذا ليس بصحيحٍ، أنتم ما فعلتم هذا، أنتم في الحقيقة عملتم بعموم لفظٍ شرعي، فهذا من باب العمل بالنص، لا من باب العمل بالقياس، هذا أخذٌ بعموم النص ، يعني: مثلًا في شأن الهر أخبر النبي ﷺ عن الهرَّة « **إنها من الطوافين**»، معنى: إنها من الطوافين كما مرَّ بنا سابقًا، يعني: كأن الشريعة

قالت هكذا: سؤرها حلالٌ لطوافها، يقول: هذه الجملة مثل جملة أَبَحْتُ سؤر كل طائف، يقول: ما في فرق بين هذه وبين هذه، أنتم قلتم: لأن الشريعة قالت: إن سؤر الهرَّة حلالٌ لكونها من الطوافين، فنحن نقول: بإلحاق كل طائف بالهرَّة في الحكم، فسؤره حلال يقول: هذا هو نفسه بمعنى قول الشريعة : الجملة الأولى هي بمعنى أحللت سؤر كل طائف، وهل هذا صحيح؟ هذا القول ظاهر البطلان ليس بصحيح، يعني لو قال قائلٌ: يا فلان أعتق زيدًا لقبحه، هل يفهم أحد أن هذه الجملة تساوي أعتق كل قبيح؟ يمشي ويعتق كل قبيح، لا؛ هذا لا يقول به أحد ، فهذه الجملة شيء، وهذه الجملة شيء، ولذلك المؤلف رحمه الله يقول **(وهو خطأٌ لعدم تناول جملة (حرمت الخمر لشدتها) كل مشتد غيرها)**، وهي الخمر، **(ولولا القياس لاقتصرنا عليه)**، يعني: لو كان الذي في الشريعة هو عدم القياس، وأنه يجب الوقوف مع النص فقط، فإننا لا نستفيد من حرمت الخمر لشدتها إلا تحريم الخمر فقط، لو كان ليس هناك قياس لما كان هناك إلا الوقوف عند هذا النص، وما يفهم أحد أن لهذه الجملة عمومًا يُعمل به، فنحرم بناءً على حرمت الخمر لشدتها كل ما هو مشتد، ما يقول أحد بهذا، إنما نقول: لثبوت القياس فقوله: **(لشدتها)**، هذا الذي بنينا عليه ثبوت تحريم كل مشتد، وهذا الذي أراده بقوله: **(فتكون فائدة التعليل دوران التحريم مع الشدة)**؛ لثبوت القياس في الشريعة، فإننا كان منا هذا الإلحاق، فأدرنا الحكم، وهو التحريم على هذه العلة المنصوصة وهي الشدة، فليس بصحيح أن الإلحاق كان من طريق الأخذ بعموم النص، ليس بصحيح؛ بل هذا مسلكٌ آخر وهو مسلك القياس وليس مسلك الأخذ بعموم النص.

والله تعالى أعلم.



قال رحمه الله:

و(أنواع القياس أربعة):

(قياس العلة).

وهو: ما جُمع فيه بــ(العلة نفسها).



ذكر المؤلف -رحمه الله- هاهنا أقسام القياس، وذكر أن هذه الأقسام ترجع إلى أربعة: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، وقياس الطرد.

الحقيقة أن هذه الأقسام لا أدري عن الاعتبار الذي لأجله قسم المؤلف -رحمه الله- هذا التقسيم، أكثر الأصوليين إذا جاؤوا إلى موضوع أقسام القياس فإنهم يقسمونه بحسب

الاعتبارات المختلفة، فكل تقسيم يُنظَر فيه إلى جهة، أو إلى زاوية، ويراعى فيه اعتبار، فإذا أرادوا مثلاً تقسيم القياس بالنظر إلى الجامع، يعني ما يجمع بين الأصل والفرع، وإن شئت فقل : باعتبار تحقق العلة وعدم ذلك ، فإنهم يقسمون القياس إلى ثلاثة أقسام: يقسمونه إلى قياس العلة، وقياس الدلالة، وإلى القياس في معنى الأصل.

وإذا جاءوا إلى تقسيم القياس باعتبار المناسبة وعدمها، إنهم يقسمون القياس إلى قياس مناسبة وبعضهم يقول: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد، أو قياس الطرد، أو القياس الطردي.

لكن المؤلف -رحمه الله- كما ترى أدخل بعض هذه التقسيمات في بعض، ولا أدري هل هذا ما سَنَحَ له في ذهنه في وقت تأليف الكتاب.

على كل حال أقسام القياس، ولنقل: إنه أراد أقسام القياس باعتبار الجامع بين الأصل والفرع، فنقول: أولًا: قياس العلة، قال: **(وهو ما جمع فيه بالعلة نفسها)**، يعني كان الذي جمع بين الأصل والفرع، وأنت خبير بأن القياس إنما هو إلحاق فرعٍ بأصل، والذي يجمع بين الأصل والفرع العلة، الوصف الجامع ، العلة ، الباعث ، المقتضي ... إلى آخر تلك الألقاب التي درسناها، هذا هو قياس العلة، وهو الأصل في القياس، وهو أن نجمع بين فرع وأصل، أو نلحق فرعًا بأصل للعلة، كأن نقول مثلاً: القتل بالمثقَّل ملحق بالقتل بالمحدد فيجب فيه القصاص، والجامع بينهما أن علة القصاص في القتل بالمحدد كونه قتلًا عمدًا عدوانًا، وهذا موجود في القتل بالمثقَّل، وبالتالي فليكن حكمه حكم ذاك يجب فيه القصاص، أو نقول: النبيذ ملحق في الحكم الذي هو التحريم بالخمر بجامع الإسكار، وهكذا في أمثلة كثيرة نجمع بين الفرع والأصل بالعلة فنقول: هذا قياس العلة ما جُمع فيه بالعلة نفسها ، ما جُمع فيه : يعني بين الفرع والأصل بالعلة نفسها.



قال رحمه الله:

(وقياس الدلالة).

وهو ما جمع فيه بـ(دليل العلة) ليلزم من اشتراكهما فيه: وجودها.



قياس الدلالة لا نجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة نفسها، إنما نجمع بينهما بدليل العلة، ومرادنا بدليل العلة أننا نجمع بين الفرع والأصل بواحد من ثلاثة أشياء:

بما يلازم العلة.

أو بأثر العلة.

أو بحكم العلة.

لأنه متى ما توفرت هذه الأشياء في الفرع، دل هذا على أنه قد توفرت فيه العلة، متى ما وُجد اللازم، متى ما وُجد الأثر، متى ما وُجد الحكم في الفرع دل هذا على وجود العلة فيه، الأصل أننا نلحق بالعلة، لكن هنا نحن ألحقنا بدليلها ، فمتى ما وجد الدليل دل هذا على وجودها، متى ما وجد الدليل في الفرع دل هذا على وجود العلة فيه فَصَحَّ الإلحاق، قلنا: إن قياس الدلالة هو كما ذكر المؤلف -رحمه الله- **(ما جُمع فيه بدليل العلة، ليلزم من اشتراكهما)** يعني : الفرع والأصل**(فيه)** يعني : في الدليل ، دليل العلة **(وجودها)** وجود العلة، نحن بحثنا في القياس خلاصته أننا نريد أن نصل إلى أن العلة موجودة في الفرع، وبالتالي نُلحق حكم هذا الفرع بالأصل، عندنا حكم منصوص عليه، وعندنا مسألة ما عندنا نص فيها، فنلحق هذه المسألة المسكوت عنها بتلك المنصوص عليها بجامع العلة.

في القياس الأول: قياس العلة الأمر واضح، العلة واضحة فنستدل بها عليها، الآن لا ، نحن لا نستدل بالعلة، إنما نستدل بشيء يدل على وجودها، والذي يدل على وجودها إما أن يكون شيئًا لازمًا لها، مثال ذلك: أن نقول مثلاً: هذا النبيذ يلازمه رائحةٌ كريهة، رائحة فائحة كريهة كتلك التي تكون في الخمر، فبالتالي نقول: هذا النبيذ كالخمر في الحكم بدليل

وجود رائحة الخمر، هل الرائحة هي العلة؟ العلة هي: الإسكار، لكن دلنا على وجود الإسكار في هذا العصير، أو في هذا النبيذ وجود الرائحة، فمتى ما كانت الرائحة موجودة دلنا هذا على أن العلة موجودة وهي الإسكار، فكان الإلحاق من خلال دليل العلة وليس بالعلة نفسها.

أو قلنا: إما أن يكون بما يلازمها، أو بأثر من آثارها، متى ما وجد الأثر دل هذا على وجود العلة، متى ما وجد أثر العلة دل على وجودها؛ لأن الأثر يلازم هذه العلة.

قالوا : مثال ذلك: أن نقول إن القتل بالمحدد متى ما كان عمدًا عدوانًا أليس يأثم صاحبه؟ يأثم، والذي يقتل بمثقَّل عمدًا عدوانًا ألا يأثم؟ باتفاق العلماء يأثم، قالوا: إذن نلحق القتل بالمثقَّل بالقتل بالمحدد بأثر العلة؛ لأن التأثيم أثر من آثار هذه العلة التي هي القتل العمد العدوان، فمتى ما وجد هذا الأثر دلنا على وجود العلة فربطنا أو جمعنا بين الفرع والأصل بالأثر.

أو بحكم العلة، مثلاً: استدل الجمهور في جملة ما استدلوا به على من أوجب صلاة الوتر، قالوا : إن صلاة الوتر يجوز أن تصلى على الراحلة فيكون حكمها في ذلك حكمَ صلاة النفل كالضحى، أليست صلاة الضحى من أحكامها كذلك أي نافلة -سنة الوضوء- أي نافلة -السنن الرواتب- يجوز أن نصليها على الراحلة، إذن كذلك إذا جاز لنا أن نصلي الوتر على الراحلة دل هذا على أنها في حكم الصلاة النافلة، فبالتالي دل الربط أو الجمع بين الفرع والأصل في حكم هذه الصلاة على وجود العلة وهي النفل، فبالتالي نقول: إن صلاة الوتر نافلة، وليست واجبة بدليل أنها اشتركت مع بقية النوافل في الحكم ، في واحد من أحكامها، وهو جواز الصلاة على الراحلة.

إذن نحن في قياس الدلالة وهذا الذي يهمني أن تفهمه أننا لا نستدل على الإلحاق بوجود العلة، لكن نستدل على هذا الإلحاق بوجود ما يدل على وجود العلة، وهو إما شيءٌ

يلازمها، أو أثر من آثارها، أو حكم من أحكامها، هذا هو قياس الدلالة.

❃ ❃ ❃

قال رحمه الله:

و(قياس الشبه).

وقد اختلف في تفسيره.

فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين حاظر ومبيح فيلحق بأكثرهما شبهًا.

وقيل: هو الجمع بوصف يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها.

وهو صحيح -في إحدى الروايتين، وأحد قولي الشافعي-.



قياس الشبه وهو النوع الثالث عند المؤلف مر بنا الكلام عنه قريبًا، حينما تكلمنا عن مسلك الاستنباط، قلنا: إن مسلك الاستنباط يكون بالمناسبة، السبر والتقسيم، بنفي الفارق، قياس الشبه، أو الوصف الشبهي، أو الشبه، هذا هو الآن، وقلت: إنه سيتكلم المؤلف -رحمه الله- عن ذلك فيما سيأتي، وها قد جاء محل كلامه -رحمه الله-، يقول -رحمه الله- : **(قد اختلف في تفسيره)**، اختلف في تفسير قياس الشبه إلى قولين، قال: **(وقال القاضي يعقوب)** الحنبلي وهو من أصحاب أبي يعلى قال: **(هو أن يتردد الفرع بين حاظر ومبيح فيلحق بأكثرهما شبهًا)**، حينما ذكر المؤلف وغيره من الأصوليين (حاظر ومبيح) هذا من باب التمثيل، وإلا فالمراد أن يتردد الفرع بين أصليين، فيلحق بأكثرهما شبهًا، أن يتردد الفرع بين أصليين، يتجاذبه أصلان، فهل نلحقه بهذا، أو نلحقه بهذا؟ هذا موضع اجتهاد ، ينظر المجتهد فيترجح عنده أنه إلى هذا أو بهذا أشبه فيلحقه به، يعلق الحكم به، يرى أنه يشترك مع هذا في أوجه أكثر مما يشترك فيها مع هذا، وبالتالي يكون إلحاقه بهذا أولى، ويأتي مجتهد آخر فيرى خلاف ذلك.

خذ مثلاً: اختلفوا في المذي هل يلحق بالبول فيكون نجسًا؟ أم يلحق بالمني فيكون طاهرًا؟ هذا مما يُمَثَّلُ به على قياس الشبه، تردد الآن المذي بين أصليين، هل نلحقه بالبول، أو نلحقه بالمني، قال بعض العلماء: الأقرب إلحاقه بالبول، فإنه لا يُخلق منه الولد فيكون

كالبول، لا يخلق منه الولد فيكون أشبه بالبول.

قال آخرون: نلحقه بالمني فيكون طاهرًا ؛ لأنه إنما حركته الشهوة ، أخرجه الشهوة ، فكان هذا مشابهًا للمني، فنلحقه بالمني.

إذن تلاحظ أن هذا موضع اجتهاد، هل نلحقه بهذا، أو نلحقه بهذا؟ هذا محل اجتهاد عند الفقهاء.

خذ مثلاً: الجناية على العبد هل يجب فيها القيمة، أو يجب فيها الدية؟ هذا أيضًا اختلف فيه الفقهاء، نظروا إلى أن العبد شبيهٌ بالحر من وجه، وشبيه بالمال من وجه، فنحتاج الآن أن ننظر لنرى هو إلى أي الأصلين أقرب، أو بأيهما أشبه؟ فمن العلماء من قال: نحن نظرنا فوجدنا أنه بالحر أشبه؛ لأنه مكلف، ويثاب، ويعاقب، ويصح نكاحه، ويصح طلاقه.

إذن هو إلى الحر أقرب، وبالتالي متى ما كانت الجناية عليه فإنه يجب فيه الدية.

قال آخرون: هو بالمال أشبه وإليه أقرب بدليل أنه يباع، ويشترى، ويوهب، ويقوَّم في الزكاة، إذا حال الحول وكان الإنسان يتاجر برقيقه فإنه يُقوَّمُ عليه، إذن هو بالمال أشبه، كأنه حصلت الجناية على فرس، بالتالي تجب فيه القيمة، وربما القيمة أكثر بكثير من الدية.

إذن هذا موضع يحتاج إلى اجتهاد حتى نلحق هذا الفرع بأقرب الأصلين إلى هذا الفرع.

قال: (**وقيل: هو الجمع بوصفٍ يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها**)، هذا هو الوصف الشبهي الذي مر بنا سابقًا، المظنة هنا هي مظنة المصلحة، أو مظنة الحكمة، تذكرون أننا قلنا في الشبه إنه ما يوهم المناسبة من غير تحقيق، ما عندنا جزم بوجود المناسبة في هذا الوصف، لكنه يحتمل، ولذلك قلنا هو الشبه، أو الوصف الشبهي منزلة بين منزلتين، الوصف المناسب، والوصف الطردي، طبعًا هذه قلت: من أدق وأغمض المسائل في أصول الفقه، وليس موضعًا متفق عليه حتى المؤلف -رحمه الله- قال: (**وهو صحيح في**

إحدى الروايتين وأحد قولي الشافعي)؛ لأنّا وجدنا أن الشرع وإن كان ما لاحظنا المناسبة ظاهرة، أو متحقِّقَةً فيه، إلا أننا وجدنا الشرع يلتفت إليه أحيانًا في بعض الأحكام.

تذكرون مر بنا قريبًا ، يعني قلنا: مسح الرأس قالوا: نقيسه على مسح الخف مع عدم ظهور المناسبة ، كذلك قلنا: قياس وجوب النية في الوضوء على التيمم كما قال الشافعي -رحمه الله-: طهارتان فكيف يفترقان، وقلنا أيضًا: تعيُّن الماء في إزالة النجاسة قياسًا على رفع الحدث، ألا يتعين الماء في رفع الحدث؟ تتوضأ بالماء، أو عند عدمه بالتراب، كذلك في إزالة النجاسة يتعين الماء فلا تزيل النجاسة بالخل مثلاً؛ لأنك لا تتوضأ بالخل، فعلى كل حال هذا موضع سبق الكلام فيه، وعرفنا معناه ورأي الأصوليين فيه، وأذكر أيضًا إنني ذكرت لكم أن بعض العلماء يفرق بين قياس الشبه، أو قياس الأشباه، وبين قياس غلبة الأشباه، المؤلف وأكثر الأصوليين على الجمع بين الأمرين تحت شيء واحد، يسمون هذا النوع قياس الشبه، أو قياس الأشباه، أو قياس غلبة الأشباه، ثم يذكرون أن هذا الموضع فيه خلافٌ، هل قياس الأشباه، أو غلبة الأشباه هو هذا أو هذا؟ بعضهم يفسره بكذا، وبعضهم يفسره بكذا.

وبعض الأصوليين يقول: نفرِّق ، الأول الذي هو تردد الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهًا، يقول: نسميه بقياس غلبة الأشباه.

أما هذا الثاني وهو الإلحاق بما يشبه المناسبة، أو بما يستلزم المناسبة، أو بما تتوهم فيه المناسبة من غير تحقيق، هذا قال : نسميه قياس الشبه، أو قياس الأشباه.

على كل حال كل تلك اصطلاحات، وقلت لك يا طالب العلم: إذا أردت دراسة الأصول فوطِّن نفسك على سعة الصدر؛ لاختلاف العلماء في الاصطلاحات، فهذا بحر لا ساحل له، هذا الاختلاف في الاصطلاحات وضبط هذه المصطلحات هذا بحر لا ساحل له، فالعلماء يختلفون كثيرًا في الاصطلاح ، في ضبط المصطلح ، في المراد به، المهم احرص على أن تفهم المعنى ، ثم بعد ذلك يبقى موضوع الاصطلاح لا مشاحة فيه، سميته كذا، أو

سميته كذا، الأمر في ذلك واسع، المهم أن تفهم المعنى.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

و(قياس الطرد).

وهو: ما جمع فيه بوصف غير مناسب أو ملغى بالشرع.

وهو باطل.

هذا قياس الطرد، وأكثر الأصوليين لا يذكره أصلاً؛ لأنه باطل، وإنما يذكر من باب تتمة القسمة إذا ذكروا أنواع القياس بالنظر إلى تحقق المناسبة وعدمها، يذكرونه من باب تتمة القسمة يقولون: قياس المناسبة، وقد يسمونه قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، هذا هو، وهو أننا نلحق الفرع بالأصل بوصف طردي.

ما هو هذا الوصف الطردي؟

قال-رحمه الله-: (**وهو ما جمع فيه بوصفٍ غير مناسب**)، ومراده أيضًا : وغير وصف شبهي، يعني لأن غير المناسب عندنا ليس شيئاً واحدًا، عندنا شيئان، غير المناسب ما هو؟ اثنان: شبه، وطرد، وصف شبهي، ووصف طردي، هو يقول: هو ما جُمع فيه بوصف غير مناسب، مراده : وغير شبهي أيضًا، يعني بوصفٍ طردي، ما هو الوصف الطردي؟ عُهد من الشرع عدم الالتفات إليه: كالطول، والعرض، واللون، والوزن، والجنس، كونه من العرب ، كونه من العجم، هذا كله الشرع لا ينيط الأحكام به، فهو وصف طردي، وبالتالي من قاس فرعًا على أصل بجامع هو وصف طردي، قلنا: هذا قياس باطل، مثلاً لو قال قائل: إن علة إيجاب النبي -صلى الله عليه وسلم- عتق الرقبة على ذاك الذي جامع في نهار رمضان، ذاك الصحابي -رضي الله عنه- هو كونه جامع في نهار رمضان، وهو أعرابي -مجامعٌ أعرابي- فالوصف مركب من أمرين، ما الذي يترتب على هذا؟ لو قلنا: إن هذه هي العلة ما الذي يترتب؟ لو جامع حضري في نهار رمضان، ما أوجبنا عليه شيئًا، قلنا: هذا وصف طردي لا تعلق به الأحكام، إذن هذا قياس طرد

مرفوض -غير مقبول-.

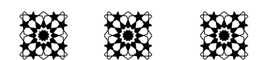
قال: **(أو ملغى بالشرع)**، ربما يتوهم متوهم في وصف أنه مناسب، ولكن حكم الشرع بإلغائه، وبالتالي فإنه لا يجوز أن تعلق الأحكام به، كما نسمع اليوم حينما يقول بعض الناس: إنَّ البنت كالابن في وصف جامع مناسب، وهو الولادة، أليس الابن ولد؟ أليست البنت ولدًا؟ وبالتالي لماذا نفرق بينهما في الإرث؟ فلنجعل نصيب البنت كنصيب الابن بجامع الولادة، كيف نفرق بينهما؟ فتكون حصة البنت كحصة الابن؟ هذا وإن توهمته بعض العقول نقول: إنه وصف ملغى بالشرع، حكم الشرع بالتفريق **﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**[البقرة:٢١٦] كيف لنا أن نتجاسر على أن نخالف حكم الله -عز وجل-، ونعتبر شيئًا ألغاه الشارع، إذن هذا لا يمكن أن يكون.

إذن متى ما ألحقنا فرع بأصل بوصف طردي، أو ملغى في الشرع قلنا: هذا من قياس الطرد، أو قلنا: هذا قياس طردي فهو باطل لا يجوز الالتفات إليه.

قلنا -قبل قليل-: هذه الأنواع التي ذكرها المؤلف -رحمه الله- وقلنا -قبل قليل-: أقسام القياس باعتبار العلة وعدمها عند أكثر الأصوليين: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل ، هذا هو القياس بنفي الفارق، وهو الذي يتكلم عنه الأصوليون، وتكلمنا عنه في مفهوم الموافقة ، وأكثر العلماء أو كثير منهم على أن ليس من القياس ، دلالته ليست قياسية، هذا من دلالة الألفاظ، ويمكن أن يمثل لهذا بقياس صب البول من إناء في ماء على البول في الماء، فيكون محرمًا، نقول: هذا قياسٌ في معنى الأصل، قياسٌ بنفي الفارق، فلا فرق عند جميع العقلاء بين أن يبول الإنسان في إناء، ثم يصبه في ماء، وبين أن يبول في الماء، فكلاهما في حكم واحد، يصدُق على الأول ما صدق على الثاني من قوله-صلى الله عليه وسلم-: **«لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، أو الراكد الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»** لا فرق بين أن يبول في الماء، أو أن يبول في إناء ثم يصبه في هذا الماء هذا قياس بنفي الفارق، وهذا

كما قلنا: هو في الدلالات لما درسناها هذا هو مفهوم الموافقة.

إذن أصبح على تقسيم الأكثر هذه الأقسام الثلاثة، وعلى ما ذكر المؤلف اتضح لنا مراده.



قال رحمه الله:

وأربعتها تجري في (الإثبات).

وأما (النفي):

فـ(طارئ).

كبراءة الذمة من الدين، فيجري فيه الأولان؛ كالإثبات.

و(أصلي).

وهو: البقاء على ما كان عليه الشرع، فليس بحكم شرعي ليقتضي علة شرعية، فيجري فيه قياس الدلالة.

هل يجري القياس في النفي؟ الإثبات يعني كوننا نثبت حكمًا بالقياس هذا واضح، نحكم على هذا الشراب، أو النبيذ بأنه محرم، أثبتنا فيه، أو أثبتنا له حكمًا في القياس فقياسه على الخمر هذا واضح، لكن هل يجري القياس في النفي؟ المؤلف -رحمه الله- وكذا غيره من الأصوليين يقسمون النفي إلى طارئ، وإلى أصلي، قال: **(وأربعتها تجري في الإثبات، وأما النفي فطارئ)**، قالوا: الطارئ هو الحادث بعد عدمه، أو المتجدد بعد عدمه.

قال: **(كبراءة الذمة من الدين فيجري فيه الأولان)**، الأولان: قياس العلة، وقياس الدلالة ، يجري في النفي الطارئ قياس العلة، ومثلوا لهذا بأن علة براءة الذمة من دين الآدمي أداؤه، فلتكن براءة الذمة من حقوق الله -سبحانه وتعالى- بأدائها؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«فدين الله أحق بالوفاء»** كما أن الإنسان إذا أدى دين من استدان منه فقد برئت ذمته منه، ولاحظ هذا نفيٌ طارئ ، براءة الذمة الأصل الذي كان قبل أن تجمع المال هو أن ذمتك مشغولة، الآن نفينا هذا الإشغال، هذا الذي أردناه بأنه نفي طارئ، براءة الذمة نفي طارئ بعد أن كانت الذمة مشغولة، أصبحت الآن بريئة من هذا الإشغال، نقول: نقيس حقوق الله -عز وجل- على حقوق المخلوقين بجامع الأداء، كما أن حقوق

المخلوقين تبرأ الذمة منها بأدائها، فكذلك حقوق الله -عز وجل- تبرأ الذمة منها بأدائها.

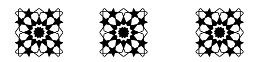
أما قياس الدلالة فيقولون: يقال: إن من خواص براءة الذمة: سقوط المطالبة، وعدم الحبس بالدين، وعدم رفع الشكوى فيه، وألا يطالب به بعد أدائه ... إلى غير ذلك، هذه كلها من خواص أداء الدين.

إذن هذه الخصائص موجودة في هذه الحال، فبالتالي إننا نحكم براءة الذمة.

قال: **(وأصلي وهو البقاء على ما كان قبل الشرع)**، البقاء على ما كان قبل الشرع هو النفي الأصلي، والمراد به: أنه ما لم يتقدمه ثبوت ، وهذا هو البراءة الأصلية، أو الاستصحاب الذي مر بنا في مواضع متعددة من هذه الرسالة.

قال: **(فليس بحكم شرعي ليقتضي علة شرعية فيجري فيه قياس الدلالة فقط)**، النفي الأصلي لا يجري فيه قياس العلة، قياس العلة فيه إثبات علة ، والعلة حكمٌ، ولا حكم قبل الشرع، لكن يجري في هذا النوع قياس الدلالة لم؟ قياس الدلالة في هذا الموضع يقتضي تأكيد الاستصحاب، أو براءة الذمة، وهذا لا يفتقر إلى سبب، البراءة الأصلية لا تفتقر إلى سبب، إنما إشغال الذمة هو الذي يفتقر إلى سبب، مرادهم بكون النفي الأصلي يجري فيه قياس الدلالة، هو الاستدلال بانتفاء الحكم عن شيء على انتفائه عن مثله، مثلوا لهذا بقولهم : ثبت في الشرع عدم وجوب صلاة سادسة، وثبت في الشرع عدم وجوب حجة ثانية، وذلك لما يترتب عليه من مفاسد في نظر الشرع، فليكن نفي صوم شهر ثانٍ كذلك مثله منفي؛ لوجود العلة نفسها، وهي ترتب مفسدة كالمفسدة من إيجاب حجة ثانية، أو صلاة سادسة، قد يقول قائل: ما فائدة هذا النوع من القياس؟ نحن مستغنون عنه بالاستصحاب ، دليل العقل النافي وهذا في الحقيقة نعود إلى ذاك الموضع، وهو الاستصحاب، فما فائدة هذا النوع من القياس؟ أن نقول: قياس الدلالة يجري في النفي الأصلي، قالوا: فائدته تأكيد الاستصحاب لا غير ، تأكيد الاستصحاب ما نحتاج، يعني أو

لا نستفيد أكثر من ذلك.



قال رحمه الله:

والخطأ يتطرق للقياس من خمسة أوجه:

أن يكون الحكم تعبديًّا.

أو يخطئ علته عند الله.

أو يقصر في بعض الأوصاف.

أو يضم ما ليس من العلة إليها.

أو يظن وجودها في الفرع وليست موجودة فيه.

هذه آخر مسألة ختم فيها المؤلف -رحمه الله- مسائل القياس، وأنت ترى أن قد أطال فيها -رحمه الله- ولا يخفاكم أنَّ مبحث القياس هو أدق مباحث الأصول، والقياس -على كل حال- إنما هو أداة في يد المجتهد، الذي يقيس هو المجتهد، ونحن ندرُس مباحث الأصول من باب أن نعرف كيف يفعل المجتهد في تقرير الأحكام الاجتهادية القياسية، وإلا فالعلم بالشيء ليس هو التعامل به، لكن نعلم هذا من حيث النظر إليه وفهم ما هو، أما إجراء القياس وتطبيق هذه الأحكام هذا شأن المجتهدين.

قال -رحمه الله-: **(والخطأ يتطرق للقياس من خمسة أوجه)**، هذا مبحث تابع فيه المؤلف -رحمه الله- الموفقَ ابن قدامة، وذكره في أوائل مباحث الأصول، والموفق تابع فيه الغزالي في ((المستصفى))، الغزالي كان باسطًا لهذا الموضوع، والموفق -رحمه الله- كان مختصرًا، والمؤلف نسج، أو سار على طريقة الموفق -رحمه الله- في الاختصار، كيف يقع الخطأ في القياس؟

يقول: يحصل الخطأ من القائس بواحد من هذه الأمور الخمسة، هذه خمسة أخطاء في شأن القياس.

أولاً: أن يكون الحكم تعبديًا، وبالتالي متى ما كان تعبديًا، ويكون الحكم تعبديًا في

الأصل، إذا كانت العلة متعبدًا بها، يعني غير معقولة، هاهنا لا قياس، ومثلوا لهذا بلحم الجزور، لحم الأبل، النبي -صلى الله عليه وسلم- كما في ((صحيح مسلم)) «سئل أنتوضأ من لحوم الأبل، قال: نعم، قالوا: أنتوضأ من لحوم الغنم، قال: لا»، فأوجب النبي-صلى الله عليه وسلم-الوضوء بأكل لحم الأبل.

هنا بعض العلماء يقول: إن هذا الحكم معلل، وإن العلة هاهنا معقولة، وهي أن هذا اللحم حار، فاحتاج الإنسان أن يتوضأ بعد أكله، ثم نتج من هذا أن قالوا: إن لحم الظبي حار، فنوجب الوضوء بأكله ، نعتبره ناقضًا كالأبل فنقول: هذا غير صحيح، الصحيح أن هذا الحكم تعبدي، وأن هذه العلة غير معقولة المعنى، اللّهم إلا من جهة ما أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- أن الإبل خلقت من الشياطين، فهذه السَّوْرَةُ التي يُكْسِبُها هذا اللحم، تحتاج إلى أن تُطفأ بالماء، ومثل هذه العلة لا يمكن الإلحاق بها، ليس عندنا دليل على أن لحم الظبي أو غيره قد توفرت فيه هذه العلة، فنقول: الحكم هاهنا تعبديٌّ، وبالتالي لا قياس في هذا الباب، لا نقيس على لحم الإبل شيئًا من اللحوم.

إذن هذا خطأ يقع في القياس، وهو أن يقاس في شأن الأحكام التعبدية.

الثاني: (أو يخطأ علته عند الله تعالى) الله -عز وجل- يعلم الأمور على ما هي عليه، والعلماء يصيبون ويخطئون، الحق عند الله -عز وجل- واحد، والعلماء والمجتهدون يسعون في الوصول إلى هذا الحق، ولكن قد يصيبون هذا الحق، وقد يخطئونه، فالله -عز وجل- يعلم ما هي علة في تحريم الربا في البُر والشعير، فإذا اجتهد العالم فوصل إلى أن العلة كذا، والذي في علم الله -عز وجل- خلاف ذلك يكون قد أخطأ في القياس، يعني لو قدرنا - والمسالة فرض وتمثيل- أن علة تحريم الربا في الُبر عند الله -سبحانه وتعالى- هي الكيل، فقال المجتهد: هي الطعم، نقول النتيجة أن القياس سيصبح خاطئًا.

قال: **(أو يُقَصَّر في بعض الأوصاف)** لا يذكر العلة كاملة، إذا كانت العلة مركبة،

والعلة المركبة التي اجتمعت فيها عدة أوصاف، وصفان فأكثر، فتجد أن بعض العلماء قد يقصر، ولا يذكر العلة كاملة، كأن يقول مثلاً: علة القصاص القتل العمد، يُسقط العدوان، ولو أننا اعتبرنا هذه العلة تترتب على هذا مشكلة كبيرة، وهي أن ولي القتيل ولي الدم لو اقتص، لوجب علينا أن نقتص منه وهلم جرا؛ لأن قتل ولي الدم للقاتل قتلٌ عمد، وبالتالي تتحقق العلة فيه فيجب أن نقتص منه، وبالتالي سوف يتسلسل الأمر، فإذا اقتصصنا منه سيقتص منا، وهكذا، فهاهنا نقول: أخطأ الذي قال: إن العلة هي القتل العمد، والصحيح القتل العمد العدوان.

قال: **(أو يضم ما ليس من العلة إليها)** كما مثلنا -قبل قليل- في شأن مثال الجماع في نهار رمضان كأن يقول: علة وجوب الكفارة هي الجماع في نهار رمضان من أعرابي ، أضاف إلى العلة ما ليس منها، بالتالي سيحصل خطأ في القياس، سيهدر الحكم في كثير من الصور بناء على هذا، على عكس الذي قبل هذه، يعني أحيانًا يُقصَّر في بعض الأوصاف، وأحيانًا يضاف إلى العلة ما ليس منها.

أخيرًا، قال: **(أو يُظن وجودها في الفرع، وليست موجودة فيه)** نحن قلنا: القياس كله يدور على إثبات أن علة الأصل موجودة في الفرع ، لماذا نبحث هذا البحث؟ لنلحق الفرع بالأصل، بعض الناس قد يتوهم وجود العلة في الفرع فيبني القياس، أو الإلحاق على ذلك، وهو قد أخطأ، ما تصور الأمر كما ينبغي، وهذا راجع إلى تحقيق المناط، هو يرجّح مثلاً أن علة تحريم الربا في البُر الكيل، ثم يقول: التفاح مكيلٌ فيمنع جريانَ الربا في التفاح، نقول: هذا القياس خطأ، لكن من أين جاء الخطأ؟ ليس من تقرير العلة، المشكلة في توهم وجود العلة في الفرع، فالتفاح ليس مكيلاً، فالخطأ جاء من جهة تحقيق المناط.

على كل حال هذه أهم الأخطاء التي تقع من القائس، والمقصود أنَّ على القائس أن يجتهد اجتهادًا كبيرًا في تحقيق هذا القياس على وجهه وعدم التسرع، وإنَّما عليه أن ينعم النظر

في الأصل في فهم العلة، وأن يتصور الفرع على ما هو عليه؛ لأجل أن يبني الحكم بناءً صحيحًا.

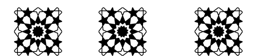
على ذكر تحقيق المناط ذكرت لكم فائدة، وسألني أحد الأخوة لا أدري هل كان مني سبق لسان، أو كان الخطأ من فهم الأخ، لكن أعيد لكم المسألة، قلت لكم: إننا إذا فهمنا ما يتعلق بمسلك الاستنباط في إثبات العلة، سنجد أن مسلك السبر والتقسيم، و مسلك نفي الفارق يرجعان إلى أي ضرب من أضرب الاجتهاد في العلة، أو الاجتهاد في القياس؟ هذان يرجعان إلى: تنقيح المناط.

وأما مسلك المناسبة، ومسلك الشبه فيرجعان إلى تخريج المناط.

إن كان هناك يعني سبق لسان حصل فأرجو أن تصححوه، ما يرجع إلى السبر، والتقسيم، ونفي الفارق هذا يرجع إلى تنقيح المناط، يعني تهذيبه، عندنا مجموعة أوصاف واردة في النص، نريد أن نعرف العلة منها ما هي.

أما تخريج المناط ما عندنا علة، ولكن نسعى إلى البحث عنها، فهذا هو تخريج المناط، وهذا الذي يلاحظ في مسلك المناسبة، ومسلك الشبه.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

و(الاستدلال)

ترتيب أمورٍ معلومة، يلزم من تسليمها تسليم المطلوب.

وله ضروب كثيرة.

أحسنها ((البرهان)).

وهو ثلاثة:

بعد أن انتهى المؤلف رحمه الله من الكلامِ عن موضوع القياس، وما يتعلَّق به من مسائل كثيرة، ذكر الآن موضوعَ الاستدلال، موضوعُ الاستدلال مر بنا في الباب الثاني في الأدلة، قال: **(وأصول الأدلة أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماعُ وهي سمعية، ويتفرع عنها القياس والاستدلال، والرابع عقليٌ وهو استصحاب الحال)**.

المؤلف رحمه الله ذكر أنَّ أصول الأدلة هي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستصحاب، ويرى أنه يتفرع عن الكتاب والسنة والإجماع دليلان هما: القياس والاستدلال، وعَرَّفَنَا الاستدلال : هو الدليل الذي ليس كتابًا، ولا سنة، ولا إجماعًا، ولا قياسًا، وبعضهم يقول: ولا قياس علة حتى يُدخِل قياس الدلالة، هذا هو موضوع الاستدلال، وهو موضوعٌ تباينت فيه آراء الأصوليين، الذي ينظر في كلام الأصوليين في موضوع الاستدلال يجد أن مواقفهم متباينة، والصور التي يذكرونها لهذا الأصل أيضًا متباينة، فمنهم من يقتصر على بعضها، ومنهم من يذكر صورًا كثيرة، القرافي مثلًا في ((شرح تنقيح الأصول)) جعل صور وضروب الاستدلال تسع عشرة صورة، وكذلك الطوفي في ((عِلم الجدل)) هذا الكتاب ألفه في عِلم الجدل، جعل صور الاستدلال ست عشرة صورة، والمؤلف رحمه الله كان متوسطًا في ذلك، ومنهم من اقتصر على صورٍ قليلة، على سبيل التمثيل.

على كل حال، الاستدلال عند الأصوليين له معنيان:

له معنىً عام.

وله معنىً خاص.

المعنى العام هو: إقامة الدليل، أو ذكر الدليل مطلقًا، سواءً كان ذلك من الأدلة الأربعة التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو كان من غيرها، أي إقامة دليل، أو ذِكر دليل على موضوعٍ معين، هذا يُسمى: استدلالًا.

وهناك موضوعٌ، أو هناك تعريفٌ خاص: وهذا الذي أراده المؤلف -رحمه الله- في هذا الموضع، وهو الدليل الذي لا يكون كتابًا ولا سنة، ولا إجماعًا، ولا قياسًا، أي دليل يُنتج المطلوب، يوصلنا إلى المطلوب بغير هذه الطرق الأربع فإنه داخلٌ في موضوع الاستدلال.

ولذلك الطوفي رحمه الله ذكر تعريفًا رشيقًا هاهنا، فقال: (المعنى الدال على الحكم، على وجهٍ لا يكون نصًا، ولا إجماعًا، ولا قياسًا).

كذلك الطوفي رحمه الله له تعريفٌ جيد للاستدلال، حيث قال: (محاولة الدليل المُفضي إلى الحُكم الشرعي، من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة). ولاحظ أنَّ كلمة القواعد هاهنا، يدخل فيها قواعد الشريعة، يدخل فيها القواعد المنطقية المفضية إلى المطلوب، يدخل فيها قواعد المقاصد، كل قاعدةٍ شرعية عامة في الشريعة، فإن الوصول إلى الحُكم من خلالها، يُعتبر من من الاستدلال.

قال المؤلف -رحمه الله- في تعريف الاستدلال: **(ترتيب أمورٍ معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب)**، والحقيقة أن التعريف الذي ذكره المؤلف -رحمه الله- تعريفٌ قاصر؛ لأنه عرَّف ضربًا من أضرُب الاستدلال، وهو القياس المنطقي، هذا التعريف الذي ذكره المؤلف -رحمه الله- هو عند تأمل تعريفٌ للقياس البرهاني، أو القياس عند المناطقة، والاستدلال قد يكون به، وقد يكون بغيره، والمؤلف -رحمه الله- ذكر شيئًا من ذلك، نعم

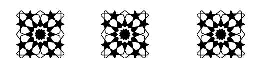
القياس البرهاني، داخلٌ في الاستدلال لكنه ليس كل الاستدلال، المؤلف رحمه الله كان تعريفه تعريفًا قاصرًا، ذكر بعض ما يدخل في الحد.

قال: (وله ضروبٌ كثيرةٌ، أحسنها: البرهان وهو ثلاثةٌ).

لما ذكر المؤلف -رحمه الله- كلمة، أو موضوع الأدلة؟ ذكر أن من أسماء الدليل البرهان، ومن هذا الاستعمال قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾[البقرة: ١١١].

قال: (وهو ثلاثةٌ).

أراد المؤلف رحمه الله أن يذكر أنواع البراهين التي تدخل في الاستدلال، وهي برهانُ الاعتلال، وبرهان الاستدلال، وبرهان الخلف.



قال رحمه الله:

برهان الاعتلال[٥٧].

وهو: قياسٌ بصورة أخرى تنتظم من: مقدمتين[٥٨] ونتيجة.

ومعناه: إدخال واحدٍ معين تحت جملةٍ معلومة.

كقولنا: النبيذ مُسكِر، وكل مسكرٍ حرام، فينتج: النبيذ حرام.



هذا هو النوع الأول، أو القسم الأول من البرهان، وهو برهان الاعتلال، لماذا سُمي برهان الاعتلال؟ لأنه يُجمع فيه بين الفرع والأصل برابطة العلة ،هكذا ذكر الأصوليون كالغزالي في ((شفاء الغليل)) وغيره، قال: هو أن يُجمع بين الفرع والأصل برابطة العلة، يعني المثال الذي ذكره "النبيذُ مُسكِر، وكل مُسكرٍ حرام" فيُنتِج، وإن شئت فقل: فيَنتُج : النبيذُ حرام، وحقيقة الكلام : السُكرُ علة تحريم الخمر، السُكر علة تحريم الخمر، والسُكر موجودٌ في النبيذ فيحرُم، ، هذا الذي لأجله أسمينا هذا النوع ببرهان الاعتلال ، كان الجمع فيه بين فرعٍ وأصلٍ برابطة العلة، وهذا يدلك على أن القياس الأصولي يُمكن أن تُعيد تصويره على وجهٍ يكون قياسًا اقترانيًا، أو قياسًا منطقيًا، والعكس صحيح.

كلا نوعي القياس يُمكن أن تُعيد تركيبهما إلى الآخر، كل واحد تُعيد طريقة ذكره إلى الآخر، ولذلك المؤلف -رحمه الله- يقول: **(وهو قياسٌ بصورةٍ أخرى)** إيش يقصد بقوله: **(بصورةٍ أخرى)** يعني ليس القياس الأصولي، يُريد أن هذا قياس المناطقة،نذكر رابطة العلة بين فرعٍ وأصل، بتركيبٍ آخر، ليس على صورة القياس الأصولي الذي عرفناه.

قال: (وهو قياسٌ بصورةٍ أخرى، تنتظم من مقدمتين)

---

[٥٧] نسخة: الاعتدال وهو خطأ فاحش.

[٥٨] تصح بمقدمتين كما عندي، وكأن الأوجه: من مقدمتين ونتيجة.

هذا البرهان هو نفسه القياس الاقتراني عند الأصوليين، وتعريفه : هو قولٌ مؤلفٌ من قضايا متى ما سُلّمت لزِم منها قولٌ آخر، كما مثَّل المؤلف -رحمه الله-، نذكر مقدمتين، ثم نتيجة، لا يكون القياس المنطقي بمقدمة واحدة، مقدمة واحدة لا تُنتج شيئًا، لكن مقدمتان تُنتجان نتيجة.

القياس الاقتراني له عدة أشكال، لكن الشكل الأول هو المشهور، وهو أن تكون مقدمة صُغرى لمقدمة كبرى تُنتج نتيجة، طبعًا هذا له ضابط عند المناطقة وهو: أنه لابد أن تكون الصغرى موجَبة، ولابد أن تكون الكبرى كلية.

خذ مثلًا: الذهب يتمدد بالحرارة، وكل معدنٍ يتمدد بالحرارة، النتيجة: الذهب يتمدد بالحرارة.

أو كما ذكر المؤلف رحمه الله (النبيذُ مسكِرٌ وكل مسكر حرام، النتيجة: النبيذ حرام).

أو الإنسانُ حيٌ، وكل حيٍ حيوانٌ، فالنتيجة: الإنسانُ حيوانٌ.

تُلاحظ معي أن هاهنا مقدمتان، الأولى تُسمى الصغرى: الإنسان حيٌ، والمقدمة الكبرى: كل حيٍ حيوان.

لاحظ معي أن هاهنا ثلاثة حدود، حد أصغر، وحد أكبر، وحد متوسط.

الحد الأصغر موجودٌ في المقدمة الأولى، والحد الأكبر موجودٌ في المقدمة الثانية، والحد الأوسط هو المتكرر في المقدمتين، فحتى تصل إلى النتيجة، الأمر سهل؛ احذف هذا المتكرر، الذي أسميناها الحد المتوسط، الآن تُلاحظ معي، الإنسان حيٌ، كل حيٍ حيوان، ما الذي تكرر؟ حي وحي، تكررت مرتين احذفها، النتيجة: الإنسان حي، وقلنا إنه لابد أن تكون الصغرى موجَبة، ولابد أن تكون الكبرى كلية.

بمعنى: لو قلنا: ليس شيءٌ من الإنسانِ بحي، وكل حيٍ حيوان.

إذن النتيجة: ليس شيءٌ من الإنسان حيوان، النتيجة صادقة أو كاذبة؟ كاذبة، إذن لابد

أن تكون النتيجة، لابد أن تكون الصورة موجَبة، كذلك لابد أن تكون الكبرى لابد أن تكون كلية، حتى لو كانت صادقة مثلًا، نقول: الإنسانُ حيٌّ، وبعض الحي صاهل، أيش تكون النتيجة؟ الإنسانُ حيٌّ وبعض الحي صاهلٌ، النتيجة: الإنسانُ صاهلٌ، وهذا صادق أو كاذب؟ كاذب، الصاهل من هو؟ الخيل، وليس الإنسان.

إذن المناطقة يشترطون أن تكون الصورة موجَبة، والكبرى كلية حتى تصدُق النتيجة، وإلا لو كانت الصورة سالبة، والكبرى ليست كلية مع كونهما صادقتين، المقدمتان صادقتان، ومع ذلك النتيجة لا تصدُق، تكون كاذبة.

على كل حال هذا هو برهان الاعتلال، أو القياس الاقتراني كما يُعبر المناطقة، وهو ضربٌ من أضرب الاستدلال، والمقدمتان متى ما كانتا صادقتين، وكانت الصورة موجَبة، والكبرى كلية؛ فالنتيجة حتمية، يعني: لو قلنا بالعقل: أ=ب، وب =ج عقلًا ألا يلزمنا أن نقول: أ=ج؟ هذا هو القياس الاقتراني، نذكر مقدمات متى ما سُلمت نتج منها نتيجة مسلمة، ، هذا هو القياس الاقتراني.



قال رحمه الله:

و(برهان الاستدلال).

هو: أن يُستدل على الشيء، بما ليس موجبًا له:

إما (بخاصيته).

كالاستدلال على نفلية الوتر، بجواز فعله على الراحلة.

أو بنتيجته.

كقوله: من صح البيع لأفاد المِلك.

أو بنظيره.

برهان الاستدلال هذا النوع الثاني ، أو القسم الثاني من البرهان، عرَّفه المؤلف –رحمه الله– بأن يُستدل على الشيء بما ليس موجبًا له، حتى تفهم هذه المسألة تذَّكر قياس الدلالة، تذكرون قياس الدلالة؟ نجمع بين الفرع والأصل، لا بالعلة، وإنما بدليلها، ذكرنا ما يُلازمها، وذكرنا أيضًا حكمها، وأثرها، فَهْمُ ذاك يُقرِّب لك فهم هذا، نحن هنا لم نفعل كما فعلنا في برهان الاعتلال، وهو أننا جمعنا بين الفرع والأصل برابطة العلة، إنما جمعنا بينهما – بين الفرع والأصل– بما يُلازم الأصل، إما بالخاصية، وإما بالنتيجة، وإما بالنظير، مدار ذلك أو مأخذه على الملازمة، مدار ذلك على الملازمة نظرًا؛ لأن كل واحدٍ من هذه الثلاثة، يُلازم الأصل أمكننا أن نربط الفرع به.

الأول قال: **(إما بخاصيته)** الخاصية هي: الملازِمة للذات، الملازمة للذات تُسمى: خاصية، فلا تنفك عنه، لا تنفك عن الشيء، خاصية الشيء ما لا ينفك عنه؛ لأنه ملازمٌ له لذاته.

قال: **(كالاستدلال على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة)** حقيقة هذا النوع، وهو الاستدلال بالخاصية، هو أنه بوجود خاصية الشيء، أو وجود خاصية الشيء دليلٌ على

وجود الشيء، مدار أو مأخذ أو وجه الاستدلال بهذا البرهان، برهان الاستدلال بالخاصية هو: أن وجود الخاصية دليلٌ على وجود الشيء، متى ما وُجدت خاصية الشيء فالشيء موجود.

إذن القضية راجعة فقط إلى مسألة الملازمة، استدللنا بوجود اللازم على وجود الملزوم؛ لأن أحدهما لا ينفك عن الآخر، إذن هذا هو النوع الأول من برهان الاستدلال، يعني الأمر في برهان الاستدلال هو كما ذكرنا جمعٌ بين فرعٍ وأصل، لا بعله لكنه بمعنىً معقول، الآن كوننا نربط بين شيئين بوجود الخاصية، أليس شيئًا معقولًا؟ نعم؛ لأننا نُدرك عقلًا أنه متى ما وجدت خاصية الشيء فالشيء موجود، لم؟ للملازمة بينهما؛ لأن أحدهما لا ينفك عن الآخر، فهذا هو وجه الاستدلال.

مثَّل المؤلف رحمه الله على ذلك بنفلية الوتر، نستدل على نفلية الوتر، يعني أن الوتر نفلٌ لا فرضٌ، هذا من أوجه استدلال أو محاججة الجمهور للموجبين للوتر، يقولون: نستدل على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة، لماذا؟ لأنَّ فِعل الصلاة على الراحلة خاصيةٌ للنافلة، وهي موجودة في الوتر، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث ابن عمر في ((الصحيحين)) أوتر على راحلته.

إذن لما وجدنا الخاصية، وهي هاهنا الصلاة على الرحل، خاصيةٌ للنفل، استدللنا بهذا، أن صلاة الوتر نفلٌ، بوجود أو وجود الخاصية دلنا على وجود الأصل وهو النفل؛ لأن الصلاة على الراحلة خاصيةٌ للنفل، طبعًا المسألة هنا تحتاج إلى استقراء موارد الشريعة، فالمستدل هاهنا لابد أن يبني دليله هذا على استقراء الشريعة، ويقول: ما وجدنا النبي -صلى الله عليه وسلم- صلى فرضًا قط على راحلة، بل وجدناه إذا أراد أن يُصلي الفرض ينزل عن الراحلة، فدل هذا على المباينة بين حُكميهما مع كون النبي –صلى الله عليه وسلم- ما خُير بين أمرين إلا اختار أيسرهما.

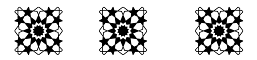
إذن الاستدلال هنا ببرهان الاستدلال يحتاج إلى مقدمات طبعًا، لكن نحن نصل إلى النتيجة، كيف تستدل؟ وإلا فللمنازع أن يُنازع في مسألة الخاصية، فيقول: لا، أنا لا أُسلِم لأن الصلاة على الراحلة خاصيةٌ للنافلة، فيحتاج أن يُقيم دليلًا على هذا الافتراض، ويحتاج المستدِل أن يُناقش هذا الذي يذكره، لكن نحن فقط الآن على سبيل التمثيل.

والشأن لا يُعترض المثال إذ قد كفى الفرض والاحتمال

(إما بخاصيته أو نتيجته)، يعني: أو بنتيجته.

الآن هنا نستدل بالنتيجة، ومأخُذ هذا أيضًا الملازمة، بمعنى النتيجة تُلازم المنتِج، كما أن الخاصية خاصية الشيء تُلازمه، كذلك النتيجة تُلازم المنتِج، مثَّل المؤلف لهذا بقوله: (لو صحَ البيعُ لأفاد الملك) الملكُ نتيجة البيع الصحيح، وبالتالي متى ما صح البيع وجِد المِلك، فنحن نستدل على صحة البيع بوجود المِلك، والعكس صحيح، نستدل على أن البيع غير صحيح بعدم وجود المِلك.

قل مثل هذا أيضًا في الاستمتاع مع النِكاح، نتيجة النِكاح الصحيح، حِلُ الاستمتاع، وبالتالي متى ما حكمنا بحِل الاستمتاع، حكمنا بصحة النِكاح، والعكس بالعكس، والعكس بالعكس، هذا هو برهان الاستدلال بالنتيجة، ومداره ومبناه ووجه الاستدلال فيه على فهم مسألة الملازمة كالقول في الخاصية، كما أن خاصية الشيء تُلازمه، كذلك نتيجة الشيء تُلازمه.



قال رحمه الله:

أو (بنظيره).

إما بالنفي على النفي.

كقوله: لو صح التعليق لصح التنجيز.

أو بالإثبات على الإثبات.

كقوله: لو لم يصِح طلاقه: لما صح ظِهاره.



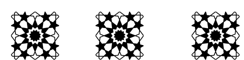
هذا هو القسم الثالث من برهان الاستدلال، وهو برهان الاستدلال بالنظير، ومبناه أيضًا على مسألة الملازمة، من جهة أن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، أو ثبت لنظيره؛ لأن استقراء موارد الشريعة، دل على أنها لا تُفرِّق بين متماثلين، دل استقراء موارد الشريعة على أن هذه الشريعة العظيمة لا تُفرِّق بين متماثلين، كما أنها لا تجمع بين مفترقين.

إذن لما وجدنا الشريعة حكمت في شيءٍ بحكمٍ دلنا هذا على أن هذا الحكم ثابتٌ لمثله، وذكر المؤلف -رحمه الله- لهذا النوع أو القسم أربع صور، ذكر له أربع صور:

قال: **(إما بالنفي على النفي)** يعني نستدل بالنفي على النفي، كما أنه يُنفى الشيء، أو يُنفى الحكم عن شيءٍ، فإننا ننفيه عن مثله، أو ننفيه عن نظيره، مثَّل له المؤلف -رحمه الله- بقوله: **(لو صح التعليق لصح التنجيز)**، يعني هذا الزوج، هل يصح تعليقه للطلاق؟ إذا قلتَ نعم، فإنه يلزمك أن تقول يصح تنجيزه، فلا فرق بينهما، فإن حكم الطلاق المعلَّق كحكم الطلاق المُنَجَزْ، فمتى ما حكمت على أحدهما بحكمٍ، فيلزمك أن تحكم على الآخر بمثل هذا الحكم، لماذا يقول هنا بالنفي على النفي؟ لأن هذا الذي تقوله، أو تُعبر عنه، تقول: لو صح التعليق لصح التنجيز، حقيقة هذه الكلمة، لم يصح التعليق فلم يصح التنجيز هذه الكلمة حقيقتها أو مرماها أو مؤداها - ليش نفي على نفي؛ لأن المقام هو أنك حينما تقول: لو صح التعليق لصح التنجيز، تُريد أن تقول: لم يصح التعليق فلم يصح التنجيز،

فهذا نوعٌ من الاستدلال ، وصلنا إلى الحكم من خلال هذه الطريق، وهي أننا استدللنا بنفي الحُكم عن الشيء على نفيه عن مثيله أو نظيره.

قال رحمه الله: (أو بالإثبات على الإثبات) هذا الثاني، كقوله: **(لو لم يصح طلاقه لما صح ظِهاره)**، نستدل بثبوت الحكم لشيءٍ على ثبوته على شيءٍ آخر، مثَّل له بقوله: **(لو لم يصح طلاقه لما صح ظِهاره)**، معنى هذه الكلمة، صح طلاقة فصح ظِهاره؛ لأن الطلاق والظِهار حكمان متناظران، متماثلان، إذا كان الطلاق صحيحًا فالظِهار صحيح، إذا قلت فلان طلاقه صحيح، إذن فلانٌ ظِهاره صحيح، إذن لو لم يصح طلاقه لما صح ظِهاره، والواقع أن طلاقه صحيح، إذن فظِهاره صحيح.



قال رحمه الله:

أو بـ(الإثبات على النفي).

كقوله: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة.

أو بـ(النفي على الإثبات).

كقوله: لو لم يجُز تخليل الخمر لحرُم نقلها من الظل إلى الشمس، وما حرُم فيجوز.

ويلزمه بيان التلازم ظاهرًا لا غير.

هذا الوجه الثالث، كقوله: **(لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة)** هنا نستدل بكون الحكم ثابتًا في مسألة على نفيه عن مسألةٍ أخرى، انظر هذا المثال: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة، نستدل بإثبات حكمٍ على نفي حكمٍ آخر، بمعنى: هذه الجملة حقيقتها : يُفعل على الراحلة فليس فرضًا، أو يصح فعله على الراحلة فليس فرضًا، استدللنا بحكمٍ ثابت على نفي حكمٍ، صح الوتر على الراحلة فلم يكن فرضًا، أو ليس بفرض.

الرابع: (أو بالنفي على الإثبات) نستدل بنفي حكمٍ على إثبات حكمٍ آخر، كقوله: **(لو لم يجُز تخليل الخمر لحرُم نقلُها من الظل إلى الشمس، وما حرُم)**، يعني نقلُها، **(فيجوز)** يعني: تخليلُها، فيجوز تخليلُها. باختصار هذه الجملة هي: لا يحرُم نقلُها فيجوز تخليلُها، أنا هنا ماذا فعلت؟ استدللت بنفي حكمٍ على إثبات حكمٍ آخر، والمثال كما قد رأيت، قال المؤلف رحمه الله: **(ويلزمه بيان التلازم ظاهرًا لا غير)** يعني يلزم المستدل بهذا النوع أن يُبين التلازم بين اللازم والملزوم، بين اللازم والملزوم، واللازم والملزوم أظنهما واضحين. يعني: مثلًا في مسألة البيع والمِلك، أو مسالة النِكاح والاستمتاع، فإننا نقول: الاستمتاع لازم، والنِكاح ملزوم، نقول: المِلكُ لازم والبيعُ ملزوم، انظر معي (لو صح البيع لأفاد المِلك)، دائمًا حتى يتضح أو يسهل عليك الأمر، الملزوم ما يحسُن فيه (لو)، إذا حسُن

في الجملة أن تضح كلمة لو، ما دخلت (لو) عليه فإنه هو الملزوم، وما حسُن فيه اللام فإنه اللازم، ولذلك انظر هنا، لو صح البيع لأفاد المِلك، صار البيع ملزومًا؛ لأنه هو الذي دخلت عليه لو، وصار المِلك لازمًا لأنه دخلت عليه اللام، هذا ضابط يسهل لك التفريق بين اللازم والملزوم.

قال رحمه الله:

(وبرهان الخلْف).

وهو كل شيء تَعَرَّضَ فيه لإبطال مذهب الخصم ليلزم[٥٩] صحة مذهبه:

إما بحصر المذاهب وإبطالها إلا واحدًا.

أو يذكر أقسامًا ثم يبطلها كلها.

هذا النوع الثالث من البرهان، القسم الثالث، مر بنا برهان الاعتلال، وبرهان الاستدلال، والآن برهان الخلف، سيأتي معنا لما سُمي برهان الخلف.

قال: **(كل شيء تَعَرَّضَ فيه** (يعني المستدل) **لإبطال مذهب الخصم ليلزم صحة مذهبه)** مأخذ هذا النوع هو: ثبوت أحد النقيضين يلزم منه نفي الآخر، النقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان، فثبوت أحد النقيضين يرفع الآخر، وبطلان أحد النقيضين يُثبت الآخر، ونحن نفرض هذه المسألة بناءً على أصل متفق عليه بين أهل السنة، وهو أن الحق واحد، **هذا واحد**.

اثنان: أن الناظر في المسألة حصر الخلاف، الحق لا يخرج عن هذه الأمة، وبالتالي القول الحق واحد من هذه الأقوال التي اختلفت فيها الأمة، وبالتالي الناظر الذي يذكر الخلاف، نفترض أنه حصر الأقوال، فمتى ما حُصرت الأقوال - طبعًا نحن نتكلم عن خلاف حقيقي لا خلاف لفظي، في الخلاف الحقيقي عندنا عدة أقوال، ونفترض أننا حصرنا الخلاف في الأمة، فالحق منها واحد، وبالتالي لو كان الخلاف في الأمة راجعًا إلى ثلاثة أقوال، فأبطلنا اثنين، فبقي الثالث هو الصواب.

هذا الوجه -رعاكم الله- راجع إلى مسلك أخذناه في مسألة القياس، السبر

---

[٥٩] أنا عندي بلزوم، الصواب كما قرأت، (يلزم) أما بلزوم بعيدة.

والتقسيم، وفهم هذا الاستدلال، أو هذا النوع من البرهان، هو بناءً على ما ذكرت لك، أن الحق واحد، وبالتالي لا يخرج الحق عن هذه الأمة، فالقول الصواب منها واحد، وبالتالي فإن انتفاء أحد النقيضين يلزم منه ثبوت الآخر، والمسألة هنا أن عندنا حقًا وباطلًا، والحق والباطل نقيضان، لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل لابد من ثبوت أحدهما، لابد أن يكون القول باطلًا، أو أن يكون القول حقًا، أما أن يكون حقًا وباطلًا معًا : لا، أما أن يكون لا حقًا ولا باطلًا : لا، فلابد أن يكون أحدهما ثابتًا.

إذن نحن نستدل في هذا البرهان على أنه إذا بطل أحد النقيضين ثبت الآخر، كما فهمنا وجه أو مأخذ الأوجه السابقة، افهم هذا، مأخذ هذا الوجه هو إذا بطل أحد النقيضين ثبت الآخر.

قال: **(كل شيء تَعَرَّضَ فيه لإبطال مذهب الخصم ليلزم صحة مذهبه، وهذا له طريقان: إما بحصر المذاهب و إبطالها إلا واحدًا)** وهذا هو مسلك السبر والتقسيم الذي مر معنا، وبناءً عليه تقول مثلًا: علة الربا في البُر، مثال: لنفرض أن الخلاف راجع إلى ثلاثة أقوال: إما الكيل، وإما الطعم، وإما القوت، حصرنا الخلاف اجتهدنا وغلب على ظننا أن الخلاف راجع إلى هذه الأقوال الثلاثة، فيأتي المستدل فيقول: ليست العلة هي الطُعم بدليل كذا، وليست العلة القوت أو الاقتيات بدليل كذا، الآن ماذا يُنتِج ؟ أن العلة هي: الكيل.

إذن تحصُر المذاهب أو الأقوال المختلفة، ثم تُبطلها إلا واحدًا فالباقي قطعًا هو الصواب.

طبعًا صحة هذا الاستدلال تنبني على أمرين، وهذا أظنه واضح بالنسبة لكم:

أولًا: صحة الحصر كما ذكرنا.

وثانيًا: إثبات البطلان بالنسبة إلى المذاهب التي حكمنا عليها بالبطلان، بمعنى: أن

مدخل الخصم عليك، إذا استدللت بهذا البرهان، هو من جهة إما بأن يقول: القسمة غير حاصرة، أنت قلت الخلاف يرجع إلى ثلاثة أقوال، والصواب أن هناك رابع أو خامس، فإذن يدخل عليك من جهة: أولًا: أن القسمة غير حاصرة، وبالتالي أنت ملزم أن تستفرغ الوسع حتى تصل إلى قسمةٍ حاصرة، أن تجمع الأقوال جميعًا، ثم حينها تقول: هذا القول باطلٌ، لابد أن يكون عندك دليلٌ صحيح، وبالتالي يمكن أن يدخل عليك الخصم، لو كان دليلك غير صحيح من جهة أن يقول لك: أنت حكمت بأن الطعم لا يصح التعليل به، وكلامك غير صحيح، لا: يصح، وما ذكرته من دليل على إبطالا ذلك لا يرد.

إذن الاستدلال بهذه الطريق ينبني على أمرين:

١-صحة الحصر.

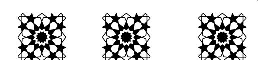
٢-قيام الدليل على بطلان الأقوال المخالفة.

قال:**(أو** -هذه الطريقة الثانية للبرهان الخلف- **يذكر** -يعني المستدل- **أقسامًا، ثم يُبطلها كلها)**. مراده رحمه الله هو أن تُحصر جملةٌ في أقسام، ثم تُبطل الأقسام والنتيجة بطلان الجملة.

مثلًا: اختلفوا مثلًا هل الإيلاء طلاق أو ليس بطلاق؟ يقول الذي ينفي كونه طلاقًا، لو كان الإيلاء طلاقًا، هذه الجملة، لكان إما بطريق التصريح أو بطريق الكناية، وبطل كونه طلاقًا صريحًا، وبطل كونه طلاق كناية، فنتيجة هذا ليس بطلاق، هذا برهان الخلف، استدللت من خلال إبطال مذهب الخصم، على صحة مذهبي، إما بأن نحصر الأقوال المختلفة، ثم نُبطلها إلا واحدًا، كان الدليل على صحة هذا المذهب الذي أتبناه، ما هو؟ بطلان المذاهب الأخرى، أو الأقوال الأخرى، أو أنني أجعل القول المخالف لي تحته أقسام، ثم أُبطلها فيبطُل القول، أن أحصُر القول المخالف في جملة تحتها أقسام، فإذا أبطلت الأقسام بطلت الجملة، أو بطل القول.

إذن هذا هو برهان الخلف، وهو مفيدٌ لطالب العلِم في أبوابٍ كثيرة، في المناظرة في الفقه، أو في العقيدة، هذا مسلكٌ نافع جدًا لطالب العلم إذا أحسن فهمه.

الآن استطراد على خلاف طريقة المؤلف -رحمه الله- المبنية على الاختصار الشديد، الآن استطرد فقط في مسألة لغوية، ومع ذلك أطال فيها بعض الإطالة.



قال رحمه الله:

وسمي خلفًا.

إما لأنه لغةً: الرديء.

وكل باطلٍ رديء.

أو لأنه الاستقاء؛ وهو: استمدادٌ.

فكأنه استمد صحة مذهبه من فساد مذهب خصمه.

ويجوز أن يكون من الخَلْف وهو الوراء، لعدم الالتفات إلى ما بطل.

الآن يُعلل لماذا سُمي هذا برهان الخلف، قد يثور تساؤل عند طالب العلم، لماذا أسمينا هذا برهان الخلف؟ يقول: **(إما لأنه لغةً الرديء)**، وبالتالي أنا أُبطل القول الرديء، أنا استدللت بالقول الرديء، يعني ببطلانه على صحة القول الآخر، فإما لأن القول الباطل رديء، والخلف هو الرديء، وكل باطلٍ رديء، ومن هذا قول المفسرين في قوله -جل وعلا-: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾[الأعراف: ١٦٩].

أو وهذا القول الثاني؛ **(لأنه الاستقاء)**، يعني لأن الخلف هو الاستقاء، وهذا صحيح من جهة اللغة الخلفُ والخلفةُ والإخلاف، كل ذلك يُقال للاستقاء، ويُقال للمستقي الذي يذهب يستقي الماء من البئر، يُقال له إنه خالفٌ، ويقولون: من أين خِلفتكم؟ يعني من أين تستقون، من أي بئر تأخذون الماء، فيقول: هذا أيضًا صحيح، لمِ؟ كأنه استمد صحة مذهبه من فساد مذهب خصمه؛ لأنه استمداد، كالاستقاء، ولماذا سُمي الاستقاءُ خلفًا؟ قالوا لأن المُسْتَقِيَيْنِ يخلُف أحدهما الآخر، يأتي هذا ثم هذا، لهذا سُمي الاستقاء خلفًا، فكأن المقصود أن المستدل يستمد، أو يستقي صحة مذهبه من مذهب خصمه، من خلال إبطاله.

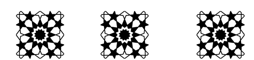
قال: (ويجوز أن يكون من الخلف) وهو الوراء، تقول: هذا قُدّامك، فلانٌ قدامك،

وفلانٌ خلفك، يعني قل : لعدم الالتفات إلى ما بطل، على كل حال الأمر في ذلك سهل.

❁ ❁ ❁

قال رحمه الله:

ومنها: ضروب غير ذلك.



يُريد بـ**(منها)** أوجه أو صور الاستدلال، نحن نتكلم عن أصل يسمى الاستدلال، ذكر له وجهًا وهو البرهان، يقول: هناك أوجه أخرى، وهذا يدلك على أن تعريف الاستدلال عند المؤلف قاصر؛ لأن هذه الأوجه كما يذكر المؤلف، لا تُصاغ على صيغة القياس المنطقي.

❊ ❊ ❊

قال رحمه الله :

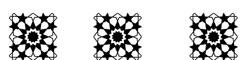
كقولهم:

وجد سبب الوجوب: فيجب.



أيضًا من أوجه الاستدلال أن تقول مثلًا: "وجد سبب الوجوب فيجب" مثلاً : اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصغير، فمن يوجب ذلك من أوجه استدلاله يقول: وجد سبب الوجوب وهو مِلك النِصاب، فوجبت الزكاة.

إذن بأي شيءٍ استدل هذا الموجب لزكاة مال الصغير، بوجود سبب الوجوب.

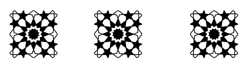


قال رحمه الله:

أو فقد شرط الصحة فلا يصح .



يقول: فُقد شرط الصحة فلا يصح، كأن يقول مثلًا: فُقدت الطهارة فلم تصح الصلاة، يعني يتناقشان مثلًا، فلان صلاته صحيحة أو لا، فقل: فُقد شرط الصحة وهو الطهارة، وبالتالي فإن الصلاة لم تصح.

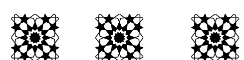


قال رحمه الله:

أو لم يوجد سبب الوجوب: فلا يجب.



يعني: لم يوجد سبب الوجوب فلم يجب، يعني مثلًا نتناقش، وجب علينا أن نصلي الظهر الآن مثلًا، فيقول قائل: لم تزل الشمس فلم تجب صلاة الظهر؛ لأن سبب وجوبها زوال الشمس، وبالتالي لما لم يوجد السبب ما وُجدت الصلاة، أو ما وجبت الصلاة.



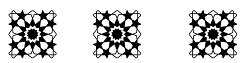
قال رحمه الله:

أو لا فارق بين كذا وكذا، إلا كذا وكذا: ولا أثر له.

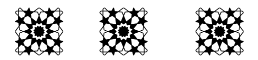
يعني: مراده أنه لا يصح هذا ، وهذا الذي أثبتناه فارقًا لا يصح، وهذا الذي أثبتناه فارقًا لا يصح التفريق به، يعني مثلًا في مسألة تشطير الحد، في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**﴾[النساء: ٢٥]، هذه الآية في الإماء فنقول: لا فرق في هذا الحكم بين الأمة والعبد؛ لأنه لا فرق بينهما ألبتة إلا في الذكورة والأنوثة، وهذا لا أثر له في التفريق في الحكم، وبالتالي فإننا نُثبت الحكم على العبد بتشطير الحد، بناءً على هذا الأمر وهو أنه لا فرق بين العبد والأمة في هذه المسألة.

خذ مثلًا في قصة الأعرابي الذي جامع زوجته في نهار رمضان، أتى أهله يقول: والذي يأتي أمته أيضًا يثبت فيه الحكم؛ لأنه لا فرق بين الزوجة والأمة من هذه الجهة، هناك فروقٌ أخرى، لا تؤثر هاهنا، وبالتالي فلو أتى أمته، أو لو زنا -والعياذ بالله- فإننا نقول لا فرق في الحكم، كما حكمنا عليه لو أتى أهله، كذلك لو أتى أمته أو غيرها.



قال رحمه الله:

و لا أثر له.



يعني: هذا الذي بقي إلا كذا وكذا، ولا أثر له، يعني كما قلنا الفرق ذكورة وأنوثة وهذا لا يؤثر في الحكم شيئًا.

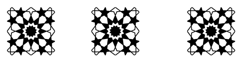
❊ ❊ ❊

قال رحمه الله:

أو لا نص ولا إجماع ولا قياس في كذا: فلا يثبت.

لا نص، ولا إجماع، ولا قياس فبالتالي لا يثبت الحكم، يعني لاحظ أن هذه المسألة تذكرنا بمسألة الاستصحاب، ولذلك في مسألة الاستدلال قلنا: كل استدلال بغير نصٍ، أو إجماعٍ، أو قياس، فإنه داخلٌ في الاستدلال، وبالتالي الاستدلال بالاستصحاب : استدلال، وبذلك الاحتجاج بالاستصلاح كذلك استدلال، وكذلك الأخذ بشرع من قبلنا، أو الأخذ بقول الصحابي، كل ذلك راجعٌ إلى هذا الموضوع، كذلك هذا الأمر لا نص، لا إجماع، لا قياس فلا يثبت، يعني مثلًا قول الجمهور بطهارة المني، يقولون: لا دليل من الكتاب، ولا من السنة، ولا من الإجماع، ولا حتى من القياس، على نجاسة المني، بالتالي لا نُثبت النجاسة، ونعود إلى الأصل، والأصل طهارة الأشياء، فنحكم بطهارتها بناءً على أنه لم يثبت شيءٌ لا من الكتاب، ولا من السنة، نحكم بطهارته بناءً على أنه لم يثبت شيءٌ من الكتاب والسنة والإجماع والقياس على نجاسته.



قال رحمه الله:

أو الدليل ينفي كذا، خالفناه لكذا: فبقي على مقتضى النافي.
وهذا يعرف عنده بالدليل النافي.
وأشباه ذلك.

يعني: كوننا ننفي حكمًا، ونستثني صورةً، وبالتالي بقية الصور نقول نرجع فيها إلى الأصل وهو النفي، خذ مثلًا في مسألة إهداء الثواب، نقول: الأصل أن الثواب قضيةٌ غيبية، وأن الثواب لصاحبه، فلا يجوز التصرف فيه، لقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ**﴾[يونس: ١٥]، لقوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ**﴾[فصلت: ٤٦]، إذن الأصل أنه لا يجوز التصرف في الثواب، خرجنا عن هذا الأصل، بحسب الدليل المستثني، وجاء الدليل المستثني في الصدقة، وجاء الدليل المستثني في الحج، وجاء الدليل المستثني في قضاء الصوم.

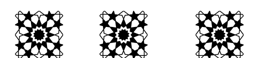
إذن ماعدا هذه المصور المستثناة، نرجع فيها إلى الأصل، وبالتالي الوضوء أتوضأ وأُهدي ثواب وضوئي، أو أُصلي ركعتين وأُهدي ثواب صلاتي، أو أختم ختمةً للقرآن، وأُهدي ثوابها، نقول: هذا التصرف الأصل أنه منفي؛ لأنَّ الدليل قد دل على أن الثواب غيبيٌّ، وثابتٌ لصاحبه، وبالتالي لو قال قائلٌ: إنني أقيس هذه على هذه، نقول: هذا ليس باب قياس؛ لأن المسألة غيبية، وبالتالي ما خرج عن الاستثناء الذي جاء في الدليل، وهو أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي استثنت أعمالًا معينة، ما عداها ماذا نصنع؟ نرجع إلى الدليل، والدليل هاهنا ينفي التصرف.

قال: **(أو الدليل ينفي كذا خالفناه بكذا)** يعني بدليل مستثني فبقي على مقتضى النافي، ماعدا ذلك يبقى على مقتضى النافي.

قال: **(وهذا يُعرف بالدليل النافي، وأشباه ذلك)** نعم الأصوليين كما ذكرت ذكروا

أنواعًا أخرى، تدخل تحت باب الاستدلال، والمؤلف ذكر جملةً طيبةً على ذلك.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

فصل

وأما (ترتيب الأدلة وترجيحها)

فإنه يبدأ بالنظر في:

(الإجماع)

فإن وجد: لم يجنح[٦٠][٦١] إلى غيره.

فإن خالفه نص من كتاب أو سنة: عُلم أنه منسوخ أو متأول؛ لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخا ولا تأويلا.

هذا فصلٌ عقده المؤلف رحمه الله بعد أن انتهى من ذكر الأدلة، وكان آخر ما ذكر ما يتعلق بالاستدلال، وهذا فصل يتعلق بترتيب الأدلة والتعارض بينها والترجيح بينها، هذا الموضوع الذي بين أيدينا فيه هذه المسائل الثلاثة:

ما يتعلق بترتيب الأدلة.

وما يتعلق بالتعارض.

وما يتعلق بالترجيح بينها.

وهذا الفصل أكثر الحنابلة الذين ألفوا في أصول الفقه يجعلونه بعد باب الاجتهاد والتقليد، والمؤلف قدمه على باب الاجتهاد والتقليد، كأنه رأى أنه ذو صلة بموضوع الأدلة، هذه الأدلة التي علمتها كيف ترتب فيما بينها، وفي حال توهم التعارض كيف يكون العمل.

والأكثر رأوا أن النظر في هذا الموضوع -وهو ترتيب الأدلة أو التعارض أو الترجيح-

---

٦٠ نسخة: (يحتج). تحتمل هذه وهذه.

٦١ يعني: لم ينظر ولم يتلفت إلى غيره.

شأن المجتهد، فنعرف أولاً من هو المجتهد ثم بعد ذلك ننظر في عمله.

والأمر على كل حال يسير.

المقصود أن تفهم أن هذا الفصل إنما هو من شأن المجتهدين، هم الذين يخاطبون بهذه المسائل المذكورة هاهنا.

قال: (وأما ترتيب الأدلة): ترتيب الأدلة يعني: معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، وهذا يُحتاج إليه على ما يذكر الأصوليون، يُحتاج إليه في شيئين:

الأول: النظر: يعني: النظر في الأدلة فأي تلك الأدلة يقدم.

ثم الأمر الثاني الترجيح: في حال توهم الترجيح بين الأدلة، فما هو المقدم من هذه الأدلة.

هذا هو المراد أو الفائدة من ذكر ترتيب الأدلة.

قال: **(وأما ترتيب الأدلة وترجيحها فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع فإن وجد لم يحتج إلى غيره)**، وفي النسخة الأخرى: **(لم يجنح إلى غيره)**، يعني: لم ينظر ولم يتلفت إلى غيره، فالمطلوب من المجتهد أن ينظر أولًا في الإجماع فإن كان في المسألة التي ينظر فيها اجماعٌ انتهى الأمر، فليس بحاجة بعد ذلك إلى أن ينظر في شيء آخر، لا أدلة الكتاب ولا أدلة السنة، اللّهم إلا على سبيل تكثير الأدلة وليس على سبيل تقرير الحق، الحق يتقرر بما دل عليه الإجماع.

ويقول بعد ذلك: **(فإن خالفه نص من كتاب أو سنة، عُلم أنه منسوخ أو متأول)**.

يقول: متى كان الإجماع منعقدًا على قول ثم وجدنا آية أو حديثًا يخالفان أو يخالف أحدهما هذا الإجماع، يقول : الحال أن هذا النص الذي ظهر منه المخالفة لا يعدو أحد أمرين:

إما أن يكون منسوخًا.

وإما أن يكون متأولًا، يعني له وجه على خلاف ما ظهر من هذه المخالفة، وسبب ذلك في التعليل الذي ساقه، قال: **(لأن الإجماع قاطعٌ لا يقبل نسخًا ولا تأويلًا)**، يعني السبب في أننا قدمنا الإجماع واتهمنا ما ظهر لنا من هذه المخالفة النصية ووصفنا ذلك إما بنسخ أو أنه متأول، سبب ذلك راجع إلى أمرين فكلاهما مراد.

الأول: أن الإجماع قطعي، ودليل ذلك: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، أما النص فإنه قد يكون قطعي الثبوت وقد يكون ظني الثبوت على ما يذكر الأصوليون، وقد يكون قطعي الدلالة وقد يكون ظني الدلالة، أما الإجماع فهو حالة واحدة : قطعيٌّ.

والأمر الثاني: قال: **(أنه لا يقبل نسخًا ولا تأويلًا)**، النسخ لا يدخل الإجماع لأنه لو دخل الإجماع ثم أجمعت الأمة على المنسوخ لكان ذلك اجتماعًا من الأمة على ضلالة، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

والأمر الثاني أن الإجماع،لا يقبل التأويل ، لا يدخله التأويل؛ لأن التأويل يدخل الظواهر لا النصوص، ما كانت دلالته نصيه فإنه لا يقبل التأويل، وهكذا شأن الإجماع، فمتى ما أجمعت الأمة على شيء، فإنَّ الذي أجمع عليه من قبيل النص وليس من قبيل الظاهر، فالنتيجة أنه لا يقبل التأويل، وأما النص فإنه تارة يكون -يعني أقصد بالنص الدليل من الكتاب والسنة- تارةً تكون الدلالة فيه نصية وتارةً تكون ظاهرة، وبالتالي كان الإجماع أقوى.

أود أن تتنبه هنا إلى أمور:

أولاً: الكلام عن هذا الإجماع الذي ذكره الأصوليون أنه مقدم على النص إنما مرادهم فيه الإجماع القطعي لا الظني، وبالتالي فإنَّ هذا الإجماع الذي قدرنا أنه مقدم على النص لا يصلح أن يكون سكوتيًا، لأن الإجماع السكوتي ظني وليس قطعياً، نحن هاهنا نتكلم في

إجماع قطعي، وهذا الإجماع القطعي الجزمُ بانعقاده ليس أمرًا متيسرًا، لاحظ أننا نقول إجماع قطعي لا سكوتي يعني لابد أن يكون نطقيًا، يتوارد العلماء على التنصيص على أنه مجمع عليه، وبالتالي في غير ما علم من الدين بالضرورة يبقى أن هذا التحقق من قطعية هذا الإجماع المنعقد أمرًا يكتنفه ما يكتنفه من الصعوبة، فليس كل ما نقل فيه الإجماع يكون الأمر فيه مسلمًا. **هذا أولًا.**

ثانيًا: نحن حينما نقول بتقديم الإجماع على النص، هو في الحقيقة مآله وحقيقته تقديم النص على النص ؛ لأن الإجماع لا ينعقد إلا عن نص، وهذا أمر قد بحثناه لما درسنا مسألة الإجماع، فصار الحال أننا قدمنا نصًا على نص، قدمنا الأقوى من النصوص على ما هو دونه، وبالتالي لم يكن التقديم في حقيقة الحال للإجماع كان تقديمًا للنص الذي استند إليه الإجماع، هذه هي حقيقة الحال قدمنا النص الذي استند إليه الإجماع.

خذ مثلًا: لو قال لنا قائلٌ: أنا آخذ بظاهر النص في قوله تعالى لما عدد المباح من النساء: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾[النساء:٣]، يدخل في ذلك الأخت من الرضاعة، فيحل وطؤها بنص القرآن، النص يقول: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾[النساء:٣]، و(ما) تفيد العموم، فإذا كانت المملوكة أختا من الرضاعة، يقول هذا القائل الآية دليل على جواز وطئها بملك اليمين.

لكن، يقول العلماء : الإجماع منعقد على تحريم وطء الأخت من الرضاعة بملك اليمين، ويذكرون هذا مثالًا فيما قدم فيه الإجماع على النص، والواقع أنَّ المقدم هاهنا إنما هو النص الذي استند إليه الإجماع، وهو قوله تعالى: ﴿**وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**﴾[النساء:٢٣]، فبالتالي كان قوله: ﴿**وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**﴾[النساء:٢٣] مخصصًا لقوله: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾[النساء:٣]، فعاد الأمر إلى تقديم نص على نص.

خذ مثلاً: يضرب الأصوليون أيضًا مثالًا في هذا المقام لِمَا قُدِّمَ فيه الإجماع على النص

مسألة المضاربة، معروف ما معنى المضاربة أو المقارضة أو القراض، فإنهم يقولون الإجماع هاهنا قدم على النص ، والمراد بالنص هاهنا : النص الذي جاء من الشارع بالنهي عن الغرر، قالوا لأن المضاربة فيها غرر، فإن هذا عامل يعمل على غرر، فإنه ربما لا يَحْصُلُ كَسْبٌ، فبأي شيء يعود؟ ماذا تكون نتيجة هذا العمل؟ لا شيء ، يعود صفر اليدين، وقد يكسب، فكان في الأمر غررٌ.

وبالتالي قالوا الإجماع انعقد على صحة القراض والمضاربة، وهذا مقدم على النص.

والصواب: أن ذلك ليس كذلك، بل إن الذي قُدم هاهنا نص على نص، وهو أن المضاربة وحِلَّها سنة تقريرية، فإن المضاربة كانت أمرًا شائعًا في الجاهلية، وكانت العرب تعرفها، وبالتالي النبي صلى الله عليه وسلم أقر الناس على ما كانوا عليه، كما أقرهم على أمور كثيرة كانوا يتعاملون بها في معاشهم، ومن ذلك المضاربة، فصار الأمر راجعًا إلى تقديمِ نص على نص، هذا إذا سلمنا بحصول المعارضة، طبعًا هاهنا يقولون إن هذه السنة التقريرية مخصصة لعموم النهي عن الغرر إن سلمنا بحصول التعارض الظاهر.

طبعًا كما سيأتي معنا إن شاء الله كوننا نقول هذا يحمل على أنه خاص ويخصص الدليل العام، قلنا التخصيص والتقييد فرع عن ظهور التعارض، فنجمع بين النصين بأن نقول هذا خاص وهذا عام، وبالتالي فيكون مخصصًا لهذا العام مقدمًا عليه، يعني نأخذ بهذا الدليل الخاص؛ وإن كان شيخ الإسلام رحمه الله يقول: **(**هذا الباب من باب المشاركة، لا من باب المعاوضة التي يدخلها الغرر**)**.

على كل حال المقصود عندي هو أن تفهم أن حقيقة الأمر حينما يقولون قدمنا الإجماع على النص، أن حقيقة الأمر إنما هي تقديم نصوص بعضها على بعض وهذا كما سيأتي معنا إن شاء الله في مسألة التعارض.

عندنا أمر ثالث وهو أن المؤلف يقول: **(فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع، فإن وجد لم**

يحتج إلى غيره أو لم يجنح إلى غيره، فإن خالفه نص من كتاب أو سنة عُلم أنه منسوخ).

الصواب في هذه المسألة، يعني هو إيش يقول؟ يقول: إذا كان الإجماع مخالفًا لهذا النص فإننا نقول هذا النص منسوخ؛ أين الناسخ؟ يقول الأصوليون أو كثير من الأصوليين : إن الأمة تناست النص الناسخ، وحفظت الإجماع الذي دل على الناسخ.

وهذا في الحقيقة فيه نظر؛ وصف الأمة بأنها ضيعت الدليل المُحْكَمَ وحافظت على الدليل المنسوخ اتهام لها بشيء لا يمكن، لا يمكن لهذه الأمة أن تضيع الدليل المحكم الناسخ وتحافظ على الدليل المنسوخ، هذه الدعوى غير مسلمة، وكان لأبي العباس تقي الدين-رحمه الله- هاهنا مناقشة جيدة للأصوليين الذين ذكروا هذا الأمر، فقال: (إذا كان الدليل منسوخًا، فلابد من أن يكون هذا الناسخ معروفًا)، لا يُقبل دعوى أن نقول هذا النص منسوخ.

التنبيه الرابع: نحن الآن نفرض مسألة وهي أن تعارضًا حصل بين إجماع ونص، يعني دليل من الكتاب والسنة، والواقع أن هذه الحال التي نفرضها لابد من مراعاة ما يأتي فيها، فنقول:

إن حصل ووقع عندنا ظنٌ لتعارض بين نص وإجماع فالحال لا يخلو من الآتي:

إما أن الإجماع غير صحيح وأن المسألة خلافية لا إجماعية، وما أكثر ما يُدعى الإجماع على مسائل ثبت فيها الخلاف، بل ربما ثبت فيها خلاف مشهور، ويعرف هذا من يعالج مسائل الفقه.

إذن الاحتمال الأول أن تكون المسألة ليست إجماعية.

ثانيًا: أن يكون الدليل غير صحيح، وبالتالي لا تعارض، لأن التعارض إنما يكون بين ثابتين، أما أن يكون تعارض بين ثابت وغير ثابت هذا غير صحيح، لا يمكن، لأن غير

الثابت في حكم المعدوم، فأي تعارض إذن ! إذن أن يكون الدليل الذي يُزعم أنه مخالف أو أن النص مخالف للإجماع نقول هذا الدليل نبحث، نجد أن الإسناد فيه نظر، وهذا إنما يتأتى طبعًا في الأحاديث لا في الآيات بطبيعة الحال.

الأمر الثالث: أن يكون النص منسوخًا، وهاهنا نقول إنه لابد من أن يظهر أو يتبين الدليل الناسخ، أما نقول هذا منسوخ لا يُعرف له ناسخ، هذا لا يتأتى.

الأمر الرابع: أن يكون لهذا النص توجيه أخطأ المجتهد في فهمِهِ، فظن حصول التعارض، فعليه أن يبذل وسعه في فهم الدليل على وجهه الصحيح، وبالتالي تزول حينئذٍ دعوى التعارض؛ هذا فيما يتعلق بمسألة تعارض نص وإجماع.

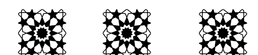
تنبيه خامس: المؤلف رحمه الله يقول إنه يبدأ بالنظر في الإجماع أولًا قبل كل شيء، وهذا ما نص عليه كثيرٌ من الأصوليين.

لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ينازع في ذلك، كما في المجلد التاسع عشر في صحيفة ٢٠٠ و٢٠١ يقول: هذا غير صحيح، بل هذا مخالف لما كان عليه السلف الصالح، بل السلف كانوا ينظرون أولًا في النص، أول ما ينظرون في الكتاب والسنة، ثم بعد ذلك ينظرون في غيرهما من إجماعٍ أو قياس أو غيرهما، واستدل على هذا بأثرين بل بثلاثة، عن عمر، وابن مسعود، وأثر ليس بقوة الأثرين السابقين من حيث الدلالة عن ابن عباس رضي الله عنهم أجمعين، وفي هذه الآثار، لاسيما ما جاء عن عمر وابن مسعود، ويقول شيخ الإسلام إنها آثار ثابتة عن هؤلاء الصحابة فيها تقديم الكتاب والسنة على الإجماع، لهذه الآثار ما يفهم منه تقديم الكتاب والسنة على الإجماع؛ فيقول رحمه الله: ليس بصحيح أننا ننظر أولًا في الإجماع، بل ننظر أولا في دليل الكتاب والسنة.

والواقع أن السلف -رحمهم الله- من نظر في أحوالهم والآثار الواردة عنهم يجد أن استدلالاتهم تدور على الأدلة، فيُسأل أحدهم مسألة فيذكر ما سنح له من دليل من آية أو

حديث، وليس أنه يقول له انتظر حتى أنظر في موارد الإجماع فإن ما وجدت فيها شيئًا، أعود فأنظر بعد ذلك في دليل الكتاب أو السنة، ثم أبني حكمي على ذلك؛ هذا في الحقيقة يحتاج إلى دليل.

والأمر كما ذكرت لك أن تحقق الإجماع القطعي الذي هو حجة مقدمة على النص أمرٌ فيه من الصعوبة ما فيه، يعني فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة ، الحقيقة أن هذا الأمر تسهل فيه الدعوى، لكن يصعب فيه التحقيق، غالب الإجماعات التي تُذكر إجماعات سكوتية، غالبها إجماعات سكوتية، ليست إجماعات نطقية؛ وهذا كما قد علمنا ليس إجماعا قطعيًا.



قال رحمه الله :

ثم في (الكتاب) و(السنة المتواترة).
ولا تعارض في القواطع، إلا أن يكون أحدهما منسوخًا.
ولا في علم وظن؛ لأن ما علم لا يظن خلافه.

يقول بعد أن ينظر في الإجماع ينظر في الكتاب وفي السنة المتواترة، قال: **(ثم في الكتاب والسنة المتواترة)**؛ والحق أن هذا الترتيب الذي يذكره المؤلف، أن ينظر أولًا في الإجماع، ثم ينظر ثانيًا في الكتاب، ثم ينظر ثالثًا في السنة المتواترة، ثم ينظر رابعًا في أخبار الآحاد، قال: **(ثم في أخبار الآحاد)**.

الحق أن هذا يحتاج إلى إثبات أن هذا كان شأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، التابعين وأتابعهم، والواقع أن هذا فيه نظر، ما الدليل على أنهم كانوا يقولون: ننظر أولًا في الكتاب، ولا نضع أعيننا في السنة ألبتة حتى ننتهي من قراءة القرآن أو تأمل آيات القرآن، ثم السنة لا ننظر في الآحاد قبل أن ننظر في المتواتر، هذا أمر في الحقيقة لا دليل عليه، ويصعب أن يثبتوا لنا أثرًا واحدًا صحيحًا عن الصحابة أو التابعين أو أتباعهم أنهم كانوا يقولون: لا ننظر في دليل السنة الآحاد حتى ننظر في المتواتر.

هذا يستدعي أن تكون الأحاديث المتواترة عندهم مدونة ومجموعة، فينظرون فيها أولًا، ثم ينظرون بعد ذلك - يقولون هذا قسم ثاني- وهو الآحاد، ننظر فيه بعد أن ننتهي من المتواتر، وإن كان من المتأخرين الذين ينظرون في كتب السنة، يكون قد قسم البخاري ومسلم والسنن والمسند وغيرها من كتب السنة، قسمها إلى قسمين قبل أن ينظر في الآحاد لابد أن ينتهي من النظر في المتواتر، وهذا في الحقيقة أمر تَخَيُّلِيٌّ أقرب من أن يكون واقعيًا، إنما المعروف عن السلف -رحمهم الله- أنهم كانوا يستدلون في المسائل إذا اسْتُفْتُوا أو نزلت نازلة بها سنح لهم، ما كانوا يفرقون لا بين أدلة الكتاب ولا بين أدلة السنة، ولا بين أدلة السنة

المتواترة ولا بين أدلة السنة الآحاد، إنما ما سنح في ذهنه وخطر على باله، أو تأمل المسألة فوجد أن هاهنا دليلًا من السنة ذكره، أو هاهنا دليل من الكتاب ذكره، المهم عندهم أنهم يستدلون بما صح عندهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يستدلون برواية مطعون فيها.

أما هذا الترتيب الذي ذكره، الحقيقة : هذا من الأمور التي تحتاج إلى دليل، والمشكل أن كثيرا من المسائل المصنفة في كتب أصول الفقه إنما قعَّدها متكلمون على طريقة أهل الكلام، وهؤلاء خبرتهم بحال السلف خبرة ضعيفة، ولذلك يذكرون مسائل أقرب ما تكون إلى التخيل، أولًا كذا، ثم ينظر في كذا، ثم ينظر في كذا، ثم ينظر في كذا، ما الدليل على هذا؟!! الذي نجزم به أن أدلة الكتاب والسنة متوافقة ومتلازمة، وكلها وحي من الله عز وجل، وبالتالي فمن حيث كونها حجة، ومن حيث كونها دليلًا لا فرق بين آية وحديث، وإن كان لآيات القرآن لا شك الرتبة العلية من حيث المكانة والمنزلة، لكن البحث الآن ليس في هذا، نحن نبحث في الدليل من الكتاب أو السنة من جهة الاحتجاج، فلا فرق: «**ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه**»، وبالتالي هذا التشقيق وجعل هوة أو فاصل بين أدلة القرآن والسنة، هذا في الحقيقة يحتاج إلى دليل.

والأمر الثاني: التفريق بين السنة، فيقولون هذه سنة متواترة وهذه سنة آحاد.

أولًا: هذا التقسيم إن جئت تطبقه على خير من نظر في المسائل وهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لا يكاد يتأتى، يعني مسألة التواتر والآحاد ربما تكون واقعة بعد ذلك في قرون متأخرة، أما إذا نظرنا في عهد الصحابة رضي الله عنهم فإن تصور وقوعها أصلًا أمرٌ لا يكاد يُتصور.

المقصود أن هذا الذي ذكر من الترتيب يفهم على ما ذكر الأصوليين، لكن من حيث الدليل ومن حيث الواقع الأمر يحتاج إلى دليل وفيه نظر والله أعلم.

قال: (ولا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا)، هاهنا لابد من تقعيد قاعدة مهمة ينبغي أن تستقر في الأذهان قبل النظر في موضوع التعارض والترجيح، ألا وهو أنه لا يمكن وقوع تعارضٍ بين أدلة الشرع؛ هذا أمرٌ محال، أن يكون هناك تعارض في الحقيقة، أن يكون هناك تعارض حقيقي، هذا أمرٌ محال، إنما الذي يمكن أن يَتوهم متوهمٌ أو يظن ظانٌ أن هناك تعارض، أو كما يقول العلماء يمكن أن يقع تعارض في الظاهر، أو تعارض ظاهري، يقصد في نظر المجتهد، المجتهد ليس بمعصوم، ربما يخفى عليه الدليل، ربما لا يفهمه على وجهه، وكم من الناس يخطئون في الإسناد، أو يخطئون في فهم المتن، وبالتالي يظن تعارضا بين دليلين؛ لكن المجزوم به والمقطوع به أنه لا يمكن ألبتة أن يحصل تعارض بين دليلين صحيحين، هذا أمر محال، قال -جل وعلا-: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾[النساء:٨٢] مفهوم المخالفة: هو من عند الله فلا اختلاف فيه، لا قليل ولا كثير، وبالتالي فهذا من الأمر المهم الذي لابد من استحضاره، وأن يكون منك على ذُكر، وأن تتيقنه تيقنًا قطعيًا.

وبالتالي التعارض قد يرد على ذهن المجتهد يُشكِل عليه، هذا الدليل قد يكون مخالفًا لهذا الدليل فيما يبدو، وهذه الحال لا تعدو أن ترجع إلى أحد ثلاثة أمور:

إما أن يكون أحدهما أو كلاهما غير ثابت.

أو أن يكون أحدهما منسوخًا.

أو أن يكون أحدهما أو كلاهما ما فهم على الوجه الصحيح، يعني حُمِلَ النص على غير وجهه، على غير مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، هاهنا يمكن أن يحصل تعارض في ذهن المجتهد.

قال -رحمه الله-: (لا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا).

القواطع يعني من جهة الثبوت، والقطعي من جهة الثبوت كما يقرره المؤلف وكثير

من الوصوليين ما هو؟ المتواتر من الكتاب والسنة؛ فيقول: ما كان متواترًا سواء كان ظَنُّ التعارض بين كتاب وكتاب، أو سنة متواترة وسنة متواترة، أو بين آية وحديث متواتر، يقول هذا لا يمكن أن يقع ، لا يمكن أن يقع تعارض بين قطعي وقطعي، قال: **(ولا تعارض في القواطع)**؛ لِمَ؟ لاستلزامه اجتماع النقيضين، وهل يجتمع النقيضان؟ يعني: أن يكون دليل ثابت قطعًا أباحَ، ودليل ثابتٌ قطعًا حرمَ، تواردا على شيء واحد؛ قال هذا مباح والثاني يقول هذا محرم، يجتمع الآن النقيضان، وهل يمكن أن يجتمعا؟ لا يمكن أن يجتمع النقيضان، وأدلة الكتاب والسنة تُنَزَّهُ عن ذلك، إذن لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين قَطْعِيَّيْنِ.

قال: (إلا أن يكون أحدهما منسوخًا)، أو غير صحيح وبالتالي فلا تعارض، والدليل المنسوخ كما قد علمنا لا تبنى عليه أحكام، صار وجوده كعدمه من جهة الاحتجاج، صار وجوده كعدمه من جهة الاحتجاج، ربما يكون لوجوده فائدةٌ عظيمة من جهات أخرى، لكن من جهة الاحتجاج صار وجوده كعدمه، وبالتالي لا تعارض، قلنا التعارض إنما يكون بين ثابتين؛ أما ثابت وغير ثابت أين التعارض؟ **قال: (ولا في علم وظن)**، لا يكون هناك تعارض بين دليل قطعي، يعني يفيد العلم ودليل ظني يفيد الظن، لم؟ قال المؤلف: **(لأن ما علم لا يظن خلافه)**، هذا الذي عُلم أو أفاد العلم والقطع لا يظن خلافه؛ لأن العلم والظن أمران متنافران، لا يمكن أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة معلومًا مظنونا، وبالتالي ينتفي الظن في مقابل العلم؛ لأن كل عاقل يدرك أن الظن لا يرفع اليقين، وبالتالي فالذي ثبت هو القطعي، وانتفى الظني، فلا تعارض. هذا وجه قوله: **(لا يحصل تعارض بين علم وظن)**، يعني بين دليل قطعي ودليل ظني، وأنت خبير بالنتيجة؛ النتيجة: أن التعارض يمكن أن يقع بين ظَنِّيَّيْنِ، يعني بين دليل ظني ودليل ظني، أما بين قطعي وقطعي هذا لا يمكن أن يقع، وبين قطعي وظني هذا لا يمكن أن يقع، فالثابت هو

القطعي والظني ينتفي بمعارضته للقطعي، إنما يمكن أن يكون هناك تعارض بين ظني وظني، ما الظني؟ عندهم : أخبار الآحاد؛ وبالتالي: تقرير الكلام نتيجته أنه يمكن أن يكون هناك تعارض بين حديث ثابت ظني وحديث ثابت ظني، وهل هذا الكلام مسلم ؟ ليس مسلمًا من جهتين:

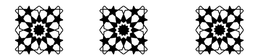
أولًا: لا يسلم أن الحديث الآحاد الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي حَكَمَ عليه علماء الشأن والحديث بالصحة والقبول أن يقال فيه إنه ظني، بل هذا قطعي، يفيد العلم عند من عرفه، وهذه المسألة قد تكلمنا عنها سابقًا .

والأمر الثاني: لا يسلم بوجود هذه الحال أصلًا، هذا فرض لمحال.

أولًا: هذا غير ظني.

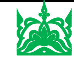
وثانيًا: لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين دليلين صحيحين ولو كانا آحادًا، مستحيل؛ لأن الحديث الآحاد الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحي من عند الله -عزَ وجلَ- «**ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه**»، وبالتالي الحديث الآحاد الصحيح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لا يمكن أن يعارض حديثًا آحادًا أو غير آحاد، بشرط أن يكون أيضاً صحيحًا ثابتًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وليت أن المؤلف-رحمه الله- ذكر بدل هذا الكلام كله أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين ثابتين؛ هذا الذي عليه السلف الصالح ومشى عليه أهل السنة والجماعة، أعني المحققين منهم، أعني أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين دليلين ثابتين، لا آية وحديث، سواءً كان هذا الحديث متواترًا أوآحادًا، ولا بين حديث وحديث، سواءً كان هذا متواترًا أو آحادًا.



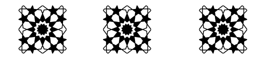
قال رحمه الله:

ثم في (أخبار الآحاد).

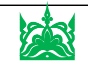
يعني إيش ثم في أخبار الآحاد؟

قلنا ينظر في الإجماع، ثم في الكتاب والسنة المتواترة، وهما معًا في درجة واحدة لأنهما متواتران ، ثم ينظر في أخبار الآحاد، وقلنا : إن هذا الترتيب يُعْوِزُهُ الدليل.



قال رحمه الله:

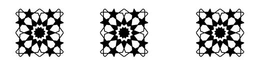
ثم في (قياس النصوص).

يعني القياس المعروف الذي درسناه؛ والقياس لا شك أن مرتبته مرتبة متأخرة ولذلك استحسن الأمام أحمد -رحمه الله- كلمة الشافعي حينما سأله عن القياس، فأجابه بأن القياس ضرورة، فاستحسن الأمام أحمد هذه الكلمة وأعجبته جدًا .

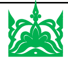
القياس ضرورة؛ وما معنى ضرورة؟ إنما يلجأ إليه عند عدم الوقوف على نص، أما إذا وقفنا على نص فلا نلجأ إلى التيمم مع وجود الماء.

طبعاً هاهنا محل خلاف، والمؤلف -رحمه الله- أخذ القول الثاني، خلاف الرواية عن الإمام أحمد المعتمدة، فالإمام أحمد في المعتمد عنه يقدم قول الصحابي على القياس؛ إذا لم يكن في المسألة نص، يعني دليل، ووجد فيها قول صحابي، فالإمام أحمد في المعتمد عنه -رحمه الله- كان لا يقدم على قول الصحابي القياس، بل يقدم قول الصحابي على القياس؛ والمؤلف -رحمه الله- مشى على ما عليه أكثر الأصوليين.

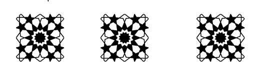


قال رحمه الله:

فإن تعارض قياسان، أو حديثان، أو عمومان: فالترجيح.

قال: (فإن تعارض قياسان أو حديثان أو عمومان فالترجيح)، والمؤلف - رحمه الله- ذكر هاهنا الترجيح وسيتكلم عنه بعد قليل بتطويل، يقول: إنْ تَعارَضَ قياسان فإننا نرجح بينهما، بمعنى: نقدم القياس الأقوى، أو حديثان أو عمومان، نسلك مسلك الترجيح، وسيأتي كلام المؤلف رحمه الله في الترجيح وأسبابه سواء منها ما كان منها راجعًا إلى المتن، أو كان راجعًا إلى السند، فهذا سيأتي فيه الكلام إن شاء الله.



قال رحمه الله:

والتعارض

هو: التناقض.

فلذلك لا يكون في خبرين؛ لأنه يلزم كذب أحدهما.

ولا في حكمين.

فإن وجد فيهما؛ فإما:

لكذب الراوي.

أو نسخ أحدهما.

فإن أمكن الجمع بأن يُنَزَّل على حالين أو زمانين: جُمِع.

وإن لم يمكن أخذ بالأقوى والأرجح.



قال رحمه الله **(والتعارض هو التناقض)**، يعني أن يتناقض دليلان بحيث لا يمكن أن يجتمعا ولا أن يرتفعا، لابد من ثبوت أحدهما.

بأن يكون هناك دليل مبيح وآخر حاظر، أو يكون هناك موجِب وآخر ناهي، هذا هو التعارض، نقول بين النصين هاهنا تعارضٌ، ولذا يعرفون التعارض: بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، كل واحد من الدليلين يمنع نفوذ الآخر، الدليل المبيح يمنع نفوذ الدليل الحاظر، والدليل الحاظر يمنع نفوذ الدليل المبيح، وبالتالي ماذا نصنع؟ أعود فأقول، قال: **(فإن وجد)**، قلنا : في نظر المجتهد لا في الحقيقة، في حقيقة الأمر لا تعارض، إنما إن وُجد ذلك ماذا نصنع؟ **قال: (فلذلك لا يكون في خبرين)**. نحن عندنا كما تعلمون الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء؛ أن يكون هناك تعارض بين خبرين جاءا في الكتاب والسنة هذا أمر محال؛ لم؟ **قال: (لأنه يلزم كذب أحدهما)**؛ ولا شك أن كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم يصانُ عن ذلك، وهذا إجماع معلوم بالضرورة، أن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ينزه عن الكذب: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[الإسراء:١٠٥]، هذا أمر لا شك

فيه ولا ريب.

قال: (ولا في حكمين)؛ يعني: يأتي دليل يثبت حكمًا ودليل ينفي حكمًا، أصبحا الآن متعارضين؛ هذا لا يمكن أن يقع، لم؟ **أولًا:** لأنه ينافي الحكمة، والله -عز وجل- حكيم -سبحانه وتعالى-، فيتنافى والحكمة أن يُثبت الله حكمًا وينفيه معًا، هذا يتنافى والحكمة، أن يقول هذا الشيء مباح، ويقول هذا الشيء محرم، هذا لا يمكن أن يتأتى.

وأمر آخر: وهو أن هذا يستلزم التكليف بالمحال، نحن مطالبون بامتثال النصين، بأن نعمل بالحكمين، كيف سنفعل؟ كيف سنمتثل الحكم الذي يقول افعل والحكم الذي يقول لا تفعل؟ هذا تكليف بالمحال، والشريعة لا تأتي به؛ إذن لا يمكن أن يكون هناك تعارض في حقيقة الحال.

فإن وجد في نظر المجتهد، فإن ظنه المجتهد، فإن توهمه المجتهد، ماذا يصنع؟ قال: الواقع أن أحد النَّصَّيْنِ كذبٌ على رسول الله صلى الله عليه وسلم، طبعًا هذا الاحتمال لا يتأتى في الآيات، يتأتى في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولا أدري لم المؤلف ركز على مسألة الكذب، مع أنه لو قال: فإما أحد الإسنادَيْن غير ثابت؛ لأن الطعن ليس فقط بكذب الراوي، ربما يكون صادقًا ولكنه نسي، ربما يكون صادقًا ولكنه أخطأ؛ إذن الكذب إنما لعله تمثيل فقط، يعني المقصود أن أحد النَّصَّيْنِ اللذَيْن دَلَّا على أحد الحكمين غير ثابت، أو نُسخ أحدهما.

طبعًا هذا إنما يتأتى **يقول: لا يكون تعارض لا في خبرين ولا في حكمين؛ ثم يقول: أحدهما منسوخ**؛ في الحكمين لا في الخبرين، لم؟ لأنه لا نسخ في الأخبار، لا نسخ في الأخبار، لو قدرنا حصول النسخ في الأخبار لاقتضى هذا الكذب، والنصوص منزهة عن ذلك.

قال: فإن أمكن الجمع؛ الحقيقة الصياغة مشكلة هنا! يقول فإما لكذب الراوي أو

نسخ أحدهما، أو يمكن الجمع، يعني أنت إذا قرأت الجملة: فإن وجد فإما لكذب الراوي، أو نسخ أحدهما، أو يمكن الجمع، لكن المؤلف صاغها بطريقة أخرى، **قال: فأن أمكن الجمع**، غريبة الجملة! وعلى كل حال يريد: أو يمكن الجمع.

ثم بدأ الآن يتكلم عن كيف نصنع في حال ظننا أن هناك تعارضا بين نصين دلا على حكمين متعارضين.

قال: (فأن أمكن الجمع بأن ينزل على حالين أو زمانين جمعا، وإن لم يمكن أخذ بالأقوى والأرجح)؛ ثم بدأ في الكلام عن الترجيح، قال: (والترجيح إما في الأخبار)... إلى آخره.

الخلاصة:

المؤلف يقول: إذا ما كان أحدهما منسوخا، ولا أحدهما غير ثابت ، نلجأ إلى الجمع، كيف نجمع؟ قال: بأن ينزل على حاليين، ينزل الدليلان على حالين أو زمانين، إن أمكن ذلك جمعنا بهذه الطريقة، ما أمكننا ذلك لجأنا إلى الترجيح وأخذنا بالأقوى والأرجح.

هذه من أهم المسائل في هذا الموضوع: ماذا نصنع عند ظن التعارض؟

الذي عليه جمهور أهل العلم أنه عند ظن التعارض فإننا نبدأ أولًا بالجمع، ثم نلجأ إلى شيء آخر بعده، بخلاف ما عليه الكثير من الحنفية من أننا نبدأ أولًا بالترجيح، والصواب ما عليه الجمهور، من أن البداية تكون بالجمع؛ **فالقاعدةُ عند العلماء:** إعمالُ الدليلِ أولى من إهماله، وإعمالُ أحد الدليلين أولى من إهماله، متى ما أمكننا إعمال الدليلين فلا شك أن هذا أولى من إهمال أحدهما.

كيف نجمع بينهما؟ قال: نحمل هذين الدليلين على حالين أو زمانين.

على كل حال أوجه الجمع عند الأصوليين كثيرة، ويضرب لك مثالا فقط: يقول هذا النص في حال وهذا النص في حال.

مثلًا: بعض الناس يظن التعارض بين قوله تعالى في شأن الكفار والمنافقين: ﴿وَدَعْ

أَذَاهُمْ﴾[الأحزاب:٤٨]،وقوله كذلك:**﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلامٌ﴾** [الزخرف:٨٩]، في مقابل أن عندنا أدلة تقول آمرةً بالسيف والقتال: **﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾**[الأحزاب:٦١]، وأمثالها في النصوص، هؤلاء الذين يؤذون الله ورسوله ويعادون الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

تارة نجد في النصوص الصفح والكف وعدم أذاهم والإعراض عنهم، نجد: **﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾**[النساء:٨١]، وتارة نجد من الدليل ما يأمر بقتالهم، والجمع بين هذين ذهب كثير من العلماء إلى أن أدلة الصفح والكف منسوخة بأدلة السيف، والأقرب والله أعلم أن ذلك ليس نسخًا، ليس في الباب نسخ، إنما بعض النصوص منزلة في حال، وبعضها منزلٌ في حال أخرى، كما حقق هذا شيخ الإسلام في موضع مهم في ((الصارم المسلول))، فمتى ما كان المسلمون في حال هم فيها ضعاف، والشوكة لأعداء الله، هنا عليهم أن يأخذوا بأدلة الكف والصفح، وأما في حال قوتهم فإنهم يلجؤون أو يركنون إلى القوة، ويقاتلون أعداء الله -عز وجل-: **﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾**[التوبة:٢٩]، فإن أبوا: **﴿أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾**[الأحزاب:٦١].

فنقول الجمع بين الأدلة هو بالحمل على هاتين الحالتين.

أو كلامه أيضًا يحتمل حالين، يعني حال أحد النصين الإطلاق وحال النص الآخر التقييد، أو حال أحد النصين الخصوص و حال النص الآخر العموم، يعني مثلًا: ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في غير ما حديث النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، ثم وجدنا حديثا آخر يقول فيه صلى الله عليه وسلم: **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها»**.

ذهب كثير من أهل العلم إلى قولهم : إننا نخص الحديث الأول أو الأحاديث الناهية عن الصلاة في وقت النهي بهذا الحديث، وبالتالي فمن نام عن صلاة أو نسيها فإنه يصليها متى ذكرها ولو كان وقت نهي، فيَجمع بينهما بهذين.

قال: (أو زمانين)؛ نقول: هذا محمول على وقت وهذا محمول على وقت آخر.

مثال ذلك في الأخبار، أدلةٌ جاءت بأن الكفار يوم القيامة لا يتكلمون، ويكونون صمًا وعميًا: ﴿**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وَجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا**﴾ [الإسراء:٩٧]، ونجد في أدلة أخرى أنهم يتكلمون ويَتَحاجّون، وأنهم يسمعون كلام الله ويجيبون، والله -عز وجل- يخاطبهم، في أدلة كثيرة جدًا، فماذا نصنع؟ نقول الجمع ممكن، فتارة أو في وقت يكونون كما قال الله-جل وعلا- عميًا وبكمًا وصمًا، وتارة تعاد لهم حواسهم، والذي استظهره بعض المحققين أن الحال الأولى لهم وقت الحشر، إذا بعثوا من قبورهم وحشروا يكونون على هذه الهيئة البائسة ﴿**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وَجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا**﴾[الإسراء:٩٧]، ثم تعاد لهم حواسهم بعد ذلك؛ إذن متى ما أمكننا الجمع فإننا يتعين علينا أن نجمع.

الحال الثانية: يقول: أُخذ بالأقوى؛ لكن كلامه -رحمه الله- مرتبطٌ بعضه ببعض، هو ذكر قبل ذلك مسألة النسخ، وهذا الذي عليه الجمهور أننا متى أمكننا أن نجمع بين النصين جمعًا دون تكلف، أما الجمع الذي فيه تكلف وبُعْد هذا لا يكون من أهل العلم، إنما الجمع الممكن؛ متى ما أمكننا الجمع تعين علينا الجمع.

الحال الثانية: النسخ، وهذا شرطة معرفة التاريخ، لا يمكن أن نثبت نسخًا إلا بمعرفة التاريخ، فنقول: المتأخر ناسخ للمتقدم.

مثلًا ثبت عندنا أن قوله الله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾[البقرة:١٨٤]- كان متقدمًا، وبعده نزل قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[البقرة:١٨٥].

إذن نقول الجواب عن هذا الذي يظهر من التعارض، نقول بأن الآية الأولى منسوخة والآية الثانية ناسخة.

ثم بعد ذلك نلجأ إلى ما ذكر المؤلف رحمه الله من الترجيح، والترجيح سنؤجل

الكلام عنه إن شاء الله إلى وقته، لأن المؤلف طال فيه كثيرًا، فإن ما أمكننا فهناك أمر رابع وهو التوقف، نتوقف، لأنه ليس عندنا سبيل إلى شيء، نتوقف في هذين النصين، ونبحث عن دليل آخر، ما عندنا ما يبين لنا وجه الجمع، أو يرجح أحدهما، أو ندرك فيه الناسخ من المنسوخ منهما، ندعهما ونطلب دليلًا آخر بعيدًا عن هذين الدليلين، فمتى ما وجدناه لزمنا العمل به، لكن إن ما وجدنا، ماذا نصنع؟ قال بعض الأصوليين : نتخير، أنت حر خذ بما شئت؛ والذي يظهر والله تعالى أعلم أن هذا غير صحيح، هذا ترجيح بلا مرجح، فما ميزة هذا على هذا حتى نأخذ به.

والأظهر والله أعلم أنه عند عدم إمكان وجود دليل آخر يكون مَفْزَعًا لنا في هذه المسألة، الأقرب والله أعلم اللجوء إلى التقليد، كما قرره شيخ الإسلام رحمه الله في ((المسودة))، بأنه يقلد المجتهد عالمًا، ينزل نفسه منزلة نفسه منزلة العامي، وكتب الفقه حفظت لنا بعض المسائل أخذ فيها مجتهدون كبار بقول من وثقوا بقوله، ورأوا أن قوله أولى بالتقليد من قول غيره.

فالمقصود أن هذا التقليد هو الملجأ أو الحال الأخيرة عند عدم إمكان الجمع أو معرفة الناسخ أو الترجيح أو وجود دليل آخر، فإننا نلجأ حينئذٍ إلى التقليد، وعلى كل حال هذا إنما يكون في حالات يعني نادرة، أن يصل الأمر إلى هذا الحد، الغالب أنه يمكن الجمع، أو معرفة الناسخ، أو الترجيح.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

والترجيح

إما في (الأخبار)

فمن ثلاثة أوجه:

(السند)

فيُرجح:

بكثرة الرواة؛ لأنه أبعد من الغلط.

وقال بعض الحنفية: لا كالشهادة.

وبكون راويه أضبط وأحفظ.

وبكونه أورع وأتقى.

وبكونه صاحب القصة أو مباشرها، دون الآخر.

كنا قد تكلمنا عن التعارض والترجيح، وذكر المؤلف رحمه الله ترتيب الأدلة، ثم أعقبه بالتعارض، وذكرنا أنَّ المسلك الذي عليه جمهور أهل العلم: أنْ يُلجأ إلى الجمع ما أمكن ذلك، فإن لم يمكن الجمع فاللجوء إلى النسخ إذا عُلم التاريخ، فإن لم يمكن ذلك فإننا نلجأ إلى الترجيح، والأمر كما قال العراقي رحمه الله في ((ألفيته)):

والمتن إن نفاه متنٌ آخر وأمكن الجمع فلا تنافر

يعني: إن أمكن أن نجمع فلا إشكال، واجبٌ علينا أن نجمع بين هذين النصين.

أوْ لَا فإن نسخٌ بدا فاعمل به

إن ظهر لك إمكان النسخ بمعرفة المتقدم والمتأخر يعني: بمعرفة التاريخ، فإنه يجب عليك أن تتجه إلى النسخ ثم قال:

أوْ لَا فرجح واعملن بالأشبهِ

أوْ لَا ما أمكنك ذلك، فرجِح واعملن بالأشبهِ، اعمل بما هو أشبه، هذا هو الذي

ينبغي على المجتهد.

وهذا يجرنا إلى الحديث عن الترجيح، كيف يكون هذا الترجيح؟

الترجيح: هو البحث عن المـُرجح ثم الأخذ به.

وضابط هذا المـُرجح: هو أن يكون شيءٌ يقترن بأحد الدليلين المتعارضين فيقويه، ويُغلِّبُ جانبه، المُرجح: ما يقترن بأحد الدليلين المتعارضين في الظاهر فيُقويه، يُكسبه قوة، وبالضرورة هذا سوف يُضعف الدليل المقابل، فيُغلَّبُ جانب هذا الدليل الذي اقترن به هذا المرجح.

وباب الترجيح من الأبواب المهمة التي يحتاجها طالب العلم، والعلماء رحمهم الله يبحثون مسألة الترجيح في كتب الأصول، ويبحثونها أيضًا في كتب المصطلح، ويُطبقونها -أعني هذه المسألة- في كتب الفقه.

والمؤلف رحمه الله ذكر أن الترجيح؛ إما أن يكون في الأخبار، وإما أن يكون في المعاني، يعني في الأقيسة، وبدأ ببيان مسلك الترجيح في الأخبار، يعني في الأدلة، أدلة الكتاب والسنة، وذكر أن الترجيح في الأخبار يكون من ثلاثة أوجه:

١-الترجيح بالنظر إلى السند.

٢-الترجيح بالنظر إلى المتن.

٣-الترجيح بالنظر إلى أمرٍ من خارج، يعني: يكون مُرجحًا خارجيًا.

والعلماء لهم في هذا المقام بحثٌ طويل، ولهم تقسيماتٌ متعددة.

السيوطي في ((تدريب الراوي))، جعل الأوجه سبعة أوجه عند ظنِ التعارض واللجوء إلى مسلك الترجيح، يذكر أن عندنا سبعة أوجه للترجيح:

فذكر أولًا: الترجيح بحال الراوي.

ثم ذكر ثانيًا: الترجيح بحسب التحمل، يعني: طريقة التحمل، لا شك أن الذي تحمله

الراوي سماعًا، أقوى من الذي تحمله عن طريق المناولة، أو الوجادة، أو الإجازة، أو ما شاكل ذلك.

وذكر ثالثًا: الترجيح بكيفية الرواية.

وذكر رابعًا: الترجيح بوقت الورود، يعني: وقت ورود الدليل، فما كان مَدَنِيًا فإنه يكون مقدمًا على ما كان مكيًا؛ لأن هذا الذي استقر عليه الأمر.

وذكر بعد ذلك الوجه الخامس: وهو بالنظر إلى لفظ الخبر، يعني: المتن الذي انتهى إليه السند، وهو الذي ذكره المؤلف رحمه الله في الوجه الثاني وهو المتعلق بالمتن.

وذكر وجهًا سادسًا يتعلق بالحكم، إذا كان دالًا على حكمٍ هو المنع، فإنه مقدمٌ على ما كان دالًا على الإباحة، إلى غير ذلك مما سيأتي الحديث فيه إن شاء الله.

وذكر أخيرًا الترجيح بأمرٍ خارجي، كما سيذكره المؤلف رحمه الله.

المقصود أنَّ البحث في المُرجحات بحثٌ طويلٌ جدًا، والترجيح الذي يرجع إلى الأخبار، المؤلف اقتضب فيه جدًا ، ما ذكر إلا أشياء يسيرة، والعلماء رحمهم الله يذكرون أشياء أكثر من هذا بكثير، حتى إن **ابن الصلاح** في ((مقدمته)) أشار إشارة إلى أن المرجحات تبلغ خمسين أو تزيد، وكذلك فعل **الحازمي** في ((الاعتبار في الناسخ والمنسوخ))، فإنه ذكر أنها خمسون وسَرَدَها، وجاء بعدهما **العراقي** في كتابه **((**التقييد**))**، وذكر ما ذكره الحازمي، ثم زاد عليه حتى أوصل أوجه الترجيح إلى عشرةٍ ومائة، كلها أوجهٌ يتبين بها الراجح من الدليلين المتعارضين.

وهذه الأوجه التي يذكرها العلماء لا يكاد يخلو وجهٌ منها من خلافٍ بين أهل العلم، هذا ضعه نصب عينيك، لا تظنن أنَّ كل ما يذكره العلماء في هذا المقام فهو متفقٌ عليه، بل لا يكاد وجهٌ من أوجه الترجيح التي يذكره العلماء، سواءً ما تعلق بالإسناد، أو ما تعلق بالمتن، جُل تلك الأوجه يقع فيه الخلاف بين أهل العلم.

قال رحمه الله: **(أما في الأخبار فمن ثلاثة أوجه: السند)** هذا هو الوجه الأول، والسند: سلسلة الرواة الموصلة إلى المتن، يعني الرواة الذين تحملوا هذا الحديث، فبلَّغوه للأمة، ثمة مرجحات تتعلق بهؤلاء الرواة.

قال -رحمه الله-: **(فيرجح بكثرة الرواة؛ لأنه أبعد من الغلط)** وهذا وجهٌ ذهب إليه جمهور أهل العلم، بل ذكر ابن دقيق العيد رحمه الله أنَّ هذا الوجه من أقوى المرجحات ، وهو أن يُرجح بكثرة الرواة، وعليه فإذا تعارض عندنا دليلان، أحد الدليلين رواه رواةٌ أكثر من الآخر، فإن من أوجه الترجيح أن نُرجح ما رواه الأكثر.

قال رحمه الله: (لأنه أبعد من الغلط) يعني أن علة ذلك أن احتمال الغلط على العدد الكبير، أو على العدد الكثير بعيد، فلأجل هذا غلب على الظن، وكان في النفس سكون أو طمأنينة إلى أن هذا الذي رواه الأكثر أبعد عن الغلط، فكان جانبه أقوى، فرجحناه على الآخر.

ولكن تنبه -يا رعاك الله- إلى أنَّ البحث هاهنا، إنما هو فيما إذا تساوى رواة الطرفين أو تقاربا في الحفظ والإتقان، يعني : كان إسناد هذا النص، وأسانيد هذا النص متقاربة من حيث حفظ وعدالة الرواة، فحينئذٍ ننظر في الترجيح بالكثرة، فيكون القول قول الأكثر، لكن لو كان عندنا من هم من الأئمة الثقات الجِبال، وقابلهم من هو دونهم بكثير، وعددهم أكثر، فما المقدم؟ علماء الشأن، علماء الحديث يُقدمون من كان أتقن، حتى ذكروا أن شُعبة بن الحجاج رحمه الله كان يُعدل بمائتين من الرواة، يعني لو قابل شعبة مائتان، فإن قوة شعبة تُقابلهم، وربما نُرجح قول أو رواية شعبة؛ لأن شعبة شعبة ، أحد أئمة الدنيا في الحفظ والإتقان رحمة الله تعالى عليه، فالمقصود أن أهل العلم إنما ينظرون في هذا المسلك حينما يكون هناك تقارب في حفظ الرواة وإتقانهم، فإننا نلجأ إلى النظر إلى العدد.

(وقال بعض الحنفية: (لا)) لا نظر إلى كثرة الرواة، كثرة الرواة لا أثر له في ترجيح

أحد الدليلين على الآخر، لِمَ؟ قالوا: **(كالشهادة)**، يعني لا فرق في الشهادة إذا تعارضت بين عددٍ وعدد، فلو أنه كان في طرف شاهدان، وفي طرف أربعة شهود، فإن البينتان الآن متعارضة، ولا يمكن من خلال العدد أن نُرجح أحد الجانبين على الآخر، كذلك الشأن في الرواية، قالوا: سبيل الرواية سبيل الشهادة، كما أننا لا ننظر إلى العدد في الشهادة، متى ما اعتُبرت الشهادة بشاهدين مثلًا، فأصبحت بينة معتبرة، فلو قابلها ثلاثة أو أربعة أو خمسة فلا إشكال، هذه بينة معتبرة، وننظر بعد ذلك إلى قرائن خارجية، ننظر إلى ترجيح إحدى البينتين على الأخرى من غير النظر في العدد؛ لأن هذه بينة معتبرة، وهذه بينة معتبرة، لكن لاشك أن قول الجمهور هو الراجح، ولا أظن أن أحدًا يُخالف في أن غلبة الظن بصحة رواية الأكثر أقوى من رواية الأقل، متى ما أمكننا أن نجمع بين الروايتين فإن كون الأكثر إلى جانب الصواب أقرب أظن أن هذا مما يقول به أكثر العقلاء.

وهذا له شاهدٌ من جهة الشرع، فالنبي صلى الله عليه وسلم في قصة ذي اليدين، نظر إلى أصحابه رضي الله عنهم، وقال: «**أَحُقٌّ مَا يَقُوْلُ ذُو الْيَدَيْنِ**» فدل هذا على أن الاعتبار بالكثرة مُقابل القلة عند التعارض، أن هذا مسلكٌ مشروع، وله شواهد من أحوال الصحابة فمن بعدهم، فهذا هو الأقرب والله -سبحانه وتعالى- أعلم.

والشهادة على كل حال مسألة فيها جانبٌ تعبدي من جهة، ومن جهةٍ أخرى أو لها أحكامها الخاصة، ولذلك أكثر أهل العلم يميزون بين رواية الذكور ورواية الإناث بحسب الأبواب، ولذلك نحن نلزمهم بقول كثيرٍ من أهل العلم، الذين يقولون: فيما لا تُقبل فيه شهادة النساء، لو شهد خمسون من النساء، فهل نُرجح شهادتهم على شهادة رجلين عارضا ذلك أو لا اعتبار بالعدد هنا؟ لا اعتبار بالعدد، فبالتالي مسألة الشهادة تختلف عن مسألة الرواية، وهاهنا خمسون وليس اثنتان، خمسون ما التفتنا إليهم؛ لأن هذه لها أحكامٌ خاصة.

وعلى كل حال أنا أبحث الآن على سبيل التمثيل لا على سبيل تحقيق المسائل الفقهية،

والشأن لا يُعترض المثال.

ذكر أمرًا آخر **وهو قوله: (وبكون راويه أضبط وأحفظ)** هذا وجهٌ ثانٍ من أوجه الترجيح بالنظر إلى الإسناد، إذا روى راوٍ فأثبت، وروى راوٍ فنفى، وأحدهما أضبط وأحفظ من الآخر، أظن أن من البين الواضح أننا نُرجح رواية الأحفظ والأضبط؛ لأنَّ غلبة الظن بأنه أتقن الحديث، ورواه على وجهه أقوى، وبالتالي كانت روايته أقرب.

ذكر أمرًا ثالثًا وهو: (بكونه أورع و أتقى) إذا كان أحدهما أشهر، والحكم بالظاهر، والله أعلم بالسرائر، لكن لنا الحكم الظاهر ، أحدهما أشهر في التقوى، والورع، والزهد، وما إلى ذلك ، والآخر دونه في هذه الشهرة فقال العلماء: إننا نُرجح جانب من كان أتقى وأورع؛ لأن التقوى والورع لها أثرٌ في التحفظ في الرواية، فمن كان أشد تقوى، وأعظم ورعًا، فإنه سيتحفظ، وسيحرص على أن يؤدي هذا الحديث كما سمعه أو يسكت فلا يحدث، فكانت غلبة الظن بأن روايته أرجح أقوى من الجانب الآخر.

ذكر أمرًا رابعًا وهو: (وبكونه صاحب القصة أو مباشرها دون الآخر) وهذا أيضًا من أوجه ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، كون الراوي صاحب القصة؛ لأن صاحب القصة أعلم من غيره، وهذا معلومٌ عند العقلاء، الشخص الذي كان صاحب الشأن أو باشر المسألة، ورآها بأُم عينه، وخالط أهلها، ليس كالذي مجرد سماع فقط، فإن السماع قد يحصل له نسيان، لكن هذا اجتمعت فيه عدة حواس، هذا سمع ورأى وربما تكلم ، هو صاحب الشأن، فعنايته بقصته أشد، فبالتالي روايته تكون أرجح.

ويُمثل لهذا بترجيح قول ميمونة رضي الله عنها الذي خرجه الإمام مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال، على ما أخبر ابن عباس -رضي الله عنهما- كما في ((الصحيحين)) أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تزوج ميمونة وهو محرِم، الآن مَنْ صاحب الشأن؛ ميمونة أو ابن عباس؟ ميمونة، ميمونة تقول: تزوجني النبي صلى الله عليه

وسلم وهو حلال، وابن عباس يقول: تزوجها وهو محرِم، لا شك أن النظر الصحيح يقتضي أن صاحب الشأن أدرى به، هذه طرفٌ في عقد النكاح، والنبي صلى الله عليه وسلم تزوجها ودخل بها، فهي تدري حال النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من دراية ابن عباس، فتكون روايتها أرجح.

كذلك المباشرة، يعني المداخلة، المخالطة للشأن، في هذه القصة أبو رافعٍ -رضي الله عنه- كان مباشرًا للقصة؛ لأنه كان الرسول بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ميمونة، فهو أيضًا يُخبر كما عند الترمذي والحديث فيه بحث من جهة الإسناد، لكن حسنه طائفةٌ من أهل العلم، المقصود أن أبا رافعٍ -رضي الله عنه- أخبر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تزوج ميمونة وهو حلال، فلا شك أن روايته أيضًا أرجح من رواية ابن عباس؛ لأنه مباشر للقصة، فكيف إذا جمعنا بين الأمرين، صاحبة القصة والمباشر لها، اثنان أقوى من واحد، وصاحب القصة هو المباشر لها أيضًا، فأصبح عندنا ثلاث مرجحات: العدد، وصاحب القصة، والمباشر لها.

طبعًا هنا كما ذكرت لكم، يذكر العلماء أشياء كثيرة تتعلق بالترجيح، مثل: أن تكون الرواية جاءت عن راوٍ مختلفة، لكن أحد الرواة في جانب كان ملازمًا لشيخه، والآخر لم يكن ملازمًا لشيخه، يعني: ليس له اختصاص بالشيخ مثل ما للأول، فلا شك أن روايته تكون أرجح.

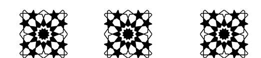
أيضًا ما يتعلق بالإسناد، علو الإسناد أرجح، يعني الإسناد العالي أرجح من الإسناد النازل، وبالتالي نحن ننظر في الترجيح إلى هذا الجانب أيضًا؛ لأنه يغلب على الظن أن الإسناد كلما قَلت رجاله فوقوع السهو والغلط فيه أقل مما كثُرت رجاله، كثُر رواته، فاحتمال الخطأ هنا يُصبح أكبر.

أيضًا إذا كانت هذه الطريق متفقًا على الرفع مثلًا فيها، أو أن الإسناد فيها متصل،

والأخرى حصل اختلاف، الطريقة الأخرى التي تدل على ما يُعارض الرواية الأولى، حصل فيها اختلاف بين الرفع، والوقف، أو بين الوصل والإرسال، فلا شك أن الذي اتُفق عليه يغلب على الظن أن رواته أتقنوه، فيكون جانبهم أقوى، ونرجحه على الجانب الآخر.

أيضًا ما يتعلق بفقه الراوي، هذا جانبٌ يلحظه من يلحظه من أهل العلم، إذا تقارب الراويان أو تساويا في الجَوْدة والحفظ، لكنَّ أحدهما أفقه من الآخر، فرواية الأفقه أرجح؛ لأنه يملك من أسباب ضبط العلم ما لا يملكه الراوي الآخر.

إذن مدار البحث يا رعاكم الله في المرجحات على القرائن، وما تكسبه من غلبة الظن، ولذلك الباب هاهنا بابٌ أوسع مما قد يظنه بعض الناس، أبواب المرجحات واسعة؛ لأنها تعود إلى قرينة تجعل الظن إلى ترجيح جانبٍ على جانبٍ أغلب، وبالتالي هذه القرائن كثيرة ومتعددة.



قال رحمه الله:

و(المتن)

فيُرجح:

بكونه ناقلًا عن حكم الأصل.

والمثبت أولى من النافي.

والحاظر على المبيح -عند القاضي-.

لا المسقط للحد على الموجب له.

ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق.



نتنقل الآن إلى الوجه الثاني من أوجه الترجيح في الأخبار، نظرنا أولًا الترجيح بالنظر إلى الإسناد، هذا حديث، وهذا حديث، ويمكننا أن ننظر أو أن نرجح أحدهما على الآخر، طبعًا نحن نبحث فيما فيه تعارضٌ في الظاهر، وقلنا سابقًا: التعارض فرع الثبوت، وبالتالي لا يدخل عندنا أن نقول: هذا صحيح وهذا ضعيف؛ لأنه ما أصبح هناك تعارض أصلًا، هذا ثابت وهذا في حكم المنفي غير الموجود، نحن نبحث عن ثابتين.

إذن هذا حديث ظاهر الإسناد فيه الصحة، وظاهر هذا فيه الصحة، فننظر، ونُفتش، ونُدقق في شأن الرواة هنا، وفي شأن الرواة هنا، لعلنا نظفر بما يُكسب القلب طمأنينة وسكونًا إلى أن هذا أغلب، ولا شك أنَّ المرجع في ذلك إلى التقوى، كون الإنسان يطلب الحق، يريد أن يصل إليه، وليس أنه يريد أن ينتصر لنفسه، أو ينتصر لمذهبه، فالناظر في هذه المسائل موكولٌ إلى تقواه، موكولٌ إلى تقواه في مسألة التعارض والترجيح، المسألة مسألة تقوى، مسألة إنصاف، تجرد في طلب الحق.

على الإنسان أن يتقي الله -سبحانه وتعالى- فكم من الناس من يزعم أنه يجتهد في طلب الراجح، والحق أنَّ الذي يقوده إنما هو الهوى، يريد أن ينتصر لقولٍ قرره من قبل، أو

يريد أن ينتصر لقول شيخه، أو مذهبه، أو قول من يحب، وبالتالي فإنه يتمحل في ترجيح ما لا يستحق الترجيح، وإضعاف ما يستحق الترجيح، فالمقام مقام تقوى، وهو مقامٌ لا شك أنه عظيم، الإنسان محاسب، الإنسان هاهنا سوف ينسب حكمًا إلى الله -سبحانه وتعالى- فيقول: هذا الدليل أرجح وبالتالي الحكم الذي تضمنه هذا الدليل هو ما يحبه الله، ما شرعه الله، على الإنسان أن يتقي الله -سبحانه وتعالى- فيما يقول، وفيما يُرجح، وليعلم أنه مسؤول، ليعلم أنه مسؤول، أما إن اتقى الله -سبحانه وتعالى- وتجرد عن أسباب الهوى، فإنه وإن أخطأ فإنه لا ملامة عليه، بل له أجرٌ على اجتهاده.

ننتقل الآن إلى الشق الآخر وهو الترجيح بالنظر إلى المتن.

المتن: هو النص الذي انتهى إليه الإسناد، سواءً انتهى بذكر قولٍ للنبي صلى الله عليه وسلم، أو فعلٍ له، أو تقريرٍ له، فهذا الذي نُسميه المتن.

هناك مرجحات، ينظر فيها أهل العلم إلى هذه المتون، فيرجحون بعضها على بعض بالنظر إلى هذه المرجحات، والمؤلف -رحمه الله- ذكر شيئًا قليلًا منها، والمذكور عند أهل العلم أكثر من هذا بكثير.

قال رحمه الله: **(فيُرجح بكونه ناقلًا عن حكم الأصل)** يعني لو أنه تعارض في الظاهر عندنا دليلان، أو متنان، أو حديثان، أحدهما مبقٍ على الأصل، يعني مُبقٍ على البراءة الأصلية، والآخر ناقلٌ عن الأصل، مثبتٌ لشيءٍ جديد، وليس أنه يُقرر البراءة الأصلية. قال المؤلف -رحمه الله-: **(فيُرجح الحديث الناقل)** لِمَ؟ قالوا: لأن الناقل معه زيادة علمٍ، الذي روى لنا هذا المتن معه زيادة علمٍ، فيكون حديثه أرجح.

أما الآخر فإنه مُبقٍ للشيء على ما هو عليه، ما عنده زيادة علمٍ، فالغالب أن الذي معه زيادة علم مخبرٌ بآخر الحال من حال النبي -صلى الله عليه وسلم-، بخلاف الذي أخبر بما هو الأصل، فالقاعدة عند أهل العلم: أن التأسيس أولى من التأكيد، تأسيس حكمٍ جديد

أولى من تأكيد حكمٍ موجود؛ لأن في التأسيس زيادة علمٍ.

ويمكن أن نُمثل لهذا بمثالٍ مشهور ، وهو تعارض الحديثين المتعلقين بمس الذكر، ففي حديث **«مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»**، وفي حديثٍ آخر لما سُئل النبي صلى الله عليه وسلم قال: **«إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ»** يعني: هو جزءٌ منك، وبالتالي مسه ليس فيه إشكال، كما أنك تمس أي عضوٍ من أعضائك، فلا وضوء فيه، تُلاحظ أن قوله صلى الله عليه وسلم: **«مِنْ مُسَّ ذَكَرُهُ فَلَيَتَوَضَّأُ»**، ناقلٌ عن الأصل، الأصل هو أن الإنسان لم يُكلف، هذا الحكم لم يُكلف، هذا دليل العقل النافي الذي مر بنا، الحديث الثاني يُوافق هذه البراءة الأصلية، أما الحديث الأول فإنه يذكر لنا حكمًا جديدًا فهو ناقلٌ عن الأصل، وهذه زيادة علمٍ لابد من الأخذ بها، وبالتالي فنُرجح عند التعارض ما كان ناقلًا عن الأصل.

قال: وهذا وجهٍ ثانٍ، **(والمثبت أولى من النافي)** عندنا حديث فيه إثباتٌ لحكمٍ، وعندنا حديثٌ فيه نفيٌ لحكمٍ، النفي والإثبات تواردا على محلٍ واحد، وبالتالي أصبحا متعارضين، قالوا: نُقدِّم المثبت على النافي للعلة السابقة وهي أن مع المثبت زيادة علمٍ، وبالتالي فإننا نقول: إن رواية المثبت أولى من رواية النافي.

تأمل معي مثلًا في مثالٍ يتعلق بالصلاة في الكعبة، أخرج الشيخان من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه سأل بلالًا عَقيب دخول النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة، النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح دخل الكعبة، ومعه ثلاثة نفرٍ فقط هم: أسامة بن زيد، وبلال بن رباح، وعثمان بن طلحة، ثم لما دخل أغلق الباب، فجلس النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، أو مكث النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه مدةً، ثم فتحوا الباب وخرجوا، فكان ابن عمر أول من تلقى الخارجين، خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفي إثره بلال، فسأله أَصلى النبي -صلى الله عليه وسلم-؟ قال: نعم، بين العمودين اليَمَانِيَّيْن ، إذن بلالٌ -رضي الله عنه- يُثبت صلاة النبي -صلى الله عليه وسلم- في الكعبة.

يُقابل هذا ما أخرج الشيخان عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- قال: دخل النبي -صلى الله عليه وسلم- الكعبة فكَبر في نواحيها ودعا ولم يصل، ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- نافٍ لصلاة النبي -صلى الله عليه وسلم- في الكعبة، أصبح عندنا حديثان صحيحان أحدهما أثبت الصلاة، والآخر نفى الصلاة فما المقدم؟ على هذه القاعدة نقول: المثبت مقدمٌ على النافي، فيكون قول بلالٍ رضي الله عنه مقدمًا على قول ابن عباس.

لاحظ أن عندنا هاهنا مرجحًا آخر وهو مباشر القصة : مقدمٌ على من لم يباشرها، نحن نقطع أن ابن عباس رضي الله عنهما ما دخل الكعبة مع النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن ابن عمر جزم أن الذين دخلوا هؤلاء فقط وما دخل معهم أحدٌ غيرهم، جزم بهذا.

فبلالٌ باشر القصة، وكان حاضرًا في الكعبة، وبالتالي فإن معه زيادة علم، وهو الذي باشرها، وابن عباسٍ ما باشره، وبالتالي فهذا مرجحٌ آخر، ولكن قد يقول قائل: وماذا أنت فاعلٌ مع ما خرَّج الإمام مسلم في ((صحيحه))، من أن ابن عباس -رضي الله عنهما- نقل عن أسامة بن زيدٍ -رضي الله عنهما- أنه أخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى في الكعبة، الآن عندنا ابن عمر يروي عن بلال الإثبات، وابن عباس يروي عن أسامة النفي هذا يقول: صلى، وهذا يقول: لم يصل، فإن كنت تقول هذا باشر القصة، فللآخر أن يقول: وهذا باشر القصة، فلا نظر إذن إلى هذا المرجح.

نرجع الآن إلى المسألة الأولى: بلالٌ مثبِت، وأسامة نافٍ، فأيهما يُقدم؟ قلنا القاعدة: المثبت مقدمٌ على النافي، لاسيما وأن نفي أسامة رضي الله عنه يُحتمل أن يكون راجعًا إلى أمور:

أولًا: ربما أسامة رضي الله عنه تأخر في الدخول، فدخل بعد صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي هو يُحدِّث عما رأى، هو رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- كَبر، ودعا، وما رآه صلى، فقال: لم يصل بناءً على علمه.

احتمال آخر: يُحتمل أنه لما أُغلق الباب من عمر يقول: أغلقوا الباب، فكان ثمة ظلام. فما تحقق من رؤية النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو يصلي.

احتمالٌ ثالث: وهو أنه رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- أولًا كَبر ودعا، فأخذ جانبًا آخر ودعا، اشتغل بالدعاء، وإذا بهذا الوقت كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يُصلي فرآه بلال.

احتمالٌ رابع: أن يكون حال بين رؤيته مع إغلاق هذا الباب- أن يكون هناك سارية من سواري الكعبة، حالت بين رؤيته، والنبي -صلى الله عليه وسلم- وهو يصلي.

إذن تلاحظ أن عندنا احتمالات عدة تتعلق بهذا النفي، ولكنها لا ترد في الإثبات، الإثبات لا يَعْتَوِرُهُ احتمال، فكان جانبه أرجح.

هذا كله إن سلكنا مسلك الترجيح، وإلا فإنه يمكن أن يُقال: إنه تَعَدَّدَ دخول النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة إبَّان الفتح، فدخل مرةً فصلى فحدَّث بلال، ودخل مرةً فلم يصل فحدَّث أسامة.

الخلاصة التي أريد أن أصل إليها: أنه بكل حال تجد أن جانب المثبت أقوى من جانب النافي، فتكون روايته أو يكون الحديث المشتمل على ذلك أرجح، والله -عز وجل- أعلم.

قال: **(والحاظر على المبيح عند القاضي)** يعني القاضي يريد القاضي أبا يعلى، نص على هذا في كتابه **((العُدة))** وهذا مذهب أكثر الأصوليين، أن الحاظر مقدمٌ على المبيح، الحديث الذي اشتمل على نهيٍ مقدمٌ على الحديث الذي اشتمل على إباحة، طبعًا المقصود بالإباحة، يعني: جواز الفعل، وهذا يشمل عندهم المباح الاصطلاحي، ويشمل أيضًا المندوب، ويشمل أيضًا المكروه؛ لأن كل تلك يجوز الفعل فيها، ويجوز الترك.

قال الجمهور: رواية الحاظر مقدمةٌ على رواية المبيح، أو الرواية الحاظرة مقدمةٌ على الرواية المبيحة، عبِر بما شئت، قالوا: لأن الحاظر أحوط، ولأن ترك المباح أهون من فعل

المحرم، ولأن درء المفاسد مقدمٌ على جلب المصالح، وبالتالي نحن الآن أمام نصين؛ أحدهما يُحرِم، والتحريم يقتضي وجوب الترك، وآخر يُبيح، والمبيح يقتضي جواز الفعل، فأنت بين أن تأخذ بالمبيح، فتكون ربما وقعت في محرم، أو أن تأخذ بالمحرم فتكون قد تركت فعل مباح، وإذا تركت فعل مباح، ما ترتب على هذا كبير شأن، لكن لو كنت وقعت في محرم، هاهنا إشكال، وبالتالي فإننا نُقدم الدليل الحاظر على الدليل المبيح.

وبعض أهل العلم رأى تقديم المبيح على الحاظر أخذًا بالتيسير.

وآخرون قالوا: لا ننظر هاهنا إلى ترجيح، يعني: من هذه الحيثية لا نظر في الترجيح، فلا فرق بين حاظرٍ و مبيح، والأقرب والله تعالى أعلم هو مذهب جمهور أهل العلم.

تأمل معي مثلًا في مثالٍ مر بنا سابقًا، ولا بأس أن نعيده ، قول الله -سبحانه وتعالى- في مقام تعداد المحرمات قال: **﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]**، لاحظ كيف أن عموم هذه الآية يُفيد منع كل أختين أن يُجمع بينهما، فدخل في هذا العموم مِلك اليمين، فلا يجوز الجمع بين أختين، لا يجوز وطء أختين بملك اليمين؛ لأن الله نهى عن ذلك فقال: **﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]**.

يُقابل هذا دليلٌ مبيح، وهو قوله: **﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣]** فقوله: **﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣]** دخل في عمومه كل ملك اليمين ولو كان من ضمنهن الأختان، فتعارض هاهنا دليلٌ مبيحٌ ودليلٌ حاظر، فما المقدم؟ المقدم هو: الدليل الحاظر، فنقول: إنه لا يجوز الجمع بين أَمتين أختين فيطؤهما الإنسان؛ لأنَّ النهي مقدمٌ على الإباحة، أو لأن الدليل الناهي مقدمٌ على الدليل المبيح، هذا وجهٌ وإلا فثمة أوجهٌ أخرى تُرجح جانب هذا القول.

قال -رحمه الله-: **(لا المسقط للحد على الموجب له، ولا للموجب للحرية على المقتضي للرق)** هنا يُنبه المؤلف -رحمه الله- إلى أن من الناس من يجعل من المرجحات في

المتن ترجيح الدليل المسقط للحد على الدليل الموجب للحد، قال: لا المسقط، يعني لا نقول بهذا. المؤلف -رحمه الله- هاهنا تابع في هذه المسألة ما عليه الموفق -رحمه الله-، والموفق تابع ما عليه الغزالي في ((المستصفى))، وكذلك القاضي أبو يعلى، وغيرهم من أهل العلم قالوا: إن الدليلين متساويان، فلا نظر في الترجيح من هذه الجهة، وهي أنه متى ما كان هناك دليلٌ موجبٌ للحد، ودليلٌ مانعٌ من الحد مسقطٌ للحد، فأيهما نُرجح؟ يقول: من هذه الحيثية لا ترجيح، ابحثوا عن مرجح آخر، انظر في شيءٍ آخر، أما من حيث كون هذا مسقط، وهذا مثبت للحد، هنا لا نظر.

قالوا: لأنه ليست إحدى الروايتين بأولى من الأخرى، الذي أثبت الحد، والذي منع أو أسقط الحد، كلاهما دليلٌ معتبر، فلا نظر هاهنا إلى ترجيحٍ من هذه الجهة.

وقال بعض العلماء: إن الدليل النافي أو الدليل المسقط للحد أرجح، وبالتالي فمتى ما تعارض هذان الدليلان، قدمنا الدليل المسقط وعلى هذا أكثر الأصوليين، الأكثر على أننا نرجح الدليل المسقط للحد.

قال هؤلاء: إن هذا الإسقاط يرجع إلى أمور:

أولًا: أنه الأصل، فنحن هاهنا باقون على الأصل، والخروج عن هذا الأصل مشكوك فيه، فالأصل أنه لم يثبت حدٌّ، ويتقوى هذا بأمرٍ آخر، وهو أن الحدود تُدرأ بالشبهات، وتعارض الأدلة شبهةٌ تُدرأ بها الحدود، الآن عندنا دليلان متعارضان، نقول: إن هذا التعارض شبهة تُدرأ بها الحدود، وبالتالي فإننا نُقدِّم الدليل المسقط للحد، وبالتالي فيكون هو الأرجح، ويمكن أن يُقال أيضًا، عندنا وجهٌ ثالث وهو: أن إسقاط الحد يتأيد بأدلة إرادة اليسر بهذه الأمة، والله تعالى يقول: **﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة:١٨٥].**

فأخذًا بأدلة اليسر ورفع الحرج، نقول: إن جانب الدليل المسقط للحد أرجح من

جانب الدليل المثبت للحد ، طبعاً نحن نبحث في دليلين ثابتين.

قابَلَ هؤلاء فريقٌ ثالث من أهل العلم، قالوا: إننا نقدم الدليل الموجب للحد على المسقط له.

إذن عندنا هاهنا ثلاثة أقوال: قولٌ يقول: هما سواء، لا فرق، ولا ترجيح من هذه الجهة، قولٌ يقول: نُقدم المسقط.

قال فريقٌ ثالث: نقدم الدليل الموجب للحد؛ لأنه مثبت، والمثبت مقدمٌ على النافي، ولأنه ناقلٌ عن الأصل، والآخر باقٍ على الأصل.

طبعًا أصحاب القول الثاني يقولون: هذه الصورة مستثناة عندنا من قاعدة تقديم المثبت على النافي، ومن قاعدة الأخذ بالنافل عن الأصل؛ لوجود ما يعارض ذلك مما هو أقوى، كقاعدة درء الحدود بالشبهات، فالخلاف على كل حال في هذه المسألة حاصلٌ بين أهل العلم، وقل مثل هذا في المثال الأخير.

قال: **(ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق)** يعني لو تعارض عندنا دليلان، أحدهما يثبت الحرية، يعني يُخرج الرقيق عن كونه رقيقًا، ويُثبت الحرية له، والآخر يقتضي الرق ، يقتضي بقاء الرقيق رقيقًا، فأيهما نقدم؟ المؤلف تبعًا لمن ذكرت لك، يرى أنه لا نظر هاهنا فهما سواء، الدليل الذي أثبت الحرية، أو الدليل الذي أبقى على الرق، كلاهما سواء ولا ترجيح من هذه الجهة، والمسألة فيها خلافٌ كالذي سبق.

قيل: **(إننا نقدِّم المقتضي للرق)**؛ لأنه أخذٌ بالأصل، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

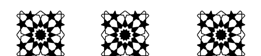
وقال فريقٌ ثالث: **(نقدِّم الموجب للحرية)**؛ لأن الحرية هي الأصل في بني آدم؛ ولأن الشرع يتشوف إلى العتق، فهذان وجهان يرجحان جانب إثبات الحرية، ولاسيما وأن ذلك ناقلٌ عن الأصل، والناقل عن الأصل مقدمٌ على المبقي على الأصل.

على كل حال هذه بعض المرجحات المتعلقة بالمتن، والعلماء يذكرون أكثر من هذا بكثير، المؤلف رحمه الله ذكر عندنا الناقل عن الأصل، والمثبت أولى من النافي، والحاظر على المبيح، وأشار إلى مسألتين وما أخذ بهما.

وهنا يبحث العلماء أيضًا في مسألة تقديم القول على الفعل، متى ما تعارض قولٌ على فعل فجانب القول أقوى، أيضًا تقديم العام الذي لم يُخص على العام الذي دخله التخصيص، دخول التخصيص أضعف جانب العموم؛ لذلك جماهير الأصوليين على هذا، أننا نقدم العام الذي لم يدخله التخصيص، يعني: عمومه محفوظٌ على العموم الذي دخله التخصيص.

وأيضًا قالوا: المتن الذي عُلل فيه الحكم على المتن الذي لم يُعلل فيه الحكم، ونُص على العلة نُص على سبب الحكم، لا شك أنه مقدمٌ على الآخر؛ لأنه يدل على أن الراوي اعتنى بهذه الرواية، وذكرها بإتقان، وهذا مقدم على ما لم يُذكر فيه العلة أو السبب في أشياء أخرى ذكرها العلماء.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

و(أمرٍ من خارج).

مثل:

أن يعضده كتابٌ أو سنة، أو إجماعٌ أو قياس.

أو يعمل به الخلفاء الأربعة أو صحابي غيرهم.

أو يُختلف على الراوي: فيقفه قومٌ، ويرفعه آخرون.

أو يُنْقَلَ عن الراوي خلافه فتتعارض روايتاه [ويسلم الآخر].

أو يكون أحدهما[٦٢] مرفوعًا والآخر مرسلًا.

قبل أن نذكر المرجحات من خارج، أود أن أُنبه على مسألة ذُكرت وهي: أنه عندما يتعارض مثبتٌ ونافي، فالمقدَّم المثبت؛ لأن معه زيادة علمٍ، لكن أود أن أُنبه هنا، إلا أن هذا محله عدم العلم، وليس العلم بالعدم، هاهنا مقامان، فرقٌ بين عدم العلم، وبين العلم في العدم، محل البحث عند العلماء في تقديم المثبت على النافي هو: تقديم المثبت على النافي الذي نفيه ناتجٌ عن عدم علمٍ، وليس عن علمٍ بالعدم.

أما إذا كان عن علمٍ بالعدم، فلا فرق بين المثبت والنافي؛ لأن الحقيقة أن كليهما مثبت، متكلمٌ بعلم، بمعنى لو سألتك هل سافر فلانٌ؟ فإذا لم يكن عندك علمٌ، فإنك قد تنفي بناءً على عدم علمك، تقول: ما سافر، ما أعلم أنه سافر، هذا عدم علمٍ، وممكن أن يكون الجواب : فلانٌ لم يُسافر، أعلم أنه لم يُسافر، رأيته اليوم، هذا نفيه عن علمٍ بالعدم، وإذا كان الأمر على الثاني، فلا فرق بين المثبت والنافي، بل نبحث عن مرجحٍ آخر.

بحثنا هنا هو أن ينفي النافي لعدم علمه، فنقول: هذا نفى لأنه لا يعلم، وهذا أثبت لأنه يعلم، فيكون المثبت مقدَّم، لكن إن كان النفي عن علمٍ، ففي الحقيقة هو أثبت حكمًا

[٦٢] ساقطة من بعض النسخ.

عن علمٍ، وإن كان فحواه العدم أو النفي، فالمقصود أنه تكلم بعلم، وذاك تكلم بعلم، وكثيرًا ما يختلط الأمرين ببعضهما، تجد أن شخصًا يقول: هذا نافي والمثبت مقدَّمٌ عليه، نقول: انتبه، إن كان النفي عن عدم علمٍ : نعم، أما إن كان عن علمٍ : فلا، ففرقٌ بين عدم العلم، والعلم بالعدم.

كنا تكلمنا عن المرجحات المتعلقة بالأخبار، وقلنا إن هذه المرجحات، منها ما يرجع إلى السند، ومنها ما يرجع إلى المتن، ومنها ما يرجع إلى أمرٍ خارجٍ عنها، لا يرجع لا إلى سندٍ، ولا إلى متنٍ، وانتهينا من الأولَيْن، ونأتي الآن إلى المرجِح من خارج.

قال: (مثل أن يعضده كتابٌ أو سنةٌ أو إجماعٌ أو قياس).

قلنا : إن الضابط في باب الترجيح، هو اقتران أحد الطرفين بما يُقويه، ويُغلِّب جانبه، مناط البحث هاهنا أيضًا على ذلك، إذا كان عندنا دليلان، أحدهما دل على حكمٍ، والآخر دل على خلافه والمسألة واحدة، أحد الدليلين معتضدٌ بدليلٍ آخر من كتاب، أو سنة، أو معتضدٌ بإجماع، أو بقياس، فلا شك أن جانبه الآن أضحى أقوى، فيكون أرجح.

مثلًا: اختلف العلماء في مسألة الإسفار والتغليس في صلاة الفجر، ففي ((الصحيحين)) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي الفجر بغلس، حتى إن عائشة رضي الله عنها أخبرت أن الصحابيات «**كن يُصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر، وهن متلفعاتٌ بمروطهن، فيرجعن وما يُعرفن من الغلس**»، يعني لا يزال الظلام موجودًا، وبعض العلماء يقول: الأفضل هو الإسفار؛ لحديث في السنن «**أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر**» يعني صلوا وقد بدأ الضوء بالظهور، حصل إسفار.

فمن أهل العلم من قال : إنَّ القول الأول مرجح، وهو أفضلية التغليس، هذا القول مرجحٌ بأنه قد عضده دليلٌ آخر، وهو ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[آل عمران:١٣٣]،﴿**سَابِقُوا**﴾[الحديد:٢١]،وأيضًا﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ**﴾[البقرة: ٢٣٨]،

ومن المحافظة التبكير إليها، قالوا: فهذا دليلٌ على أن هذا القول جانبه أرجح؛ لأنه معتضدٌ بدليلٍ آخر.

على كل حال، البحث إنما هو في الأفضلية، وإلا الجواز فجائز، ونحن كما ذكرنا غير مرة، إنما نقتصر على ما يمكن أن تُفهم المسألة به، من حيث التمثيل الفقهي.

والشأن لا يُعترض المثال   إذ قد كفى الفرضُ والاحتمال

قال: **(أو يعمل به الخلفاء الأربعة)** يعني أن يكون أحد القولين قد اعتضد، أو أحد الدليلين قد اعتضد بفعل أو قول الخلفاء الراشدين، فجانب هذا القول سيكون أقوى؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**» ويمكن أن يُمثل لهذا بمسألة الجهر بالبسملة في الصلاة، اختلف العلماء في هذه المسألة، وكلٌ قد استدل بدليل، المانعون الذين يقولون: لا يُجهر بالبسملة، يعني لا يُقال عند قراءة الفاتحة في الصلاة بالجهر بـ: ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾[الفاتحة: ١]، قالوا: إن هذا مؤيدٌ بفعل الخلفاء الراشدين، ألم تر إلى ما أخرج الشيخان عن أنسٍ رضي الله عنه قال: «صليت خلف النبي -صلى الله عليه وسلم- وأبي بكرٍ وعمر وعثمان، فكانوا يفتتحون القراءة بـ: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[الفاتحة: ٢]» يعني: لا يجهرون بـ: ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾[الفاتحة: ١]، قالوا: إذن هذا القول دليله معتضدٌ بفعل الخلفاء الراشدين، فيكون أقوى، وبالتالي يكون مرجحًا لهذا القول.

(أو صحابيٍ غيرهم) أيضًا إذا كان أحد الدليلين قد اعتضد بقول أو فعل صحابي، والآخر لا يُعلم أن صحابيًا قال به، فلا شك أن الذي قال به الصحابي جانبه أقوى؛ لأن كون الصحابي فَهِم من الدليل ما عمِل به، يعني الشيء الذي عمِل به، أو قال به، دليلٌ على أن هذا القول أرجح، وأن هذا هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم فالصحابة أعلم بسنة النبي صلى الله عليه وسلم من غيره.

قال: (أو يُختلف على الراوي، فيقفه قومٌ ويرفعه آخرون).

البحث هاهنا في حديثين، محكومٌ عليهما بالثبوت، لكنْ أحدُ الدليلين قد اختُلف على الراوي فيه، فبعضهم رواه عنه مرفوعًا، وبعضهم رواه عنه موقوفًا، فلا شك أن الذي لم يُختلَف فيه، يعني لم يُختلَف في رفعه أقوى مما حصل خلافٌ في رفعه ووقفه.

مثال ذلك: ما ثبت في ((الصحيحين)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عُبادة: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» هذا الحديث قال طائفة من أهل العلم: إنه يدل على لزوم قراءة الفاتحة على كل أحد، إمامًا ومأمومًا.

قال آخرون: إن الذي يقرأ هو الإمام لا المأموم، واستدلوا على هذا بحديث جابرٍ رضي الله عنه وهو: «**أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل صلاةٍ لا يُقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خِداجٌ إلا أن يكون له إمام**» أو قال: «**إلا أن يكون خلف إمام**» بناءً عليه فهذا الحديث يدل على أنه لا يلزم المأموم قراءة الفاتحة، وهذا الحديث عند البيهقي، والدارقطني، وغيرهم من أهل العلم.

التحقيق أن هذا الحديث رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ضعيف، لكن على القول، أو على التسليم بصحته، فقد اختُلف في رفعه ووقفه، قيل إنه مرفوعٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل إنه موقوفٌ على جابر، بخلاف حديث عُبادة فباتفاق هو مرفوع.

إذن ما اتُّفق على رفعه أولى وأرجح مما اختُلف في رفعه ووقفه، لا نزال ندور على الضابط السابق، وهو أن ما اقترن بها يغلُب على الظن أنه أقوى، نقول هو أرجح.

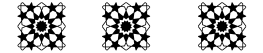
قال: (أو يكون مرفوعًا والآخر مرسلًا).

يقول: أن يكون أحدهما مرفوعًا والآخر مرسلًا، عندنا قولان: أحدهما استدل أصحابه بدليلٍ مرفوع، والآخر استدل أصحابه بدليلٍ مرسل، يقول المرفوع، أو الجانب الذي فيه الدليل المرفوع أرجح.

محل البحث هنا في حالةٍ معينة، أو على قولٍ معين، ما هو؟ هذه المسألة مفروضة على القول بأن المرسل حُجة، وإلا فلو قلنا بالقول الصحيح وهو أن المرسل ليس بحُجة، ما دخلت معنا هنا، لماذا؟ لأننا قلنا إن التعارُض فرعُ الثبوت، يعني: يكون هناك شيءٌ ظهر لنا في ظاهر النظر أن هاذين ثابتان بينهما تعارُض، أما إذا قيل إن المرسل ضعيف، فلا تعارُض بين صحيحٍ وضعيف، وهذا لا شك أنه واضح، فالمرفوع حُجةٌ بالاتفاق، والمرسل أضعف الإيمان أنه مختلفٌ فيه، والمتفق عليه أقوى من المختلف فيه، هذه نكتةُ المسألة هنا.

قال: (أو ينقل عن الراوي خلافه فتتعارض رو اياته) عندنا قولان اختلفا، قولان متعارضان، أحد القولين راويه لم يُختلف عليه في المروي، والآخر اختُلف عليه في المروي، جاء عنه تارةً ما يُوافق هذا القول، وجاء عنه تارةً ما يُخالف هذا القول، فلا شك أن القول الذي راويه لم يُختلف عليه، هذا القول أرجح، تذكرون مسألة الصلاة في الكعبة قلنا إنَّ ابن عمر رضي الله عنهما نقل عن بلال صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة، وابن عباس رضي الله عنهما نقل عن أسامة أنه لم يُصل، هذه المسألة تصلح مثالًا لما نحن فيه الآن، فإن أسامة رضي الله عنه نُقل عنه صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما عند أحمد وغيره.

إذن الآن بلال قولًا واحدًا صلى، أسامة عنه قولان، عنه روايتان، إحداهما نفي الصلاة، والأخرى إثباتها، أيهما أقوى؟ لا شك أنَّ الرواية التي لم يُختلف على الراوي فيها أرجح وأقوى، فهذا مثالٌ لهذه المسألة.



قال رحمه الله:

وأما في (المعاني)

فتُرجح العلة بموافقتها لدليل آخر من كتابٍ، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبرٍ مرسل.

وبكونها ناقلةٌ عن حكم الأصل.

ورجحها قوم بخفة حكمها، وآخرون بثقلها.

وهما ضعيفان.

فإن كانت إحدى العلتين حكمًا، والأخرى وصفًا حسيًّا:

فرجح القاضي الثانية.

وأبو الخطاب الأولى.

وبكثرة أصولها.

وباطرادها وانعكاسها.

والمتعدية على القاصرة، لكثرة فائدتها.

ومنع منه قوم.

والإثبات على النفي.

والمتفق على أصله على المختلف فيه.

وبقوة الأصل فيما لا يحتمل النسخ على محتمله.

وبكونه رده الشارع إليه.

والمؤثر على الملائم.

والملائم على الغريب.

والمناسبة على الشبهية.

قلنا إن الترجيح قد يرجع إلى الأخبار، وقد يرجع إلى المعاني، وقلنا إن المعاني هي الأقيسة، انتهينا من الترجيح والمرجحات المتعلق بالأخبار، ننتقل الآن إلى الترجيح المتعلق

بالمعاني يعني المتعلق بالأقيسة، ذكر المؤلف -رحمه الله- جملة، والأصوليين يذكرون أكثر من هذا بكثير، لكن نقتصر على ما أورد المؤلف -رحمه الله-.

قال: (فتُرجح العلة بموافقتها لدليل آخر من كتابٍ، أو سنةٍ، أو قول صحابيٍ، أو خبرٍ مرسل).

أيضًا الكلام في الترجيح في الأقيسة على وزان الكلام في الترجيح في الأخبار، نكتة الباب هي اقتران أحد الطرفين بما يُقويه، هاهنا عندنا قياسان، أحد القياسين اقترن بدليل، والآخر لم يقترن بدليل، فلا شك أن هذا أقوى.

مثال ذلك: إذا سلكنا مسلك السبر، فنتج عندنا علتان، إحدى العلتين اعتضدت بدليل، والأخرى لم تعتضد بدليل، فأي العلتين أرجح حتى نعلل بها؟ ما اعتضد بالدليل.

مثلًا : في مسألة البُر، ما علة الربا فيه؟ قال بعضهم: هي الطعم، والكيل، والآخرون الاقتيات والادخار، والمسألة فيها بحثٌ أطول، لكن هدفنا فقط التمثيل، الآن يتردد النظر، أي العلتين أرجح حتى نُعلل بها؟ نظرنا فوجدنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الطعامُ بالطعام مثلًا بمثل» قال الذين عللوا بالطُعم: هذا يُرجح جانب التعليل بالطُعم؛ لأنه قال: الطعام بالطعام ، فبمسلك التنبيه أو الإيماء استفسدنا أنَّ الطعم له أثرٌ في العلية، فكانت هذه العلة أرجح، وبالتالي نعلل بهذا التعليل، وهو الطعم.

إذن متى ما وافقت العلةُ في أحد القياسين، أو متى ما اختُلف في علة حكمٍ إلى قولين، يعني: عُلل بعلتين، فاعتضدت إحدى العلتين بدليل، فلا شك أنها ستكون أرجح.

قال: (وبكونها ناقلةً عن حكم الأصلِ) يعني: الأمر في هذه المسألة كما ذكرناه في الترجيح في الأخبار، متى ما كان الخبر ناقلًا عن الأصل، فهو أرجح من المقرِر للأصل، كذلك الأمر هاهنا، يعني مثلًا في نفس المثال، المثال السابق، وهو: «**هل هو إلا بَضعةٌ منك**»، «**من مس ذكره فليتوضأ**». بالنسبة للحديث الذي يُثبت لنا أنه لا وضوء من مس الذكر،

يقول: «**هل هو إلا بَضعةٌ منك**» علة عدم وجوب الوضوء كون الذكر عضوًا من الإنسان، وبالتالي لا يترتب على هذا وضوءٌ في مسه، بالتالي هذا ما خرج عن الأصل، وهو البراءة الأصلية، الأصل أنك ما كُلفت بوضوء ولا بغيره، فبالتالي كانت العلة هاهنا مبقيةً على الأصل.

أما «**من مس ذكره فليتوضأ**» بمسلك الإيماء والتنبيه استفدنا أن علة الوضوء مس الذكر، وهذه العلة اقتضت حكمًا جديدًا، هذا فيه تأسيس لا تأكيد، فكانت العلة التي تقتضي النقل عن الأصل أرجح، وبالتالي فيكون الحكم هاهنا هو الأرجح.

قال: (ورجحها قومٌ بخفة حكمها، وآخرون بثِقلِها، قال: وهما ضعيفان).

والمؤلف هنا تابع في هذه المسألة وفي تضعيف القولين الموفق -رحمه الله- في ((الروضة))، يعني إذا اختلف قياسان أحدهما اقتضت العلة فيه حكمًا فيه تشديد واحتياط، والقياس الآخر علته اقتضت حكمًا فيه تسهيل وتخفيف، فأيها نُرجح؟ قال قومٌ: نُرجح العلة التي اقتضت الحكم الأشد ؛ للاحتياط لجانب الشريعة، (دعْ ما يريبُك على ما لا يريبُك)، وقال آخرون: لا، نُرجح القياس الذي علته اقتضت الحكم الأخف؛ لأن الشريعة جاءت بالتيسير: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾[البقرة: ١٨٥].

والأقرب والله تعالى أعلم أن النظر هاهنا إلى الإثقال والتخفيف، أو ما اقتضى التشديد، أو ما اقتضى التسهيل أنه لا دخل له في الترجيح كما ذكر المؤلف -رحمه الله-؛ لأننا وجدنا الشريعة تارةً تُثبتُ حكمًا فيه تسهيلٌ وتخفيف، وتارةً تُثبت حكمًا فيه ما يقتضي شيئًا من الثِقل، والشدة المحتمَلة، لحكمةٍ ترعاها الشريعة، فبالتالي كلا الأمرين واقع في الشريعة، فلم يكن لأحدهما ميزةٌ على الآخر، فننظر في مرجحٍ آخر غير جانب التسهيل والتشديد.

قال: (فإن كانت إحدى العلتين حكمًا، والأخرى وصفًا حسيًّا).

نقل لنا الآن خلافًا بين الحنابلة، فرجح القاضي الثانية، وأبو الخطَّاب الأولى، يعني

رجح القاضي العلة الحسية، ورجح أبو الخطاب العلة الحكمية، يقول: عندنا علتان إحداهما حكمية، تذكرون حينما تكلمنا عن الوصف الجامع الذي هو العلة، وقلنا إن الوصف قد يكون حكمًا شرعيًا، وقد يكون أمرًا حسيًا، تكلمنا عن بيع الخمر، الشريعة جاءت بتحريم شرب الخمر، قالوا: محرمةٌ فيحرمُ بيعها، العلةُ كونها محرمة، تحريمها منع بيعها.

طبعًا نحن نبحث من هذه الزاوية، وإلا فثمة أدلة أصرح، لكن نحن نبحث فقط من هذه الجهة، ولذلك قسنا على تحريم بيع الخمر حكم بيع الميتة، قلنا الميتة أيضًا محرمة فيحرُم بيعها، والعلة التحريم.

وقد تكون العلة وصفًا حسيًا؛ كالإسكار مثلًا، قلنا علة تحريم الخمر، أو النبيذ المسكر الإسكار.

إذن متى ما كان أحد القولين معتمدًا على قياسٍ علته حكم، والقول الآخر علته وصف، أو أمر حسي، فأي القياسين أرجح؟ اختلفوا:

القاضي أبو يعلى يقول: نُرجح الحسية، يقول: لأنها ألزم لمحل الحكمِ، الوصف الحسي ألزم لمحل الحكم، فيُفيد من القطعية أو ما قاربها أكثر مما يفيده الحكم، فلأجل هذا نقول جانب القياس المـُنبني على علةٍ حسية أقوى.

القول الثاني : وارتضاه أبو الخطَّاب في كتابه ((التمهيد)): إن العلة الحكمية أرجح.

قالوا: لأنَّ الحكم بالحكم أشبه؛ لأن القياس طريقٌ شرعي، وبالتالي الاعتماد فيه على الأحكام الشرعية أولى.

والأقرب والله أعلم هو القول الثالث وهو: أنهما متساويان فلا فرق؛ لأن الشريعة جاءت باعتبار العلة الحسية، وجاءت باعتبار العلة الحكمية، وبالتالي فلا فرق بين هذه العلة وتلك من حيث الاعتبار، فهما متساويان، هذا الأقرب في هذه المسألة، والله -سبحانه وتعالى- أعلم.

قال: (وبكثرة أصولها) إذا كانت العلة ترجع إلى أصولٍ عدة أو كثيرة، فهي أولى وأرجح من العلة التي ترجع إلى أصلٍ واحد أو أصولٍ أقل؛ لأن النكتة هاهنا هي أن قوة الأصل قوةٌ للعلة، وكلما كثرت الأصول كان هذا أقوى، وبالتالي تقوى العلة، مثال ذلك: **مسألة وجوب النية في الوضوء،** الذين قالوا: إنه تجب النية في الوضوء، قالوا: عبادةٌ أو قربةٌ تجب لها النية كالصلاة، والصيام، والحج، وغير ذلك، تلاحظ أنَّ عندنا الآن أصول عدة رجعت إليها هذه العلة، بخلاف الذين قالوا: إنَّ النية لا تلزم، قالوا: هي نظافةٌ للعبادة فأشبهت أو كانت كإزالة النجاسة، فلم تُشترط النية، تلاحظ معي أن القول الثاني، قياس أصحابه رجع إلى أصلٍ واحد وهو إزالة النجاسة، أو إزالة الخبث، والأول عنده أصولٌ عدة، فكان هذا أرجح، نكتة المسألة هي : قوةُ الأصل قوةٌ للعلة.

قال: (وباطرادها وانعكاسها). مراد المؤلف -رحمه الله- بأنه إذا كانت العلة مضطردةً منعكسة، فهي أرجح من العلة المطردة فقط، عندنا علتان:

إحداهما مطردة منعكسة.

والأخرى مطردة فقط.

أيهما أقوى؟ المطردة المنعكسة؛ لأن المطردة المنعكسة علةٌ بالاتفاق، والمطردة فقط فيها خلاف، والمتفق عليه أقوى، فكانت العلة هاهنا أقوى، تذكرون الكلام في الاطراد والانعكاس، وقلنا : إن الاطراد هو الدوران الوجودي، أو الملازمة في الوجود، كلما وجدت العلة وُجد الحكم، الإسكار علة التحريم في الخمر، كلما وجدت العلة وُجد التحريم، في هذا النبيذ وجد الإسكار فوجد الحكم، ومنعكسة؟ نعم منعكسة، الانعكاس هو الملازمة في النفي، كلما انتفت العلة انتفى الحكم، هذا النبيذ لا إسكار فيه، فلا تحريم فيه.

أمَّا المطردة فقط، يعني: التي لم تنعكس، تذكرون أننا بحثنا هذه المسألة، وهل الانعكاس شرطٌ في العلة أو ليس بشرط، بحثنا في هذه المسألة، وقلنا إنه إذا كانت العلة أكثر

من واحدة فإن الانعكاس ليس بشرط، فلا يلزم من أنه إذا انتفى البول أن لا يحصل نقض الطهارة، لماذا؟ لأنه يمكن أن يكون النقض بغائط، أو بريح، أو بنوم.

المقصود هو أن العلة المضطردة المنعكسة متفقٌ عليها، وأما المضطردة بغير انعكاس، فمختلفٌ فيها، والمتفق عليه أقوى من المختلف فيه.

قال: (والمتعدية على القاصرة، لكثرة فائدتها).

أيضًا تذكرون أننا قلنا في الوصف الجامع أنه يكون متعديًا، ويكون قاصرًا، وقلنا العلة القاصرة يُعلل بها ولا يُقاس عليها، والمتعدية يُعلل بها ويُقاس عليه، متى ما تردد الأمر في التعليل بين أن تكون العلة متعدية أو تكون قاصرة، أيهما أرجح؟ قال المؤلف: نرجح المتعدية، لم؟ قال: **(لكثرة فائدتها)**، خذ مثلًا : تردد النظر بين تعليل تحريم الربا، أو جريان الربا في الذهب والفِضة، بين أن يكون الثمنية، أو يكون الوزن، إذا قلنا إنه الثمنية كانت العلة هاهنا، -طبعًا نبحث على مقتضى ما يتكلم الفقهاء المتقدمون قبل وجود الأوراق النقدية، كانت الثمنية مقصورة على الذهب والفِضة، كانت العلة إذن قاصرة، وإذا قلنا إنها الوزن، كانت العلة متعدية-. بمعنى: لو قلنا إن العلة هي الثمنية، فإننا حينئذٍ لا نقيس، العلة القاصرة -يعني القياس ما هو؟ تعدية حكم الأصل إلى الفرع بهذا الوصف الجامع بالعلة، والآن ما في تعدية؛ لأن العلة قاصرة.

إذن لو أننا جعلنا العلة هي الثمنية، فحينئذٍ سيكون الحكم منوطًا أو معلقًا بشيءٍ واحد، هو ما جاء في النص، وهو الذهب والفِضة ولا قياس.

أما لو قلنا إن العلة هي الوزن، فحينئذٍ صارت العلة متعدية، فنقيس حينئذٍ على الذهب والفِضة النُحاس، ونقيس الحديد والصلب، لأن كما أن الذهب والفِضة يوزنان، فكذلك هذه المعادن توزن.

المؤلف يقول: إن تعارضت هاتان العلتان، نقدِّم المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها،

كثرة الفائدة هنا من أي جهة، إمكان القياس.

قال: (ومنع منه قوم). قالوا: لا، نقدِّم القاصرة على المتعدية، قالوا: لأنه آمنُ في الخطأ، للأمن من الوقوع في الخطأ، إذا جعلنا العلة قاصرة وثبت عندنا بظهور أو بنصية أن العلة هي هذه فالأولى أن نجعلها قاصرة؛ لأننا نُنيط الحكم بمحله، فنأمن من غائلة الوقوع في الخطأ، القياس قد يكتنفه الخطأ، المسألة فيها دخلٌ كبير للاجتهاد والظن، فلا يؤمن الوقوع في الخطأ، لكن لو جعلتها قاصرة، لارتبط الحكم بمحله الذي جاء في النص، وانتهى الأمر.

والأقرب والله تعالى أعلم، أن المرجع هاهنا إنما هو إلى غير هذا الأمر، يعني لابد أن ننظر في شيءٍ آخر، فالشريعةُ جاء فيها تعليلٌ بقاصرٍ، وجاء فيها تعليلٌ بمتعدٍ، فيُنظر إلى قرينةٍ أخرى.

قال: (والإثبات على النفي). يعني: أنه متى ما دار التعليلُ على علةٍ مثبتة، وعلةٍ نافية، فالأولى التعليل بالمثبتة، الإثبات أولى من النفي، تذكرون أيضًا في الوصف الجامع، قلنا إنه تكون العلة إثباتًا، وتكون العلة نفيًا، قلنا مثلًا إنه تُعلل الوصاية على الصغير لعدم رشده، وقلنا : ونقيسه على المجنون بجامع عدم الرشد، فصارت العلة نفيًا، وذكرنا أمثلة كثيرة، وعلى كل حال بحثنا بحثًا طويلًا في مسألة النفي، يكون الحكم وجوديًا والعلة وجودية، يكون العلة عدميًا والعلة عدمية، يكون الحكم عدميًا والعلة وجودية والعكس، ذكرنا أربعة أحوال.

أصول الفقه تحتاج إلى مراجعة واستذكار حتى تثبُت.

على كل حال رجعنا إلى ما ذكرناه سابقًا في مسألة أن المتفق عليه أقوى من المختلف فيه، كون العلة تكون إثباتًا أمرٌ متفقٌ عليه بخلاف النفي، هل يصح أن تكون العلةُ نفيًا، هذا أمرٌ مختلفٌ فيه، فمتى ما تعارض الأمران، أخذنا بالأقوى، وما الأقوى؟ المتفق عليه، وما

المتفق عليه؟ الإثبات.

قال: **(والمتفق على أصله على المختلف فيه)** هذا أيضًا راجع إلى ما قدمناه، وهو أن قوة الأصل تؤكد قوة العلة، يذكرون هنا مسألة : وهي مسألة جريان الربا في الأرز، هل نقيس الأرز على البُر بجامع الكيل، أو نقيس الأرز على الذرة بجامع الاقتيات؟ لو تأملت لوجدت أن الأصل في الأول متفقٌ عليه، والثاني مختلفٌ فيه، يعني جريان الربا في البُر متفقٌ عليه.

أما جريان الربا في الذرة، فقول الجمهور، لكن الخلاف واقع، فصار الأصل في القول الثاني مختلفًا فيه، بخلاف الأول؛ لأجل هذا نقول: إنه متى ما كان القياس أصله متفقًا عليه، لا شك أنه أرجح من القياس الذي الأصل فيه مختلفٌ فيه؛ لأن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

قال: **(وبقوة الأصل فيما لا يحتمل النسخ على محتمله)**. كذلك ، يعني: ما اتُفق على عدم نسخه، يعني إذا كان الأصل متفقًا على عدم نسخه، فلا شك أن هذا القياس أقوى من قياسٍ آخر، الأصل فيه يُحتمل أن يكون منسوخًا، فيه شبهة، وقع فيه خلاف، فما اتُفق على أنه محكم غير منسوخ، لا شك أنه أصلٌ أقوى، فالقياس فيه أرجح.

قال: **(وبكونه رده الشارع إليه)** يعني: العلة المردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه أقوى من علةٍ لم يكن فيها الأمر كذلك، يعني : قياس الحج على الدين في عدم سقوطه بالموت، قالوا: أقوى من قياسه على الصلاة، بسقوطه بالموت؛ لأن الشريعة جاء فيها تشبيه الحج بالدَّيْن، فهذا قياسٌ رد الشارع إليه، حصل فيه التشبيه من قِبل الشارع فهو أقوى، يعني : النبي صلى الله عليه وسلم لما سألته تلك المرأة عن أمها التي ماتت، ولم تحُج، قال النبي -صلى الله عليه وسلم- هنا: «**أرأيتِ لو كان على أمكِ دينٌ أكنتِ قاضيته؟ قالت: بلا، قال: فدين الله أحق بالقضاء**»، لو أخذنا بأن الحج كالدَّيْن، فبالتالي لا يسقط بالموت، فإنه يلزمنا هنا أن نُخرج ما يُحَج به من التركة؛ لأنه من جملة الديون، وهذه مسألة يغفل عنها كثيرٌ

من الناس، لو مات إنسانٌ ولم يحُج، فإننا نُخرج من إرثه، أليس نفعل هذا في بقية ديونه، وهذا من جملتها، بل هو أولى من ديون الآدميين، فالله أحق بالقضاء.

أما لو قلنا إنَّ الحج مثله مثل الصلاة، أرأيت لو أنه قد دخل الوقت، وما صلى الإنسان بعد ثم مات، هل نُصلي عنه؟ الجواب لا نُصلي عنه، لا تلزم، أو لا يُشرع أن نُصلي عنه، وبالتالي كذلك إذا مات الإنسان وقد وجبت فريضة الحج عليه، فإننا لا نقضيها عنه، وبالتالي لا نُخرجها، أو نُخرج ما يُحَج به من تركته، أي القياسين أرجح؟ القياس الذي رد الشرع إليه، الشريعة جاء فيها تشبيه الحج بالدَّيْن، فلا شك أن هذا القياس أقوى.

قال: (والمؤثر على الملائم، والملائم على الغريب) تكلمنا عن الوصف الجامع، وذكرنا الوصف المناسب، وقلنا الوصف المناسب ينقسم إلى مؤثر، وإلى ملائم، وإلى غريب، وقلنا إن المؤثر ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، مثل: الطواف في قوله -صلى الله عليه وسلم-: «**إنها من الطوافين عليكم**» أثرت العلة في عين الحكم، فكان هذا مؤثرا، ولا شك أن هذا أقوى ما يكون، بخلاف الملائم فإنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، مَثَّلْنا لهذا بحسم المادة، أو سد الذريعة، أَثَّرَ في منع قطرةٍ من خمر، لا يجوز شربها، مع أننا نجزم أنها لا تُسكِر، كذلك مثلًا الخلوة، نحن نجزم أنه ليس كل خلوة يحصل فيها فاحشة، لكن حسمًا للمادة، مادة الشر، وسدًا لذريعة الوقوع في المحرم، هاهنا ظهر تأثير جنس هذه العلة في عين الحكم، وهذه أضعف من الوصف الملائم دون الوصف المؤثر، وبالتالي عاد الأمر إلى ترجيح الأقوى على ما دونه.

إذن متى ما دار الأمر بين تعليلٍ بوصفٍ مؤثر، وتعليلٍ بوصفٍ ملائم، ما الأرجح؟ الوصف المؤثر ؛ لأنه أقوى.

قال: (والملائم على الغريب) والمؤثر على الغريب من باب أولى، كذلك الملائم على الغريب، يعني قلنا الغريب اختلفوا فيه اختلافًا طويلًا، ومما قيل في تعريفه أنه ما ظهر تأثير

جنسه في جنس الحكم، والمؤلف هنا يقول: **(الملائم على الغريب)** كما قلنا في تأثير جنس الافتراء على جنس الحد، كما تذكرون إذا سكِر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفتري ثمانون، أثر جنس الافتراء في جنس الحُكم، هذا أضعف من سابقيه، هذا الوصف الذي سميناه غريبًا، فمتى ما دار الأمر بين التعليل بوصفٍ ملائم، والتعليل بوصفٍ غريب، لا شك أن الملائم أرجح؛ لأنه أقوى.

قال: (والمناسبة على الشبهية) الوصف المناسِب أو المناسبة : ما اشتمل على حكمةٍ يلتفت الشارع إليها، وقلنا هذه المناسبة، الوصف المناسب ينقسم إلى الأقسام الثلاثة وهي: المؤثر، الملائم، الغريب.

عندنا الشبه أو الوصف الشبهي، وقلنا إن الوصف الشبهي من أغمض ومن أدق مسائل الأصول ، وقلنا : إنه منزلة بين المناسب والطردي، قلنا الأوصاف ثلاثة:

عندنا مناسب، وعندنا شبهي، وعندنا طردي.

الطردي هو الذي لا تلتفت الشريعة إليه، كالطول، والقِصر، واللون، والجنس، وأمثال ذلك هذا ما تلتفت الشريعة إليه، الشبهي أقوى من الطردي ودون المناسب، تكلمنا عن قياس مسح الرأس على مسح الخفين في عدم التكرار، لا تظهر تلك المناسبة، لكن يغلب على الظن أنهما عبادتان فتتشابهان، عبادتان كيف نفرِّق بينهما.

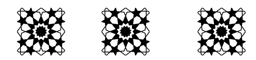
أيضًا قلنا قياس إيجاب النية في الوضوء على النية في التيمم؛ لأنهما عبادتان كيف نفرِّق بينهما.

إذن متى ما دار الأمر بين التعليل بوصفٍ مناسب، والتعليل بوصفٍ شبهي، قلنا المقدَّم المناسب، المناسبة أقوى من الشبه، المناسبة أقوى من الشبه.

هذا بعضٌ مما قيل في الترجيح في الأقيسة، وبعض ذلك كما رأيت راجع إلى قوة العلة نفسها، وبعضها راجع إلى قوة الأصل، وبالتالي فإن الأمر كله راجع إلى اقتران أحد

القياسين، أو أحد التعليلين بما يقويه.

والله -عز وجل- أعلم.



قال رحمه الله:

الباب الثالث

في (الاجتهاد والتقليد)

الاجتهاد.

لغةً: بذل الجهد في فعلٍ شاق.

وعرفًا: بذل الجهد في تعرف الأحكام.

وتمامه بذل الوُسع في الطلب إلى غايته.

هذا هو الباب الثالث والأخير من أبواب هذا الكتاب (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)، وخص المؤلف رحمه الله هذا الباب كما هي عادة أكثر الأصوليين -خص هذا الباب الأخير- بمبحث الاجتهاد والتقليد، وعرَّف المؤلف رحمه الله الاجتهاد لغة بأنه بذل الجهد في فعلٍ شاق.

الجهد: هو الطاقة والوُسع، فبذل الجهد والطاقة والوُسع في شيءٍ يسمى اجتهادًا في اللغة، وعُرْفُ اللغة خصَّ الاجتهاد بمزاولة الأمر الشاق، أما الأمر اليسير السهل فإنه لا يُستعمل فيه كلمة الاجتهاد، فيقال : اجتهدَ في حمل الصخرة، ولا يقال اجتهد في حمل الحصاة أو النواة.

أما من جهة الشرع والعرف الشرعي، فعرف المؤلف الاجتهاد بأنه بذل الجهد في -الصواب (في تعرف) ، وفي نسختي (تعريف الأحكام) ليس بصواب، الصواب (تعرف) - العلم والمعرفة بالأحكام الشرعية، فكلمة تعريف يبدو أنها من أخطاء هذه النسخة.

المراد أن تعريف الاجتهاد في الشرع هو بذل الجهد في النظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام، هذا هو تعريف الاجتهاد وهو الذي أراده المؤلف -رحمه الله- بأنه بذل الجهد في تعرف الأحكام، أن يبذل جهده في النظر في الأدلة الشرعية لا في غيرها؛ لأن المراد

من الاجتهاد إنما هو تحصيل الأحكام الشرعية، وهذه إنما تستنبط من الأدلة الشرعية لا غيرها، فهو بذل الجهد في النظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام منها، وبالتالي ندرك من هذا التعريف أمورًا:

أولًا: أنَّ الاجتهاد أعم من القياس، فالقياس أخص.

القياس إلحاق فرعٍ بأصل، وهو ضربٌ من أضرب الاجتهاد، والاجتهاد أعم، فالنظر في استنباط الأحكام من جهة الاستدلال -وقد علمت ما يدخل في معنى الاستدلال مما مر معنا- كل ذلك ضرب من أضرب الاجتهاد.

علمنا أيضًا من هذا التعريف أنه لابد أن يكون الاجتهاد من مجتهد لأن الشأن في الاجتهاد هو استنباطٌ للأحكام من أدلتها.

إذن لابد أن يكون ثمة مُستَنْبِط مؤهل لهذا الأمر.

وعلمنا أيضًا من قولنا **(استنباط الأحكام)** أن ما لا يُحتاج فيه إلى استنباط فإنه ليس محلًا للبحث هاهنا في باب الاجتهاد، فالأحكام التي يستوي فيها العالم والعاميُّ مما هو واضحٌ من أدلة الشرع ويكاد أن يكون معلومًا بالضرورة؛ كمعرفة وجوب الصلاة، وتحريم الخمر، وحل الخبز، وما إلى ذلك ، الوصول لهذه الأحكام متيسر فليس من محل الاجتهاد، يعني: ليس من محل المجتَهد فيه.

محل الاجتهاد إنما هو في المسائل التي خفيت فيها الأدلة في الظاهر أو تعارضت في الظاهر، محل الاجتهاد هذه المسائل، فالمسائل الواضحة المنصوصة هذه معرفة أحكامها ليس من قبيل الاجتهاد.

الاجتهاد في العرف الأصولي الفقهي محله هذه المسائل وهي:

مسائل خفيت فيها الأدلة أو فيها أدلة لكن ظهر لنا منها شيءٌ من التعارض.

وبذل الجهد ، العمل الذي يعمله المجتهد - قد يكون في الوصول إلى الحكم، وقد

يكون في تطبيق الحكم، كلا هذين اجتهاد، يعني قد يكون البذل الذي يبذله والعمل الذي يعمله المجتهد من قبيل تخريج المناط أو تنقيح المناط أو الترجيح بين الأدلة في المسألة، وهذا يوصلك إلى الحكم ، تعرف حكم الله -عزَّ وجل- فيما يبدو لك باجتهادك في المسألة الفلانية أيجوز أو لا يجوز، أيجب أو لا يجب، أيحرم أو لا يحرم.

وقد يكون من جهة أن الحكم واضح عندك ولكن هل يتنزل على هذه الواقعة؟ هذا من قبيل تحقيق المناط، هذا اجتهاد، فالنوازل المعاصرة التي تنزل بالناس في أمور حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم وما إلى ذلك قد تكون الأحكام الشرعية التي ترجع إليها هذه المسائل واضحة، فيُعْرَف ما الربا ويعرف ما البيع الجائز ما هو الغرر، ولكن هل هذه الصورة الحادثة تندرج تحت هذا الحكم أو لا تندرج؟ هذا يحتاج إلى اجتهاد.

إذن اجتهاد المجتهد قد يكون للوصول إلى الحكم لمعرفة ما الذي يحبه الله عزَّ وجل وما الذي لا يحبه، وما الذي أباحه لعباده وما الذي منعه، وقد يكون لتطبيق الحكم ، لمعرفة هذه النازلة المعينة أو هذه الصورة الخاصة هل تأخذ هذا الحكم أو لا تأخذه؟ هذا أيضًا اجتهاد. إذن هذا هو محل الاجتهاد.

نستفيد من هذا التعريف فائدة رابعة، وهي أننا إذا قلنا استنباط الأحكام فهذا يعني أن نتيجة عملنا وهو الاجتهاد، قد يكون علمًا وقد يكون ظنًا، ليس بالضرورة أن تكون نتيجة الاجتهاد نتيجةً قطعية، قد تكون نتيجةً ظنية.

إذن كلمة الاستنباط بعد بذل الجهد هذا يفيدنا أن النتيجة قد تكون للمجتهد علمًا وقد تكون ظنًا، وفي كل الأحوال هذا رأيٌ للمجتهد، ليس هو تشريعًا للناس، ولا يقول هذا الذي أقوله تشريعٌ يشرع لكم، إنما يقول هذا رأيي، هذا ما أدى إليه اجتهادي في هذه المسألة.

إذن استفدنا من هذا التعريف وهو أنَّ الاجتهاد بذل الجهد في النظر في الأدلة الشرعية

لاستنباط الأحكام منها. استفدنا منه هذه الأمور الأربعة.

قال رحمه الله: **(وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته)**.كأني بالمؤلف يريد أن يعرفك يا طالب علم الأصول أن الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع ينقسم إلى قسمين.

الاجتهاد ينقسم باعتبارات متعددة إلى أقسام متعددة. نريد الآن أن نعرف الاجتهاد من هذا الاعتبار وهو بالنظر إلى بذل الوسع.

الاجتهاد بالنظر إلى هذه الحيثية ينقسم إلى قسمين:

١- اجتهادٍ تام.

٢- اجتهادٍ ناقص، وإن شئت فقل قاصر؛ لما ذكر المؤلف -رحمه الله- أحدهما دل كلامه بالمفهوم على الآخر.

أشار المؤلف إلى الشطر الأول وهو الاجتهاد التام، قال: **(وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته)**. يعني أن يبذل المجتهد وسعه في الوصول إلى الحكم أو استنباطه حتى يظن من نفسه العجز عما فوق ذلك، هذا يُسمى اجتهادًا تامًا. قال: **(تمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته)**. إذا بذل واجتهد ونظر، وبحث وفتش وسبر، وأحس من نفسه بالعجز عن المزيد من البحث، وأنه لن يصل إلى شيءٍ بعد ذلك، هذا الذي غلب على ظنه؛ قلنا هذا اجتهادٌ تام.

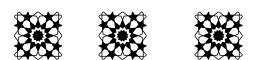
وثمة ما هو دون ذلك وهو القسم الثاني وهو الاجتهاد الناقص أو الاجتهاد القاصر، وهذا هو أن يبذل جهده في النظر في الأدلة مطلقًا، أن يحصل منه في الجملة بحث وتفتيش ونظر وبذل ووسع، وهو مراتب متفاوتة بحسب هذا الاجتهاد وبحسب هذا البذل، قد يكون شيئًا قريبًا من الاجتهاد التام.

وقد يكون شيئًا بعيدًا عنه.

لكنه -على كل حال- ليس اجتهادًا تامًا.

يمكن أن نمثل لهذا كما قال الطوفي في ((شرح مختصر الروضة)) -يعني للفرق بين الاجتهاد التام والاجتهاد القاصر أو الناقص- بمن فقد درهمًا في تراب، فقال برجله هكذا وهكذا، ضرب التراب هكذا برجله، ما وجد شيئًا، مضى، هذا اجتهاد ناقص؛ وهناك شخصٌ آخر -لا- الدرهم عنده يفرق فأتى بغربال ، وغَرْبَلَ التراب في المنطقة كلها، فربما وصل إليه وربما وصل إلى قناعة بأنه لن يصل إليه. هذا فرقٌ بين اجتهادٍ تام، واجتهادٍ ناقص.

والأصل حينما يطلق الكلام عن الاجتهاد وأفعال المجتهدين وشروطهم وما إلى ذلك، فالأصل أن يُحمل هذا الاجتهاد على كماله وتمامه، والله أعلم.



قال رحمه الله :

وشرط المجتهد:

الإحاطة بمدارك الأحكام-وهي الأصول الأربعة والقياس-.

وترتيبها.

وما يعتبر للحكم في الجُملة.

إلا العدالة فإن له الأخذ باجتهاد نفسه، بل هي شرط لقبول فتواه.



المؤلف -رحمه الله- ينبهنا إلى أن الاجتهاد مقامٌ عظيم، ليس الأمر أمرًا سهلًا؛ ولذا فإنه يشترط له شروط ليس كل أحدٍ يُفتح له الباب لهذا الأمر العظيم وهو الاجتهاد، بل لابد من شروط، لابد من تأهل لهذه المرتبة المنيفة، فإن المجتهد يجتهد إما ليعمل، وإما ليُعَرِّف، وإما ليقضي، المجتهد يجتهد لواحدٍ من هذه الثلاثة:

إما أنه يجتهد في المسألة لأجل أن يعمل في خاصة نفسه، نزلت به نازلة، ماذا يفعل؟ يجتهد ليعرف الحق والصواب وما يحبه الله في هذا الأمر.

أو ليُعَرِّف الحكم لغيره؛ كالفتوى، يُسْتَفْتَى فيجتهد ليفتي بالحق.

وأيضًا الأمر الثالث: ليقضي ويحكم بين الناس، فيحتاج الأمر إلى اجتهاد، فليس له أن يحكم بين الناس بضرب من العبث في الأحكام الشرعية، إنما عليه أن يستفرغ وسعه ليعرف الحق فيما يقضي فيه، ثم بعد ذلك ينطق به.

وبالتالي فالمجتهد الذي يُقْبَلُ قوله ويُعمل بقوله -سواءً في خاصة نفسه أو في غيره- له شروطٌ عند أهل العلم، سرد المؤلف رحمه الله جملةً من هذه الشروط فقال: **(الإحاطة بمدارك الأحكام)**. المدارك جمع مُدْرَك، مراده بمدارك الأحكام: طرقها ووسائلها، الوسائل والطرق التي يتوصل بها إلى الأحكام، وعرفها فقال: **(وهي الأصول الأربعة والقياس)**، مرت بنا الأصول الأربعة وعرفنا أنها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستصحاب، ثم الأمر

الخامس القياس، لأنه تابعٌ لما سبق كما علمنا كلام المؤلف -رحمه الله- في هذا الأمر.

قال: **(الإحاطة بمدارك الأحكام)**، سيأتي معنى الكلام في مسألة الإحاطة بأدلة الأحكام، قال: **(وترتيبها)**، يعني: ترتيب الأدلة، فما الذي يُقَدم منها وما الذي يؤخر عند التعارض؟ وهذا موضوعٌ مر بنا قريبًا في مسألة ترتيب الأدلة.

قال: **(وما يعتبر للحكم في الجملة)**: يعني: ينبغي عليه أيضًا أن يحيط بالذي يعتبر للحكم كيفيةً أو كميةً. الذي يعتبر للحكم من جهة الكمية، يعني: لابد أن يبذل وسعه في النظر في الأدلة، الكم الذي يكفي للوصول إلى الحكم، لابد أن يكون عنده إشرافٌ على عددٍ يؤهله للاجتهاد من الأدلة، هذا هو أن يكون محيطًا بما يعتبر لاستنباط الأحكام.

أو من جهة الكيفية ، يعني أن يعرف ماذا يصنع عند التعارض، وكيف يرجح، وما الذي يقدمه وما الذي يؤخره، وما القوي وما الضعيف، إلى غير ذلك مما سبق بيانه في مباحث أصول الفقه.

إذن ما يعتبر للحكم مرجعه إلى علم أصول الفقه، غاية أصول الفقه -الأهم- هي التأهيل لرتبة الاجتهاد، هذه أهم غاية في أصول الفقه، أن يصل المجتهد إلى مرتبة الاجتهاد حتى يعرف كيف يستنبط الأحكام منها، كما أن كل صاحب صناعة يحتاج إلى آلة يستعملها في صناعته، فالنجار يحتاج إلى مطرقة ويحتاج إلى قَدُّوم وما إلى ذلك، والحداد يحتاج إلى آلة، كذلك المجتهد يحتاج إلى آلة في هذا الأمر أو العمل الذي يقوم به، وهذه الآلة هي أصول الفقه، يحتاجها أو من جملة أو من أهم ما يحتاجه هي مباحث أصول الفقه التي يتأهل بها إلى معرفة كيفية الاستنباط، وسيتكلم المؤلف عن هذا قريبًا -إن شاء الله-.

ثم أشار المؤلف رحمه الله إلى مسألة فقال: **(إلا العدالة)**، هذه المسألة عند الأصوليين وهي هل يُشترط في المجتهد العدالة أو لا يُشترط؟ الجواب: أن من العلماء مَن اشترط في صحة الاجتهاد أن يكون المجتهد عَدْلاً، والعدالة هي: الاستقامة في الدين

واجتناب ما يوجب الفسق، فهل يشترط -حتى يكون الاجتهاد صحيحا- أن يكون القائم به عدلاً؟ أو ليس هذا بشرط ، وبالتالي فإنه يمكن أن يجتهد الفاسق.

قلتُ إن بعض العلماء يشترط في الاجتهاد أن يكون المجتهد عدلاً، قال المؤلف -رحمه الله-: لا، ليس بشرط، من جهة الاجتهاد ليس بشرط، إنما هو شرط لقبول قوله.

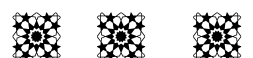
قال: **(إلا العدالة فإن له الأخذ باجتهاد نفسه، بل هي شرطٌ لقبول فتواه)**؛ هذا هو القول الثاني وهو القول بالتفصيل، فإذا نظرنا إلى الاجتهاد من حيث هو اجتهاد، من حيث هو استنباط، من حيث هو اقتناص الأحكام من أدلتها -هذا الأمر- لا يشترط فيه العدالة؛ لأنه يتأتى من التقي والفاسق، كونه يستنبط هذا أمر ممكن، يمكن أن يكون عنده علم وإشراف على الأدلة، ولكنه في نفسه فاسق، فيمكن أو لا يمكن؟ يمكن أن يعمل هذا العمل وهو استنباط الأحكام، فهو متأتٍ منه ومن غيره، لكن نشترطه في قبول فتواه، إذا كان تصدر للفتوى فلا نقبل فتواه في مسألةٍ اجتهادية إلا أن يكون عدلاً.

وبالتالي الفاسق لا نقبل اجتهاده، لأن الإفتاء لابد فيه من تقوى وورع، فالفاسق لا يؤمن في فتواه، لربما يميل بعض الميل إلى غير الحق لسببٍ أو لآخر، المتقي يردعه تقواه، ويغلب على الظن أنه أفتى بما يعتقد، أما الفاسق فإنه غير مأمون؛ وبالتالي لا نأخذ بفتواه في المسألة الاجتهادية.

تظهر ثمرة الخلاف في اجتهاد المجتهد في المسألة من جهة العمل، من جهة عمل نفسه، فإذا قلنا بأنه يشترط مطلقًا فليس له أن يأخذ باجتهاد نفسه، لو اجتهد فوصل إلى حكم نقول له اجتهادك -غلط- عليك أن تسأل، اجتهادك هذا غير معتبر اسأل، قلد.

أما على القول الثاني وهو الصحيح، فإن له كما قال المؤلف -رحمه الله- الأخذ باجتهاد نفسه، والأقرب -والله أعلم- أنه يجب عليه، إذا قلنا باعتبار الاجتهاد فوصل إلى حكمٍ فواجبٌ عليه أن يأخذ باجتهاد نفسه، لو أنه مثلاً فاسق واجتهد ووصل إلى أن الماء الذي لم

يبلغ القلتين ووقعت فيه نجاسة لم تغيره فإنه يجوز التطهر به، ما الحكم؟ هل يأخذ باجتهاد نفسه؟ أو نقول له اسأل، وربما يسأل من يرى عكس هذا القول؟ الصواب أننا نقول أنه يجب عليك ذلك، إذا وصلت باجتهادك إلى هذا الحكم واجبٌ عليه أن يأخذ بما وصل إليه اجتهاده، وليس له أن يقلد غيره فيما يخالف اجتهاده.



قال رحمه الله:

فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام:

فمن القرآن قَدْرُ خمسمائة آية لا حفظها لفظًا بل معانيها ليطلبها عند حاجته.

ومن السنة ما هو مدون في كتب الأئمة.

والناسخ والمنسوخ منهما.

والصحيح والضعيف من الحديث للترجيح.

والمجمع عليه من الأحكام.

ونصب الأدلة وشروطها.

ومن العربية ما يميز به بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده، ونصه، وفحواه.

فإن علم ذلك في مسألةٍ بعينها كان مجتهدًا فيها وإن لم يعرف غيرها.



الآن فسر المؤلف رحمه الله ما قدم ذكره، وهو كيف يكون محيطا بمدارك الأحكام، وبما يعتبر للحكم، تلك كانت جملةً مجملة والآن جاء تفصيلها.

قال: **(فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام)**؛ البحث في الاجتهاد إنما هو في الأحكام العملية؛ وبالتالي المسائل الأصولية أو العقدية هذه لا تدخل عندنا في مسألة الاجتهاد.

المجتهد محل بحثه ونظره وبذل وسعه إنما هو في الوصول إلى استنباط حكمٍ في مسألة عملية يعني من مسائل الفقه، ما تعارف الناس على أن هذه مسائل الفقه، أما بذل وسعه في معرفة هل قول الصحابي حجة أو ليس بحجة؟ هذا ليس اجتهادًا اصطلاحيًا.

كذلك مسائل العقيدة الأصل فيها أنها ليست محلاً للاجتهاد، فلا نظر في بحثنا هنا في باب الأصول في مثل هذه المسائل، إنما نحن نبحث في نظرٍ في أدلةٍ شرعية لنصل إلى حكمٍ، يعني في مسألةٍ عملية، في مسألة فقهية.

قال: **(فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام)**؛ المجتهد حتى يكون مجتهدًا لابد أن يكون عنده إشرافٌ على أدلة الأحكام من الكتاب والسنة؛ لأن أول وأولى وأهم وأوجب ما على المجتهد أن ينظر فيه حتى يستنبط الحكم هو الكتاب والسنة؛ وبالتالي متى ما وقف على دليلٍ من الكتاب أو السنة فليس له أن يعدل إلى قياسٍ مثلاً، أو إلى قول صاحب، أو إلى نظرٍ في باب الاستصلاح مثلاً، إذا جاء حكم الله -عزَّ وجل- واجبٌ اتباعه: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[الأعراف:٣].

إذن لابد أن يكون عنده اطلاع على المصدر الرئيس للأحكام وهو الكتاب والسنة، وبقية الأدلة الإجمالية هذه كلها فروع، لكن مرادنا أنه يصل إلى الحكم مباشرة من خلال الكتاب والسنة، وليس بتوسط عملية قياسٍ مثلاً أو نظرٍ في مصلحة.

قال: **(فمن القرآن قدر خمسمائة آية)**؛ هذا التقدير بأن آيات الأحكام، الآيات التي جاء فيها بيان الأحكام الفقهية خمسمائة آية، هذه عليه أن يكون على معرفةٍ بها، وهذا التحديد ذكره غير واحدٍ من العلماء، نص عليه الغزالي، وكذلك تابعه الموفق، وكأن المؤلف رحمه الله على ما هو الأكثر في هذه الرسالة أنه متابع للموفق ابن قدامة رحمه الله في كتابه ((الروضة))، وهذا التحديد لا دليل عليه، ولا اتفاق عليه.

فمن العلماء من جعل الآيات خمسمائة ، قدر خمسمائة آية، وبعض العلماء جعل التحديد أكثر من ذلك، بعضهم جعله أقل من ذلك، يعني بعضهم ذكر أن آيات الأحكام قدر مائةٍ وخمسين فقط، وبعضهم زاد. نقل عن ابن المبارك أنها تسعمائة آيةٍ في كتاب الله عزَّ وجل، وبعضهم جعلها أكثر من ذلك، بعضهم جعلها ألف ومائة آية، وقيل غير ذلك وكل هذا لا دليل عليه، ويبدو -والله أعلم- أن هذا الاجتهاد إنما كان منهم لبيان الآيات التي فيها التنصيص على الأحكام -بمعنى- التي يؤخذ منها الحكم بدلالة المطابقة.

أما إذا أردنا ما الذي يؤخذ منه الحكم في القرآن مطلقًا بدلالة المطابقة أو حتى بدلالة

الالتزام فلا شك أن الآيات أكثر من هذا بكثير، بل كل آيةٍ في القرآن ولو كان موضوعها القصص أو المواعظ أو ما إلى ذلك، كل ذلك يمكن أن تستنبط الأحكام منه.

وكم في قصة موسى -عليه السلام- من أحكامٍ فقهيةٍ جليلة، كم في قصة يوسف -عليه السلام- من أحكام جليلة، والذي يقرأ في كتب أهل التفسير -لا سيما- الكتب التي اعتنت باقتناص الأحكام الفقهية من الآيات يجد شيئًا كثيرًا.

يعني مثلاً تجد من أهل العلم مَن يبحث في باب النكاح مسألة صحة أنكحة الكفار يستنبط هذا من قوله تعالى: **﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾**[المسد:٤]، هذا السياق في ظاهره لم يرد لإثبات هذه المسألة الفقهية، إنما هو إخبارُ بحال هذه المرأة في الآخرة: **﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾**[المسد:٥]، لكن استنبط مَن استنبط من العلماء أن أنكحة الكفار صحيحةً من هذه الآية.

الذي أريد أن أقول: إن كل آيةٍ في كتاب الله يمكن أن يستنبط منها الحكم، ولكن هذا على كل حال بابٌ كبير، والناس فيه يتفاوتون من جهة القدرة والتوفيق على الاستنباط، وعلى كل حال فسالت أوديةٌ بقدرها.

قال -رحمه الله-: **(فمن القرآن قدر خمسمائة آية لا حفظها لفظًا بل معانيها)؛**

يعني يقول لا يشترط حفظها وهذا قول أكثر العلماء، ومن أهل العلم من قال يجب حفظ آيات الأحكام، ومهما يكن من شيء فلا شك أنَّ المجتهد كلما كانت الآيات القرآنية في صدره أكثر وأثبت، كلما كان هذا أقوى في علمه وإدراكه واستنباطه إلى الأحكام، فطالب العلم الذي ينشد أن يصيب من هذا الخير بطرف عليه أن يجتهد في حفظ كتاب الله عزَّ وجل ، فالعلم كله مرده إلى كتاب الله.

سمعت من أحد المشايخ -رحمة الله عليهم- كلمةً جميلة، قال: (طالب علمٍ لا يحفظ القرآن مثل الزاد الذي لا ملح فيه). الزاد ما هو؟ الطعام، الطعام الذي لا ملح فيه طعامٌ

ناقص لا يستساغ كثيرًا، فطالب العلم عليه أن يجتهد في أن يحفظ كتاب الله -عزَّ وجل-.

المقصود أنه في باب الاجتهاد لو أنه كان يتصور معانيها في نفسه ويمكن أن يصل إليها عند الحاجة إليها؛ فإن هذا القدر كافٍ على ما ذكره المؤلف -رحمه الله-.

ومما يعين على معرفة هذه الآيات عدة أمور:

أولا: النظر في كلام السلف -رحمهم الله- في تفسيرها، هذا من أهم ما يعين على معرفة هذه الآيات التي تُستنبط الأحكام منها.

ثانيًا: معرفة القراءات فيها، فكم من مسائل تبين فيها الحكم من خلال معرفة القراءات، فالمجتهد مطالب بأن يعرف القراءات في الآيات التي ينظر فيها، ويستنبط منها.

أيضًا مما يعين على فهم هذه الآيات معرفة أسباب النزول، إذ لا يخفاكم أن لمعرفة أسباب النزول فائدةً كبرى في فهم تلك الآيات.

قال رحمه الله: **(ومن السنة ما هو مدونٌ في كتب الأئمة، عليه أن يكون على إشرافٍ على أدلة الأحكام من السنة).**والكلام في أدلة السنة كالكلام في آيات الأحكام، قيل فيه كما قيل في آيات الأحكام. يعني: من العلماء من قال إن أحاديث الأحكام ثلاثة آلاف حديث، ومنهم من قال إنها ألف ومائتا حديث، ومنهم من قال إنها خمسمائة حديث فقط، والكلام في هذا كالكلام في السابق، كل حديثٍ من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يمكن أن يستنبط منه الحكم، فهذا قولٌ لا اتفاق عليه ولا دليل عليه أصلاً ، إنما هو اجتهاد ممن قاله.

وعلى كل حال نحمد الله أن الله -عز وجل- حَفِظَ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فدونت في كتب الأئمة، وحفظت سنة النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الأمة، ومن توفيق الله -عز وجل- أيضًا أن الله -سبحانه- قيض من أهل العلم من جمع أحاديث الأحكام التي تدور أكثر الأحكام عليها التي يمكن أن تُستنبط الأحكام منها على جهة أو من جهة

المطابقة وهي كثيرةٌ ولله الحمد، فكتب الأحكام بين مقلٍ ومكثر.

من الكتب الصغيرة في هذا الباب كتاب (عمدة الأحكام) للمقدسي وأراد جمع أحاديث الأحكام من الصحيحين فحسب، وأوسع منه وأشهر كتاب (البلوغ) وهو من الكتب المهمة لطالب العلم عليه أن يعتني به، كذلك (المحرر) لابن عبد الهادي، كذلك وهو أوسع (المنتقى) للمجد ابن تيمية، والمجد ابن تيمية رحمه الله ألف (الأحكام الكبرى)، كتاب واسع في الأحاديث ثم انتقى منه هذا الكتاب المعروف والمشهور وشُرِحَ كثيرًا ومن أجود شروحه شرح الشوكاني (نيل الأوطار)، وهذا الكتاب فيه نحو من أربعة آلاف حديث من أحاديث الأحكام، ومثل كل تلك الكتب أيضًا كتاب (مجموع في أحاديث الأحكام) للإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله وهو أوسع من (المنتقى)، يعني فيه نحو من أربعة آلاف ومائتي حديث، وهو كتابٌ عظيم وجليل على قلة عناية طلبة العلم به.

المقصود أن كتب الأحكام كثيرة ، حتى من هو قبل هذا من المتقدمين ألف ومن المتأخرين من هو ألف، فاطلاع المجتهد على شيءٍ من هذه الأحاديث يقرب له معرفتها.

قال: **(والناسخ والمنسوخ منها)**؛ أيضًا ينبغي على المجتهد أن يكون عنده إشرافٌ على الناسخ والمنسوخ منهما من الكتاب والسنة، إذ لا يخفى أن هذا من أهم المهمات، بل يحيى بن أكثم فيما خرج ابن عبد البر في الجامع عنه -ويحيى بن أكثم هذا من شيوخ البخاري- ذكر -رحمه الله- كلامًا مهمًا في أهمية معرفة الناسخ والمنسوخ، فمما قال: إن من أوجب العلوم على العلماء والمسلمين معرفة الناسخ والمنسوخ. وأخرج ابن أبي شيبة بإسنادٍ صحيح عن عليٍ رضي الله عنه أنه مر بقاصٍ يقص، رجل يعظ الناس، فقال: **«أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا؛ قال: هلكت وأهلكت»**. وروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- نحو هذا القول.

المقصود أن معرفة الناسخ والمنسوخ لابد منها للمجتهد، والحمد لله أن الناسخ والمنسوخ جمع في كتبٍ كثيرة لأهل العلم، منها كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام، أيضًا كتاب

ابن العربي المالكي، أيضًا (نواسخ القرآن) لابن الجوزي، (الناسخ والمنسوخ) للنحاس، وغيرها من الكتب التي تكلمت عن الناسخ والمنسوخ.

وهناك قدر واجب، أدنى حد يجب على المجتهد في هذا الباب هو أن ينظر في كون هذا الدليل الذي يريد أن يستنبط منه أو يبحث فيه، أن ينظر هل هو منسوخٌ أو ليس بمنسوخ، سواءً كان آيةً أو حديثًا، إذا جاء ينظر ويبحث في آية أو حديث يريد أن يستنبط منها حكمًا فإن واجبًا عليه أن يعرف أهو منسوخٌ أم لا لأنه ربما يكون منسوخًا وبالتالي ارتفع الحكم الذي تعلق به هذا الدليل المنسوخ.

قال: **(والصحيح والضعيف من الحديث للترجيح)**؛ سواءً كان للترجيح أو للعمل أيضًا، لأن الضعيف لا يُعمل به، فنحن بحاجة إلى التمييز بين الصحيح والضعيف للعمل وأيضًا للترجيح بين القولين.

والمقصود بذلك أنه لابد للمجتهد أن يميز بين الصحيح والضعيف من حديث النبي صلى الله عليه وسلم إما باجتهاد أو تقليد، المهم أن يصل إلى هذا التمييز إما باجتهاد بأن يكون عنده قدرة على النظر في الأسانيد والحكم عليها، أو على الأقل أن يقلد عالمًا موثوقًا به في التصحيح والتضعيف، فلو أنه قلد واكتفى مثلاً بأن هذا الحديث مخرجٌ في ((البخاري)) و((مسلم)) انتهى الأمر، أو أنه قد حكم عليه الإمام أحمد رحمه الله بالصحة، فإن هذا القدر كافٍ إذا غلب على ظنه أن هذا الحكم من هذا الإمام صحيح، فإن في هذا كفاية بالنسبة له.

قال: **(والمجمع عليه من الأحكام)**؛ لابد أن يعرف الإجماع من حيث هو، وهذا راجع إلى معرفة ما يعتبر للحكم، وأيضًا مواضع الإجماع التفصيلية مطلقًا، يعني لابد أن يكون عنده إشراف على معرفة هذه المسائل المجمع عليها، والحد الأدنى هاهنا كالحد الأدنى في مسألة النسخ، لابد أن يعرف في المسألة التي يجتهد فيها أفيها إجماعُ أم لا؛ لأنه قد يبحث أو ينظر في مسألة وقد سبق فيها إجماع، وبالتالي لا محل فيها للاجتهاد.

وأيضا مسائل الأحكام كُتِبَ فيها مؤلفاتٌ كثيرة.

قال: **(ونصب الأدلة وشرطها)**؛ يعني: مراده أن يعرف قواعد الاستنباط، قواعد الاستدلال، ومرجع هذا -كما قد علمنا- في علم أصول الفقه.

أيضًا يشترط يقول: **(أن يعرف من العربية ما يميز به بين صريح الكلام، وظاهره ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه)**؛ مدار هذا على أنه أيضًا لابد أن يكون عنده إشرافٌ على معرفة اللغة العربية، والسبب أن القرآن والسنة بلسانٍ عربيٍ مبين، كيف يؤمن جاهلٌ باللغة على الكتاب والسنة؟ إذن لابد أن يكون عنده معرفةٌ بلغة العرب، لا من جهة المفردات، لابد أن يعرف معاني الكلمات الواردة في الأدلة، ولا من جهة أيضًا النحو والصرف، فكم للمواقع الإعرابية من تأثيرٍ في استنباط الأحكام، أحيانًا إذا قرأت الكلمة بالرفع تختلف في حكمها عنها لو قرأت بالنصب؛ وبالتالي لابد أن يكون على معرفةٍ بالإعراب وبالتصريف.

وأيضًا لابد أن يكون على إشرافٍ بشيءٍ من علم البلاغة، فقد يتوقف معرفة الدليل وفَهْمِهِ على معرفة شيء يتعلق بالأخبار أو الإنشاء، أو الحذف، أو التقديم والتأخير، وهذا كله له دلالات في علم البيان أو في علم المعاني يتعلق باستعارة أو كناية أو ما شاكل ذلك، هذا كله لابد أن يكون على طرفٍ من العلم به.

قال: **(فإن علم ذلك في مسألةٍ بعينها كان مجتهدًا فيها وإن لم يعرف غيرها)**؛ الشروط السابقة التي يذكرها الأصوليون تعلقت بالمجتهد المطلق.

والمجتهد من حيث المجتَهَدُ فيه ينقسم إلى قسمين:

١- مجتهدٍ مطلق.

٢- مجتهدٍ جزئي.

هذه مسألةٌ عند العلماء يبحثونها وهي تجزؤ الاجتهاد، هل يتجزأ الاجتهاد أو لا

يتجزأ؟ المؤلف -رحمه الله- يقول: نعم، إن كان مجتهدًا في مسألة بحيث يعرفها بعينها فهو مجتهد، وإن كان في غيرها غير عارف، والمسألة فيها بحثٌ طويل عند الأصوليين، هذا الذي ذكره المؤلف وهو القول بتجزؤ الاجتهاد فيمكن أن يكون المجتهد مجتهدًا في باب أو في مسألة وإن كان غير مجتهدٍ في غيرها. يعني: بحث فأتقن باب البيوع، ولو سئل في النكاح ما أجاب، ما عرف، نقول هو مجتهدٌ في باب البيوع؛ أو اجتهد في مسألة معينة ، بذل وسعه واستفرغ طاقته في ضبط مسألة التورق، بحيث يعرف كل شاردةٍ وواردة تتعلق بها، نقول هو مجتهد مسألةٍ في هذه المسألة، ولو سألناه في البيوع عن غيرها أو في مسألة من مسائل الربا ما أجاب.

إذن هذا قول الجمهور: لا مانع أن يكون مجتهدًا اجتهادًا جزئيًا في باب أو مسألة.

وهناك قولٌ ثانٍ في المسألة، وهو منع تجزؤ الاجتهاد، لا يصح إلا أن يكون مجتهدًا في كل شيء أو ليس له أن يجتهد في شيء، إما أن يكون مجتهدًا في كل المسائل والأبواب وإلا فليس له أن يجتهد، لا نقول له إنه مجتهد في هذا الباب فيقبل قوله على أنه مجتهدٌ فيه، كلا.

والشوكاني رحمه الله في ((إرشاد الفحول)) يميل إلى هذا القول، يقول لأن المسائل لها ارتباطٌ بعضها ببعض، فإذا قلنا إنه مجتهد في باب البيوع؛ فبالتالي سينظر في أحاديث البيوع فقط، ربما يكون هناك دليلٌ مذكورٌ في باب الطهارة أو في السيرة، مثلاً حديث من أحاديث السيرة، وفيه وجهٌ للاستنباط يفيدنا في باب البيوع فهو جاهلٌ به، فكيف نقول إنه مجتهد في هذا الباب.

يقول المسائل يمد بعضها بعضًا، ويؤثر بعضها في بعض، فلابد أن يكون محيطًا بالجميع.

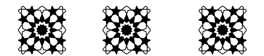
وهناك قولٌ ثالث، وهو صحة الاجتهاد في الباب لا في المسألة، هذا يقول أنا أقول يصح أن يكون مجتهدًا في باب الطهارة، مجتهدًا في باب النكاح، وليس في مسألة معينة، لابد

أن يحيط علمًا بأدلة ومسائل الباب كاملة.

وهناك قولٌ رابع، وهو صحة الاجتهاد في باب الفرائض فحسب دون غيره، الفرائض لها مباحثها التي تكاد -كما يقول هذا- تستقل، أدلتها محصورة ولها سَمْتُها ولها كيفيتها، فيمكن أن يكوم مجتهدًا في الفرائض، فلو اجتهد فترجح له رأيٌ في باب المناسخات أو في المفقود أو ما شاكل ذلك، نقول نقبل قوله، وإن كان جاهلاً في النكاح أو جاهلاً في الحدود أو ما شاكل ذلك.

والأقرب -والله أعلم- هو القول الأول، وهو صحة تجزؤ الاجتهاد، يمكن أن يكون مجتهدًا في مسألة ويمكن أن يكون مجتهدًا في باب، ولولا ذلك لشح الاجتهاد وشح المجتهدون، كم من العلماء المجتهدين الذين اتُّفِقَ على أنهم من الأئمة المجتهدين من جهل مسألة بل مسائل، فلو قلنا إنه لابد من الإحاطة ولابد أن يكون مجتهدًا في كل مسألة لصعب الأمر جدًا.

مالك رحمه الله سئل عن أربعين مسألة، وقيل: ثمانٍ وأربعين، أجاب عن ستٍ وثلاثين منها بلا أدري، ما عرف إلا أربعة فقط على الرواية الأولى، فبالتالي هو جاهل بالمسائل الباقية ، هذا الظاهر، قد يقول قائل ربما قال لا أدري لتعارض الأدلة عنده، فهو عنده معرفة لكن توقف لتعارض الأدلة؛ فنقول: هذا وإن كان محتملاً لكن ظاهر ذلك أنه لم يكن له علمٌ بهذه المسألة، وعلى كل حال مالك وغيره، يعني: كثير من المتقدمين والمتأخرين فاتت عليهم المسائل ما عرفوا الحق فيها، فالأقرب -والله أعلم- صحة تجزؤ الاجتهاد والله -عزَّ وجل- أعلم.



قال رحمه الله:

ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للغائب عنه والحاضر بإذنه.

وقيل: للغائب.

هذه مسألة وهي هل يجوز التعبد بالاجتهاد للصحابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أم لا؟ إذن بحثنا إنما هو في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لهم أن يجتهدوا أو ليس لهم أن يجتهدوا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة:

القول الأول: هو ما ذكره المؤلف رحمه الله، وهو أنه يجوز للغائب مطلقًا وللحاضر بإذنه، يعني: من كان غائبًا عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتاج إلى أن يجتهد في أمرٍ نازلٍ به فله أن يجتهد، وأما بحضرته -عليه الصلاة والسلام- فلابد أن يأذن النبي صلى الله عليه وسلم؛ هذا هو القول الذي قدمه المؤلف رحمه الله وجزم به.

قال: **(ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب عنه والحاضر)**.

قال: **(وقيل للغائب)**؛ يعني: يجوز للغائب فقط ولا يجوز للحاضر مطلقًا، **هذا القول الثاني**.

القول الأول للغائب وللحاضر بإذنه عليه الصلاة والسلام، والقول الثاني للغائب فقط ، والحاضر : لا مطلقًا، يقولون: لأن إمكان الوصول لليقين متيسر من خلال كلام النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يُلجأ إلى الظن.

القول الثالث: هو المنع مطلقًا لا للغائب ولا للحاضر، ليس لأحدٍ أن يجتهد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، والقول الثالث العكس، يجوز مطلقًا، يجوز للحاضر وللغائب بدون اشتراط إذن النبي صلى الله عليه وسلم.

والأقرب في هذه المسألة -والله تعالى أعلم ما جزم به المؤلف -رحمه الله- وهو القول الأول، يجوز للغائب ويجوز للحاضر بإذن النبي -صلى الله عليه وسلم-.

أما للغائب فلأن هذا قد حصل من بعض أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، وما أنكر النبي -صلى الله عليه وسلم- فعلهم، لا أبحث في مسألة إقرار الحكم أنا أبحث في الفعل الذي صدر منهم وهو الاجتهاد، ما قال لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- لم اجتهدتم وأنا حي، ومن ذلك ما كان من عمرو بن العاص -رضي الله عنه- في غزوة ذات السلاسل، كان أميرًا للصحابة فأجنب، وكان الوقت وقت برد، فاجتهد ونظر في قول الله -جلَّ وعلا-: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ**﴾[النساء:٢٩]، فقال لو اغتسلت ربما قتلت نفسي، فتيمم ثم صلى بأصحابه، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فضحك ولم يقل شيئًا، والحديث عند ((أحمد)) بإسنادٍ صحيح.

إذن النبي صلى الله عليه وسلم لا أبحث الآن في إقراره للحكم، فالحكم مُقَرٌّ لا شك في ذلك، لكن أبحث في إقراره لاجتهاد الصحابي وما أنكر عليه، وما قال له حكمك صحيح ولكن ليس لك أن تجتهد.

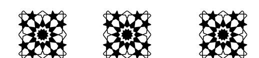
إذن للغائب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة أن يجتهد، وأما الحاضر فهذا أوضح وأصح حديثًا ، حديث سعد بن معاذ رضي الله عنه حينما حكم بإذن النبي صلى الله عليه وسلم وبحضرته في شأن بني قريظة بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**لقد حكمت بحكم الملك**»، في رواية بحكم الله -عزَّ وجل-، والحديث في ((الصحيحين)).

إذن يجوز الاجتهاد في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- للصحابة للغائبين أو للحاضرين بشرط إذنه -عليه الصلاة والسلام-.

يستدل الأصوليون كثيرًا هنا بحديث معاذٍ -رضي الله عنه- وهو لما قال له النبي –

صلى الله عليه وسلم- لما بعثه لليمن: «**بم تحكم؟ قال: أحكم بكتاب الله، فإن لم تجد بسنتي، ثم قال: اجتهد رأيي ولا آلو**»، إن صح الحديث فهو دليل صريح، لكن الصواب أن الحديث لا يصح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

على كل حال بعض العلماء يقول البحث في هذه المسألة لا ثمرة له، لِمَ؟ يقول لأنه إذا كان هذا الاجتهاد قد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأقره فإنه قد أصبح سنة تقريرية، خرج عن كونه ماذا؟ اجتهاد صحابي أو قول صحابي، وإن لم يُعلم إقرار النبي -صلى الله عليه وسلم- فالمسألة رجعت إلى مسألة قول الصحابي، فثمرتها بالنسبة لنا ليست بتلك، وقول الصحابي فيه الخلاف الذي تعلمون.



قال رحمه الله:

وأن يكون هو متعبدًا به فيما لا وحي فيه.

وقيل: لا.

لكن هل وقع؟

أنكره بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين.

والصحيح بلى لقصة أسارى بدرٍ وغيرها.

هذه مسألة أخرى من فروع مسائل الاجتهاد وهي مسألة تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد، يعني هل للنبي -صلى الله عليه وسلم- أن يجتهد أم لا؟

محل البحث هاهنا كما بين المؤلف -رحمه الله- فيما لا وحي فيه، أما ما أوحي إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- في شأنه فليس بالضرورة محل اجتهادٍ له -عليه الصلاة والسلام-، إنما نبحث فيما لم يوحى فيه إليه، إذا قدرنا أنه لم يوحَ إليه في أمر فهل له -عليه الصلاة والسلام- أن يجتهد أم لا؟ هذا هو محل البحث هاهنا.

المسألة فيها طرفان، طرفٌ يتعلق بالجواز العقلي، وطرفٌ يتعلق بالوقوع، هل يجوز عقلًا أن يجتهد النبي -صلى الله عليه وسلم-؟ هذا أولاً، وهل حصل إذا قلنا بجوازه؟

قال المؤلف -رحمه الله-: **(وأن يكون)**، ما معنى وأن يكون هنا؟ هذه معطوفة على **(ويجوز)** أليس قبلها بسطر أو سطرين قال: **ويجوز التعبد بالاجتهاد**، الآن هذه عطف على تلك الجملة: ويجوز أن يكون هو متعبدًا به، يعني بالاجتهاد فيما لا وحي فيه، وقيل لا.

من العلماء من قال إنه يجوز أن يكون النبي -صلى الله عليه وسلم- يجوز أن يجتهد فيما لم يوحَ فيه إليه لأن هذا لا يترتب عليه مفسدة، ولتحصيل أجر الاجتهاد، ولأنه داخلٌ في قول الله -جلَّ وعلا-: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾**[الحشر:٢]؛ وبالتالي لا مانع يمنع أن نقول إنه يجوز أن يجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يوحَ إليه فيه.

والقول الثاني يقول لا: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[النجم:٣-٤]، فكل ما كان منه -صلى الله عليه وسلم- إنما كان عن وحيٍ لا عن اجتهاد.

المسألة الأهم وهي التي قد تفصل فيما قبلها، هل وقع هذا أم لم يقع؟

قال المؤلف -رحمه الله-: إن في المسألة قولين، بعض الحنابلة والشافعية أنكروا ذلك ، قالوا إنه لم يقع أن اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة، وصحح المؤلف -رحمه الله- وقوع ذلك، قال (**والصحيح بلى لقصة أسارى بدرٍ وغيرها).**

أما في **قصة أسارى بدر** فما كان منه -صلى الله عليه وسلم- من قبول الفداء فيهم، فكان العتاب من الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ**﴾**[الأنفال:٦٧]**، فهذا العتاب يدل على أن فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- كان عن اجتهادٍ منه.

قال: **(وغيرها)**؛ أيضًا إذنه صلى الله عليه وسلم للمتخلفين عن الجهاد في غزوة تبوك قبل تبين الصادق من الكاذب، قال الله جلَّ وعلا: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**﴾**[التوبة:٤٣]**، فهذا العتاب يدل على أن إذنه صلى الله عليه وسلم إنما كان عن اجتهاد.

وبعض أهل العلم يستدل على هذه المسألة بما ثبت في ((الصحيحين)) من إخباره -صلى الله عليه وسلم- عن حرم مكة، قال: «**ولا يُختلى خلاها**»، يعني مكة فقال العباس: «**إلا الإذخر**»، قالوا قوله «**إلا الإذخر**» هاهنا ولم يكن قد استثناه من قبل دليلٌ على أنه كان عن اجتهادٍ منه.

وعلى كل حال، إذا تأملت كلام الأصوليين في هذه المسألة، وما استدلوا به على الوقوع تجد أن الذين قالوا بالوقوع أصابوا، فالمسألة فيها اجتهاد، ولكن ما محله؟ أهو الأحكام الشرعية أم ما يتعلق بالقضاء وتدبير الحروب ونحوها مما هو قابلٌ للاجتهاد؟

الذي يبدو -والله تعالى أعلم- ولم أقف على سواه أن ذلك كان منه -صلى الله عليه وسلم-في هذه المسائل، في مسألة القضاء النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: **«إنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجتهم من بعض، فأحكم بنحو ما أسمع»**، إذن حكمه صلى الله عليه وسلم في هذه المسائل التي كان يقضي فيها بين الصحابة كان عن اجتهاد.

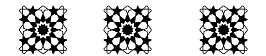
أو في مسائل الحروب ونحوها تدبيرها وهذا فيه غير ما حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم-.

أما ما عدا ذلك فلم أقف على نصٍ صريحٍ صحيحٍ على اجتهادٍ منه - صلى الله عليه وسلم-.

قد يقول قائل: وماذا تقول بحديث «**إلا الإذخر**»؟

فيقال: وما الذي يجعلنا نقطع بأن كلمة النبي صلى الله عليه وسلم إنما كانت عن اجتهاد، لماذا لا يكون قد أوحي إليه في تلك اللحظة؟ هل هذا مستحيل أو مستبعد ؟ أن يكون قد أوحي إليه في تلك اللحظة فقال: «**إلا الإذخر**»؟ ليس ببعيدٍ أبدًا بل ربما هو الأقرب أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تكلم بهذا عن وحي، لأن هذا هو الأصل: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٣-٤]**.

فالأقرب -والله تعالى أعلم- أنه لا ينبغي لنا أن نخرج عن هذا الأصل إلا بدليل، يعني في مسألة أسارى بدر أو الإذن للمتخلفين هذه عندنا فيها دليل يدل على أن قوله كان عن اجتهاد، وما عداه نرجع إلى الأصل، فالأصل أن كل ما كان منه صلى الله عليه وسلم إنما كان عن وحيٍ من الله -عزَّ وجل- فهذا الذي يبدو لي -والله أعلم- في هذه المسألة والعلم عند الله -جلَّ وعلا-.



قال رحمه الله:

والحق في قولٍ واحد.
والمخطئ في الفروع -ولا قاطع-: معذور مأجور على اجتهاده.
وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب وليس على الحق دليل مطلوب.
وقال بعضهم: واختلف فيه من أبي حنيفة وأصحابه.
وزعم الجاحظ: أن مخالف الملة متى عجز عن دَرْك الحق فهو معذور غير آثم.
وقال العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع.
فإن أراد أنه أتى بما أُمر به: فكقول الجاحظ.
وإن أراد في نفس الأمر: لزم التناقض.

انتقل المؤلف رحمه الله إلى مسألة معلومةٍ عند الأصوليين وغيرهم بمسألة: **تصويب المجتهدين**، وهذه المسألة مبنيةٌ على مسألة أخرى، وهي هل الحق عند الله عز وجل واحد أم متعدد؟ الحكم في مسألة تصويب المجتهدين أو تخطئتهم مبني على هذا الأمر، وهو هل الحق عند الله عز وجل واحد أم هو متعدد؟

قال المؤلف رحمه الله: **(والحق في قول واحد، والمخطئ في الفروع ولا قاطع معذورٌ مأجور على اجتهاده)**، هذا هو القول الحق في هذه المسألة، وهو الذي عليه أهل العلم قاطبة، دعك من مذاهب أهل البدع، أهل السنة والجماعة على هذا وهو أن الحق عند الله عز وجل واحد، فمن أصابه فهو مصيب ومن أخطأه فهو مخطئ، والمقصود بالإصابة هاهنا هي إصابة الحق، وليس البحث في إصابة الأجر.

انتبه هنا نحن نبحث في إصابة الحق، يعني: موافقة الحق، ولكن مسألة إصابة الثواب هذه مسألة أخرى، والحق الذي لا شك فيه أنَّ من بَذَلَ وسعه واستفرغ جهده في الوصول إلى الحق مع تجردٍ وإخلاص، فإنه مُثابٌ وإن أخطأ، مُثاب بأجرٍ واحد، في مقابل أنه لو أصاب الحق فإنه مُثاب بأجرين.

إذن كل مجتهدٍ فإنه مصيبٌ للأجر، وليس مصيباً للحق، كل مجتهد على الشرط الذي ذكرته لك، كل مجتهد استفرغ وسعه وأخلص وتجرد للحق فإنه مصيب للأجر، وليس مصيباً للحق، وإن شئت فقل: لكل مجتهد نصيب، وليس كل مجتهد مصيباً، هذا هو الحق والوسط في هذه المسألة، وثمة مذهبان متقابلان كلاهما غلط مجانب للصواب:

المذهب الأول: مذهبُ بشرٍ المَرِيسي وابن عُلية، والأصم، وهؤلاء من أهل البدع، قالوا: إنَّ الحق واحد، فمن أصابه فهو مصيب، ومن أخطأه فهو مخطئ آثم، ولا عذر لمخطئ الصواب ولو بذل جهده واستفرغ وسعه.

يقابله الطرف الآخر وهو الذي ذكره المؤلف -رحمه الله- عن العنبري وهو أن كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع على بحثٍ في قول العنبري، سيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

قال رحمه الله **(وقال بعض المتكلمين كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب)**، هذا القول منقول في كتب الأصوليين عن المعتزلة، فهم الذين أراداهم بقوله بعض المتكلمين، **(أن كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب)**، والبحث هاهنا بخلاف البحث في قول العنبري، البحث في هذا القول يتعلق بالفروع لا بالأصول، أما العنبري فإنه وَسّع الأمر في القول المعروف المشهور عنه فجعل كل مجتهد مصيباً سواءٌ تعلق هذا في مسائل الفروع أو في مسائل الأصول.

قال: **(وقال بعضهم واختُلِف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه)**، الذي نُقل عن أبي

حنيفة -رحمه الله- هو ما يوافق القولين أن كل مجتهد مصيبٌ، وأنه ليس كل مجتهد مصيباً، والقول الأول الذي يُشعر بموافقة قول المتكلمين السبب فيه كلمة جاءت عن الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- وهي قوله: **(كل مجتهد مصيبٌ والحق عند الله واحد)**.

وأنت إذا تأملت هذه الجملة أدنى تأمل وجدت أنه لا إشكال فيها، ويتضح لنا أنه أراد بقوله: **(كل مجتهد مصيب)** الأجر، وإلا فالحق عند الله واحد، وإلا لو جعلنا الجملة الأولى متعلقة بإصابة الحق لصارت الجملة متناقضة، وكلام العلماء ينبغي أن يُصان عن التناقض ما أمكن، فالذي يظهر والله تعالى أعلم أن هذا المنقول عن أبي حنيفة ليس بصواب، والصواب أن هذه الكلمة لا استشكال فيها، فهي توافق ما عليه جماهير أهل العلم من أن كل مجتهد مصيب للثواب، ولا يلزم أن يكون مصيباً للحق.

نأتي الآن إلى مذهب ضال كل الضلال، وهو مذهب الجاحظ في هذه المسألة، الجاحظ أبو عثمان الأديب المشهور الذي توفي سنة خمس وخمسين ومئتين، نُقل عنه قولٌ منكرٌ بالمرة، وهو قال: **(وزعم الجاحظ أن مخالف الملة متى عجز عن دَرْك الحق فهو معذور غير آثم)**، الجاحظ قال هذه السقطة الكبيرة وهذا المذهب الضال، بل هذا الكفر بالله -عز وجل-، والردَّ على حكمه وهو أنه إن زعم زاعم من أهل الملل الكفرية ممن يتبعون ديناً غير دين النبي محمد ﷺ بعد بعثته عليه الصلاة والسلام أنه إن زعم أنه اجتهد في الوصول إلى الحق، فوصل إلى أن الدين اليهودي هو الحق لا الإسلام أو أن النصرانية هي الحق لا الإسلام فإنه قد أدى ما عليه، وهو معذور لا يأثم، ويكون ناجياً عند الله سبحانه وتعالى! وهذا القول كفر من قائله بإجماع أهل السنة، وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة، وهو أن الحق في دين الإسلام لا غير، وأن الحق فيما جاء به دين محمد صلى الله عليه وسلم من الهدى والحق، القرآن والسنة لا غير هي الحق بعد بعثة النبي ﷺ: ﴿**وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ**﴾[يونس:٥٣]، ﴿**وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ**﴾[الإسراء:١٠٥].

فالله عز وجل حق، والنبي صلى الله عليه وسلم حق، والإسلام حق، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم هي الحق، وماعدا ذلك فضلال وبطلان لا يُعذر المخالف في ذلك، كل من بلغته النذارة، كل من بلغه بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فقامت عليه الحجة فهو غير معذور بإجماع المسلمين، وإصراره على الكفر بعد ذلك لا يخرج سببه عن كون صاحبه أحد رجلين: إما أن يكون معانداً، أو يكون معرضاً.

أما المعاند فلا أحد من العقلاء، لا أقول من المسلمين بل أقول من العقلاء، لا أحد منهم يزعم أن من رأى الحق فأبصره ثم عانده فخالفه أنه على حق، وأنه معذور، هذا لا يقول به عاقل.

وأما المُعرض والراكن إلى ما عليه مذهبه ومذهب آبائه وأجداده، أو قلد في ذلك الذي هو عليه كبراءه وسادته، فإنه غير معذور بنص كتاب الله جل وعلا، والله عز وجل بين عذر بعض من يُعذب في النار أنهم يقولون: ﴿**إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا**﴾[الأحزاب:٦٧]، أعذرهم الله -عز وجل- بهذا العذر؟ الجواب قطعاً لم يعذرهم، أولئك الذين قالوا لكبرائهم وسادتهم حينما يختصمون في النار -نسأل الله العافية والسلامة-: ﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ**﴾[غافر:٤٧]؟ أنفعهم هذا العذر؟ كونهم كانوا تبعاً لكبرائهم.

الجواب: لا قطعاً، إذن كل من بلغته بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فلا عذر له، فإنَّ أنوار الحق الذي جاء به محمد ﷺ أبْلغ من أي شبهة تعارض ذلك، ولو لم يكن إلا أنه يصل إلى أنَّ اتباع دين النبي ﷺ أحوط في حقه فإنَّ هذا كاف في إقامة الحجة عليه، لو أنه اشتبه عليه الأمر لكنه وصل وهذا أدنى حد أن يكون الذي بعث به النبي صلى الله عليه وسلم اتباعه أحوط هذا كافٍ في إقامة الحجة عليه، ولأجل هذا يقول الله عز وجل: ﴿**وَمَاذَا**

عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيماً﴾[النساء:٣٩]، ما الذي كان يضرهم؟ هذا القدر كان يكفي في أنه يكون أحوط، وبالتالي لا عذر لهم.

فالكفار سواءً كانوا عالمين أو كانوا مقلدين فإن الكل غير معذور عند الله عز وجل، العالِم؛ لأنه معانت، والعامة على دين سادتهم وكبرائهم وهم لهم تبع في أحكام الدنيا والآخرة، وهؤلاء معرضون قال جل وعلا : **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ﴾**[الأحقاف:٣] فلا شك أن قول الجاحظ قول غاية في الخطورة، أيُظن أن الكفار ليس لهم حجج وليس لهم اعتقاد مبني على دليل في ظنهم؟ أذلك مما عذر الله سبحانه وتعالى فيه؟ أليس الله عز وجل قد أخبر عنهم أنهم يحسبون أنهم مهتدون ؟ أليس قد أخبر الله عز وجل عنهم أنهم يحسبون أنهم على شيء؟ أليس قال الله سبحانه: **﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾**[الكهف:١٠٣-١٠٤]، أليس لهم ظنون في الله عز وجل بنوها على ما ظنوه دليلاً في زعمهم؟ ومع ذلك لم يعذرهم الله عز وجل، قال سبحانه: **﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾**[فصلت:٢٣] فلا عذر لكافر اتبع غير دين النبي محمدٍ صلى الله عليه وسلم بعد قيام الحجة عليه، إذا بلغته دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، إذا بلغه دين الإسلام فواجب عليه أن يتبع، فإن أعرض فإنه كافر بالله عز وجل وهذا أمر قطعي في دين الله، في ((صحيح مسلم)) قال صلى الله عليه وسلم: «**والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة** -يعني من أمة الدعوة- **يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار**»، إذا ثبت هذا في حق يهودٍ ونصارى وهم عندهم شبهة كتاب، فلأن يكون هذا في حق غيرهم من ملل الكفر من باب أولى.

ثم قال المؤلف -رحمه الله-: **(وقال العنبري)**: العنبري عبيد الله بن الحسن التميمي العنبري، المتوفى سنة ثمانٍ وستين ومئة: **(كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع)**، هذه

الجملة المنقولة عن العنبري والحافظ ابن حجر- رحمه الله- في أوائل الجزء السابع من ((تهذيب التهذيب))، نقل أن هذا العنبري قد رجع عن هذا القول، فإن صح ذلك فالحمد لله، وكُفينا مؤنة هذا القول.

وهذا القول أيضاً قولٌ غاية في الضلال، حتى إن الموفق ابن قدامة رحمه الله في ((روضة الناظر)) نقل عن بعض العلماء وصفه هذا القول بأن أوله سفسطة، وأن آخره زندقة، يقول: كل مجتهد في الأصول والفروع فهو مصيب.

المؤلف -رحمه الله- شرح لنا كلامه والاحتمال الذي يمكن أن يرمي كلامه إليه، قال **(فإن أراد أنه أتى بما أُمر به فكقول الجاحظ)**، يعني: أنه لم يؤمر إلا بما هو عليه، هذا الذي بلغه باجتهاده فهو كافٍ وهو مأمور بما أمر بما هو عليه فهو مصيب؛ لأنه وافق حكم الله ﷻ.

فلا شك أن هذا أبطل الباطل، وهو رجوع إلى مذهب الجاحظ وإن كان الجاحظ متأخراً عنه، لكن هذا هو المذهب المشهور في هذه المسألة وهو مذهب الجاحظ، فهو كمذهب الجاحظ، يعني: أنه معذورٌ عند الله ﷻ.

(وإن أراد في نفس الأمر لزم التناقض)، يعني: إن أراد أن حقيقة الأقوال هي بحسب ما يعتقد، فهذا لا شك أنه تناقض، والتناقض ممتنع عند العقلاء، بمعنى: إن كان يريد أن كل من اجتهد في مسألة، فقال بها فإن القول الذي قاله هو الصواب، فلو أن أحدهم قال قولاً فصوبناه وقال الآخر نقيضه فصوبناه كنا متناقضين.

تدري حقيقة هذا القول ماهي؟ حقيقة هذا القول أنَّ الحقائق تتبع الاعتقادات، وكل عاقل يدرك أن الأمر بالعكس أن الاعتقادات تتبع الحقائق، بمعنى: هل الصواب أن أقول: أعتقد أنَّ محمدًا مسافرٌ؛ إذن ينبغي أن يكون مسافراً، أو محمد مسافر فأنا أعتقد أنه مسافر، هل الحقائق تتبع الاعتقادات؟ بحسب ما أعتقد ينقلب الأمر ويصبح على ضوء ما أعتقد، أو

العكس؟ الحقائق كما هي والأمور توجد كما هي، ثم علينا أن نعتقد الأمور على ما هي عليه.

أعيد، هل إذا اعتقدت أن محمداً مسافر فإنه لابد أن يكون مسافراً؟ وبالتالي إذا اعتقدت أنت أن محمد غير مسافر، فينبغي في نفس اللحظة أن يكون غير مسافر؟! هذه سفسطة، هذا خروج عن المعقول بالكلية، الواقع أن الحقائق لها ثبوت، ثم العقائد تتبع هذه الحقائق، فنعتقد أو نظن الأمور على ما هي عليه، هي الأسبق، هي الثابتة ثم علينا أن نعتقدها، حقيقة هذا القول بالعكس، فهذا خروج عن المعقول، وبالتالي مقتضى هذا القول أنّا لو عممنا المسألة وأن كل مجتهد في الأصول والفروع مصيب، من قال الشرك صواب فينبغي أن يكون صواباً، وبالتالي لو جاء آخر فقال التوحيد هو الصواب فينبغي أن يكون صواباً، فيصبح القولان المتناقضان كلاهما صواب، أهذا يقول به عاقل؟!

لو قال إنسان في مسألة فقهية إن الصواب أن الخُلع فَسْخٌ، فينبغي علينا أن نقول هو صواب، ولو جاء آخر وقال إن الخلع طلاق فينبغي أن يكون طلاقاً، وبالتالي كيف ستصبح الأمور؟! يعني لو أنه على مقتضى هذا الأمر فإنه يمكن أن تحل المرأة لاثنين، بناءً على أن الأمور تتبع العقائد، فتكون حلالاً لشخص بناءً على قولٍ، وتكون حلالاً لشخص آخر بناءً على أن القول الآخر هو الصواب وليس الثاني، يعتقد أن نكاح الأول نكاح غير صحيح من أصله وبالتالي يعقد عليها، فتحل لاثنين؛ لأن كل مجتهد مصيب.

أرأيت كيف أن هذا القول يقود إلى ما هو انسلاخ من العقل وانسلاخ من النقل أيضًا!

على كل حال، هذا القول أنَّ كل مجتهد في كل الأمور في الأصول والفروع وفي الأديان وفي غيرها كلٌ مصيب، هذا أسوأ أو مذهب الجاحظ؟ على التفسير الثاني أنه أراد في نفس الأمر يعني أن الحقائق تتبع الاعتقادات؟ الحقيقة أن هذ القول أسوأ من قول الجاحظ، الجاحظ يقول يثبت الحقائق على ما هي عليه، لكن يقول كل من قال بقوله فهو معذور، حتى لو أداه اجتهاده إلى التزام غير دين الإسلام، لكن هذا يقول هي في نفسها تصبح

صواباً، فهذا على ما ذكرت لك أوله سفسطة، وآخره زندقة.

وبعض العلماء يقول إن كلام العنبري لم يتعلق بهذا، إنما أراد ما هو في داخل الملة الإسلامية، أراد اختلاف المسلمين، لا اختلاف غيرهم أيضاً؛ ولكن نقول هذا وإن كان أخف شراً من سابقه لكنه ضلال أيضاً، فإنه بناءً عليه يكون القول بتأويل الصفات صواباً، والقول بإثباتها صوابًا أيضا، وهلم جرا في كل المسائل التي اختلفت فيها الفرق المنتسبة للإسلام، وهذا جمع بين الضب والنون، جمع بين الأقوال المتناقضة، وهذا مما لا يقول به عاقل.

على كل حال الخلاصة التي نريد الوصول إليها أنَّ الحق عند الله عز وجل واحد، ومن أصابه فإنه مصيب، ومن أخطأه فإنه مخطئ، ودليل هذا جملةٌ من آيات الكتاب، وأحاديث رسول الله ﷺ، من ذلك قول الله جل وعلا : ﴿**وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ**﴾[الأنبياء:٧٨-٧٩] إذن سليمان أصاب الحق بدلالة قوله تعالى: ﴿**فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ**﴾[الأنبياء:٧٩]، ومع ذلك أثنى الله عز وجل على الاثنين فقال: ﴿**وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا**﴾[الأنبياء:٧٩].

هذا يؤيد ما قاله العلماء من أنَّ لكل مجتهد نصيبا، وأن كل مجتهد مصيب للأجر.

مما يدل على هذا أيضاً ما ثبت في ((الصحيحين)) من قول النبي صلى الله عليه وسلم : «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**».

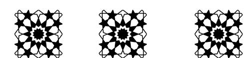
إذن هناك صواب وهناك خطأ.

أيضاً مما يدل على ذلك ما جاء في ((صحيح مسلم)) من حديث بُريدة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**وإذا حاصرتم أهل حصن فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله، فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون أتصيبون حكم الله أم لا، ولكن أنزلوهم أو أنزلهم** -والخطاب للأمير- **على حكمك وحكم أصحابك**».

إذن لله حكم قد يُصاب وقد يُخطأ، قد يصيبه المصيب وقد يخطئه المخطئ.

ناهيك عن إجماع الصحابة رضي الله عنهم على التصويب والتخطئة، فكان الصحابة رضي الله عنهم يعتقد أحدهم في نفسه أنه أصاب الحق وأن الآخر قد أخطأ، بل كان الواحد منهم يصوب قوله في وقت، ثم يرجع عنه فيُخطئه ويقول بقول آخر لظهور الحق له، كان الصحابة يتناقشون، وهذه المناقشة ما فائدتها إلا الوصول إلى الحق، كان بعضهم يستدرك على بعض، بل كان بعضهم ربما بالغ في الإنكار على قول البعض الآخر.

بل أقول من جهة العقل ما فائدة الاجتهاد أصلاً؟ باب الاجتهاد ما فائدته أصلاً؟ أليس الاجتهاد بذل للجهد للوصول إلى مطلوب؟ ما هو هذا المطلوب؟ الحق الواحد الذي يعلمه الله سبحانه وتعالى ويجتهد المجتهد في الوصول إليه، إن أصابه فالحمد لله، وإن أخطأه فإنه على خير، فهو مُثاب في الجملة، له أجر على اجتهاده والله-عز وجل- أعلم.



قال رحمه الله:

فإن تعارض عنده دليلان واستويا: توقف ولم يحكم بواحد منهما.

وقال بعض الحنفية والشافعية يُخير.

يقول: **(فإن تعارض عنده دليلان واستويا، توقف ولم يحكم بواحد منهما، وقال بعض الحنفية والشافعية يُخير)** هذه **مسألة التعارض في نظر المجتهد**، إذا تعارضت دلالتان أو اشتبه عليه الأمر لتعارض دليلين في نظره، فماذا يصنع؟ نظر المجتهد، وبذل جهده فرأى أن دليلًا ينصر هذا القول القوي، وأن دليلًا آخر ينصر هذا القول وهو قويٌّ أيضًا، ماذا يصنع؟

قال: (فإن تعارض عنده دليلان واستويا توقف)، وبالتالي نفهم من هذا أنه إذا ترجح عنده أحد الدليلين؛ فإنه لا يسوغ بل لا يجوز له أن يتوقف، بل واجبٌ عليه أن يأخذ بمقتضى ما ترجّح عنده، لكن فرض المسألة أن يستوي في نظره الأمر.

نحن نقول: في حقيقة الحال الحق واحد، وثمة دليلٌ منهما هو الصواب لكننا نبحث في إنسان، والبشر يُصيب ويُخطئ، والبشر ضعيف مهما بلغ من توفر آلات الاجتهاد فإنه يبقى ضعيفًا، بَحث، ونَظر فاستوى عنده الأمر، هذا دليلٌ قوي، وهذا دليلٌ قوي، فما الذي أصنعه؟ المؤلف رحمه الله وعلى هذا المذهب عند الحنابلة قالوا: **إنه يتوقف**؛ وذلك لأنه لا ترجيح إلا بمرجح، والترجيح بلا مرجحٍ ممتنع ليس له أن يفعل شيئًا هاهنا، وإنما يتوقف ثم بعد ذلك إن أمكن أن يرجع إلى أصلٍ آخر؛ كالبراءة الأصلية، أو يطلب دليلًا آخر، أو يرجع إلى قاعدة من قواعد الشرع فالحمد لله، المهم أنه فيما يخص هذين الدليلين فإن عليه التوقف ؛ لأنه لا ترجيح إلا بمرجح، والفرض هاهنا أنه لا مرجح.

(وقال بعض الحنفية والشافعية)، يعني قال بعض الحنفية، وبعض الشافعية: يُخير، **نقول لهذا المجتهد إنك مخيرٌ**، فخُذ بما شئت من القولين أو خُذ بما شئت من الدليلين،

تَخير إن شئت تأخذ بهذا لا بأس إن شئت تأخذ بهذا فلا بأس.

وثمة قولٌ ثالث: وهو أنَّ عليه أن يسلك مسلك الاحتياط، ولعل هذا هو الأقرب بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: **«دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ»**، وهاهنا هذا الموقف أقوى من موقف التوقف؛ لأن له ما يدل عليه بخلاف الأول.

وأما الثاني: فليس له أصلٌ يُرجع إليه، ليس في الشريعة هذا المسلك الذي يرجع إلى شيءٍ من التشهي، تَشهى وخُذ ما يحلو لك، هذا لا يأتي في الشريعة، وليس له أصلٌ يُعتمد عليه، فالقول بالتخيير فيه من الضعف ما لا يخفى.

الأقرب والله تعالى أعلم أن نقول: إنه يحتاط، والله عز وجل أعلم.

❋ ❋ ❋

قال رحمه الله:

وليس له أن يقول: (فيه قولان) حكايةً عن نفسه في حالةٍ واحدة.
وإن حُكِيَ ذلك عن الشافعي.

هنا مسألة وهي: أنْ يقول المجتهد قولين مختلفين في المسألة الواحدة.

عندنا في هذا الموضوع عدة أحوال وإن شئت فقل احتمالات:

أولًا: أن يقول المجتهد قولين في حالتين، بمعنى: اليوم أَفتى في مسألةٍ بالجواز، وبعد شهرٍ نَظَرَ وأعاد الاجتهاد فترجح له القول الآخر فقال به، هذه الصورة واضحة لا إشكال فيها، فنسبة القولين إليه نسبةٌ صحيحة، وواجبٌ عليه أن يقول بما ترجح عنده، هذا الأمر لا إشكال فيه.

ثانيًا: أن يقول قولين حكايةً عن غيره دون أن يتكلم عن نفسه ، يُسأل عن مسألة فيقول: هذه المسألة أفتى فيها مالكٌ بكذا، وقال الشافعي بكذا، ولا يُفتي بشيءٍ من عند نفسه هذا أيضًا لا إشكال فيه وليس هذا محل البحث.

الصورة الثالثة: أن يحكي قولين عن غيره أو أن يحكي قولين مطلقًا ثم يُرجح، في حالةٍ واحدة يذكر قولين حكايةً عن غيره أو مطلقًا، يقول: المسألة فيها قولان، أو يمكن أن يُقال فيها أمران يجوز ولا يجوز، والثاني أحب إليّ أو أقرب عندي أو أرجح عندي، هذا أيضًا لا إشكال فيه.

عندنا احتمالٌ رابع وهو: أنْ يذكرهما في حالةٍ واحدة على سبيل الاحتمال دون ترجيح، أو على سبيلِ أن يُرجح بينهما في وقتٍ لاحق، أو أن يذكرهما لطلابه تمرينًا لهم على النظر والاجتهاد، يُسأل عن مسألةٍ فيقول: هذه المسألة فيها قولان؛ يجوز، ولا يجوز، ولا يُرجح، وظاهر الكلام وسياقه يدل على أنه يريد أنَّ المسألة تحتمل كذا وكذا وليس عندي ترجيح، ولا أجزم ببطلان قولٍ وصواب الآخر، أو أنَّه يطرحه على سبيل التمرين للطلاب، فمثل

هذا أيضًا لا إشكال فيه، ليس المطلوب من المجتهد أن يكون مرجحًا في كل مسألة، هو بَشَر، ربما لا يستحضر في ذهنه ما يرجح أحد القولين، لكنه يحفظ الأقوال فيقول : فيها قولان أو المسألة لا تخرج عن قولين، ولكن ذكر هذين القولين على أن يرجح أو أن ينظر بعد ذلك عند سعة الوقت فيهما لعل الله -عز وجل- يفتح عليه بشيء، هذا أيضًا لا إشكال فيه.

عندنا حالةٌ خامسة: وهي أن يذكر القولين على سبيل الاعتقاد في حالةٍ واحدة فيقول: يجوز، ولا يجوز، وهذه الصورة صورةٌ باطلة لا يجوز لأحدٍ أن يقولها، ولا يُظنُّ في عالمٍ أن يقع فيها، لكن لو قدرنا أن أحدًا قالها فإننا نقول هذا لا يجوز بحال، إذا قال: أنا أعتقد في المسألة الجواز وعدم الجواز، أو يترجح عندي يجوز ولا يجوز؛ قلنا: هذا غير ممكن؛ لأن الحق واحد، فهذا تناقضٌ لا يجوز الوقوع فيه، ويُصان أهل العلم عن الوقوع فيه.

إذن عندنا خمسة احتمالات على ما بينت لك.

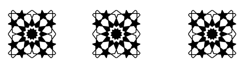
المؤلف هنا أشار إلى أمر قال: **(وإن حُكي ذلك عن الشافعي)**.

الشافعي رحمه الله حفظ الشافعية عنه ست عشرة مسألة أو سبع عشرة مسألة قال فيها بقولين ولم يُرجح، من ذلك أنه قال في المسترسِل من اللحية، يعني ما زاد عن ملاصقة البشرة، هل يجب غسله في الوضوء أو لا يجب؟ قال : قولان؛ يجب غسل المسترسل، والآخر لا يجب غسل المسترسل، وسكت.

فمن هنا استشكل بعض العلماء ذلك فأثاروا هذه المسألة، والذي يبدو والله أعلم أن من هو أقل من الشافعي يُصان عن أن يكون قد وقع في الاحتمال الخامس، فكيف بهذا الإمام الجليل العظيم! إنما الذي لا شك فيه أنَّ هذا القول وأمثاله في هذه المسائل التي ساق فيها قولين ولم يُرجح أن ذلك إما على سبيل الحكاية عن غيره ولم يترجح له شيء فحكى القولين، أو أن هذا هو ما تحتمله المسألة، نَظر فرأى أنه لا يخرج القول في هذه عن هذين

الرأيين لكنه ما ترجح عنده شيء، فأجّل المسالة إلى أن يُعيد النظر فيها، ثم اختُرم قبل ذلك أو نسي البحث فيها.

المقصود: أنَّ حمل كلام المؤلف -رحمه الله- متعينٌ على هذا، وبالتالي فلا حاجة إلى هذا الإيراد وهو قوله: **(وإن حُكي ذلك عن الشافعي) أن يقول فيه قولان حكايةٌ عن نفسه في حالةٍ** واحدة ، الشافعي رحمه الله لم يكن منه ذلك إنما هو يحكي قولين ما ترجح عنده شيءٍ منهما، أو رأى المصلحة أن لا يُرجح لسببٍ أو لآخر، أو أنه رأى أن الاحتمال أو أنه لا يخرج النظر هنا عن قولين ولا ترجيح عنده فيهما، والله -عز وجل- أعلم.



قال رحمه الله:

وإذ اجتهد فغلب على ظنه الحكم: لم يجز التقليد.

وأما تقليد العامي فجائز.

ومن لا يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل فعاميٌّ فيها.



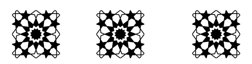
هنا مسألة وهي محل اتفاقٍ عند العلماء: المجتهد إذا اجتهد فترجح عنده شيء فلا يجوز له التقليد بالاتفاق، نَظر فَغَلَبَ على ظنه أن الصواب كيت وكيت، نقول: لا يجوز لك أن تعدل عن هذا الذي ترجح لك، ولا يجوز لك التقليد فيها بحال.

وثانيًا: أن العاميّ يُقلد العالم بالاتفاق، وسنتكلم عن التقليد إن شاء الله في الكلام القادم من هذه الرسالة، وهو آخر ما فيها.

إذن هذه الصورة متى ما ترجح للمجتهد شيء فيحرم عليه التقليد، والعامي الذي ليس مؤهلًا للاجتهاد ففرضه تقليد العالم، هذا محل اتفاق.

هنا مسألة وهي: من لا يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل قالوا: إلا بتحصيل علمٍ على سبيل الابتداء هكذا رسم المسألة ابن قدامة رحمه الله، والمؤلف تابعه فيها لكنه اختصرها، هو يقول: من لا يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل إلا بتحصيل علمٍ على سبيل الابتداء، فإنه يُنّزل منزلةً العامي فيجوز له التقليد، بمعنى: لو كان ثمة مسألة تعتمد على تقريرٍ نحويٍ وهو لا علم عنده بالنحو، فهل له أن يُقلد عالمًا في النحو؟ نقول: نعم، يُنزل في هذه المسألة منزلة العامي، وكونه يُطلب منه أن يبتدئ دراسة النحو حتى يُفتي في هذه المسألة، فيه من المشقة ما فيها، هو ليس مؤهلًا النظر في هذا الفن؛ لأنه جاهلٌ به، فنقول له: قلد عالمًا، أو تكون المسألة الاجتهاد فيها مبني على تصحيح حديث أو تضعيفه، وهذا ينبني على معرفةٍ بعلم الرجال، والعلل، والنظر في هذا الأمر، وهو ليس تخصصه، ولا دَربة له فيه فإننا نقول: له أن يُقلد من يثق في دينه وعلمه في هذا التخصص، هذا لا إشكال

فيه.



قال رحمه الله:

و(المجتهد المطلق).

هو الذي صارت له العلوم خالصةً بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجةٍ إلى تعبٍ كثير حتى إذا نظر في مسألةٍ استقل بها ولم يحتج إلى غيره.

فهذا قال أصحابنا: لا يُقلد مع ضيق الوقت، ولا سعته، ولا يفتي بما لم ينظر فيه إلا حكايةً عن غيره.

هذه المسألة هي في المجتهد المطلق، المجتهد المطلق مر بنا الكلام فيه وهو: الذي استجمع شروط الاجتهاد، وصار مجتهدًا في كل الأبواب، ليس مجتهد مسألة ولا مجتهد باب.

قال: (هو: الذي صارت له العلوم خالصةً بالقوة القريبة)، صارت له العلوم خالصةً بالقوة، القوة: استعداد الشيء للوجود، ويُقابل القوة: الفعل، وهي: الوجود، وجود الشيء فعلًا، يعني الآن وأنت صامت هل يصح لي أن أقول أنت متكلمٌ؟ إذا كان السياق فلان متكلم، وليس أبكم مع أنك الآن ساكت. هل يصح قولي؟ نعم. أنت في هذه الحالة متكلمٌ بالقوة، عندك استعدادٌ للكلام، الاستعداد للشيء أو لوجود الشيء هذا يُسمى: القوة؛ لكن أنا الآن متكلمٌ بالفعل، وُجد الكلام فعلًا، أما لو سكتّ فأُعْتَبَرُ متكلمًا بالقوة ؛ لأن عندي استعداد للكلام.

المقصود: أن هذا مجتهد، وعنده القوة، يعني الاستعداد، يعني مراده أن عنده مَلكة بحيث لو أراد أن ينظر في المسألة فيسهل عليه أن يصل إلى الحق فيها، يستطيع أن يصل إلى الآيات، والأحاديث، وكلام العلماء، ومواضع الإجماع، والنسخ وما إلى ذلك، فيصل إلى الحق، هل هذا له أن يُقلد غيره؟ هي بالخلاصة: **هل للمجتهد أن يُقلد غيره أم ليس له أن يُقلد غيره؟**

المؤلف رحمه الله ينقل عن الأصحاب، عن الحنابلة أن هذا المجتهد المطلق لا يحل له بحالٍ أن يُقلد في كل الأحوال، مع السعة، مع الضيق يُقلد صحابيًا، يُقلد من دونه، يُقلد أعلم منه في كل حال ليس له أن يُقلد، التقليد فرض غيره، وليس فرضه، ما فرضه؟ الاجتهاد.

والمسألة فيها أقوالٌ كثيرة:

يقول أولًا كما ذكر المؤلف: لا تقليد، إنما لك فقط أن تحكي لمستفتٍ قول غيرك، يعني: ما ترجح عندك شيء وسُئلت، فلك أن تقول: هذه يُفتي فيها الإمام أحمد بكذا، هذه أفتى فيها الشيخ ابن باز بكذا، دون أن تَنسب الكلام إلى نفسك، هذا الذي أراده بقوله: **(ولا يُفتي بما لم ينظر فيه إلا حكايةً عن غيره)**، يعني له أن ينقل فتاوى أو فتوى غيره للمستفتي.

والمسألة على كل حال فيها أقوالٌ كثيرة ، هذا قول وهو: أنه لا يُقلد مطلقًا.

وقولٌ ثانٍ: أن له أن يُقلد مطلقًا فلا فرق بين عاميٍ ومجتهدٍ في التقليد كما أن العامي له أن يُقلد، فالمجتهد له أن يُقلد والكل داخلٌ تحت قوله تعالى: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾**[النحل:٤٣].

القول الثالث: وهو أن للمجتهد - قبل أن أسترسل ما محل البحث؟ مجتهد مطلق، في أي حال؟ - ما ترجح عنده بغض النظر بحث أو لم يبحث، ما ترجح عنده شيء، وإلا لو ترجح عنده شيء قلنا: هذه محل اتفاق، قلنا قبل قليل إنْ ترجح له شيء فبالاتفاق لا تقليد، لكن نحن نبحث الآن فيما إذا لم يترجح له شيء؛ قال بعض العلماء: وهو القول الثالث: أن له أن يُقلد صحابيًا فقط يُعذر في تقليد الصحابي؛ لأن للصحابي شأنًا خاصًا.

القول الرابع: أن له أن يُقلد من هو أعلم منه من العلماء، وبالتالي ليس له أن يُقلد من هو مثله أو دونه وإن كان مجتهدًا، لكن يعتقد أنه دونه في العلم ليس له أن يُقلده.

قولٌ خامس: وهو أن له أن يُقلد في خاصة نفسه لا في فتوى غيره، يعني ما ترجح عندي شيء ولكن أنا وقعت في مسألة، وما عندي ترجيح، فلي أن أُقلد عالمًا، وأنا مجتهد أقلد عالمًا، لكن لو سألني أحد لا أُفتيه بناءً على تقليد، فرقٌ بين أُفتيه بناءً على تقليد، وأن أحكي قول غيري مجرد حكاية لا على سبيل الفتوى.

القول السادس: أنه يجوز عند الضرورة أو ضيق الوقت.

هذه المسألة التحقيق فيها يظهر بمعرفة الأحوال، وذلك يرجع إلى ما يأتي:

أولًا: عندنا عاميٌ : يُقلد بالاتفاق.

ثانيًا: عندنا مجتهدٌ ترجح له قولٌ : لا يُقلد بالاتفاق.

عندنا صورةٌ ثالثة: وهي مجتهدٌ لم ينظر في المسألة مع السعة، عنده سعة، وعنده إمكان أن ينظر فيترجح له شيء فنقول هنا: ليس له أن يُقلد لِمَ؟ لإمكان الاجتهاد ، الاجتهاد متيسر، ولا ضرورة ملجئة، وفرض المجتهد الاجتهاد.

إذن ليس له أن يعدل إلى غيره.

عندنا صورةٌ رابعة: وهي مجتهد لم ينظر في المسألة، وضاق عليه الوقت، الصحيح هنا أنه يُقلد ؛ للضرورة، وأيضًا لأنه عجز عن الواجب، وللواجب بدلٌ، فينتقل إليه.

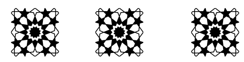
ما عندنا في المسألة إلا احتمالان؛ إمَّا اجتهاد أو تقليد، هذا الوصول إلى الحكم من حيث هو.

وهذا عجز عن واجبه، فنقول له: صِر إلى بَدله، وبدله التقليد.

إذن هذه الصورة الرابعة الصحيحُ فيها جواز التقليد، الآن دخل الوقت، والوقت ضيق كالمغرب مثلًا، واشتبه عليه الأمر في شرطٍ من شروط الصلاة الخلافية، ولو انتظر أن يبحث خرج وقت الصلاة، ماذا يصنع؟ نقول له: ابحث، ويخرج الوقت؟ لا، لا يُقال بهذا بل نقول: هذه ضرورة، قلِّد من تثق في دينه وعلمه.

عندنا صورة خامسة وهي: مجتهدٌ نظر فعجز عن الترجيح، تكافأت في نظره الأدلة، استوت عنده الأقوال في القوة، ماذا يصنع؟ الجواب: أن له أن يُقلِّد.

إذن الأحوال في هذه المسألة ترجع إلى خمس أحوال. هل يجتهد أو لا يجتهد؟



قال رحمه الله:

فإن نص في مسألةٍ على حكمٍ:
وعلله: فمذهبه في كل ما وجدت فيه تلك العلة: كذلك.
فإن لم يُعلل لم يُخَرَّجْ إلى ما أشبهها.

هنا يقول: إذا أفتى المجتهد في مسألة وعللها فقال مثلًا: يجب الوضوء في التيمم؛ لأنه طهارةٌ لعبادة؛ علل وجوب النية، تجب النية في التيمم لأنه طهارةٌ لعبادة، وما أفتى في الوضوء ما عندنا قول عنه في الوضوء فهل لنا أن نُخرج قولًا عنه أو ننقل عنه أنه يقول: حتى في الوضوء؛ لأنه ينطبق المسألة مشتبهة، وعلل الأولى، والعلة موجودة في الثانية، فالكل طهارةٌ لعبادة، المؤلف يقول: نعم، لنا أن نحكم في هذه بأنه يرى فيها ما رأى في الأول في المسألة الأولى؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

الحال الثانية **قال: (فإن لم يُعلل لم يُخَرَّج إلى ما أشبهها)**. يعني لم يُجعل ذلك الحكم مذهبه في المسألة الأخرى وإن أشبهتها، الآن عندنا صورة أولى : أجاب في مسألةٍ وعلل، هل نقول: إن مذهبه في المسألة الأخرى التي تُشبهها هو نفس القول الأول؟ نقول: نعم، الحكم يدور مع علته.

الحال الثانية: أفتى في هذه وما علل، وسكت عن هذه، هل نقول: إذا ظهر لنا أن هذه تشبه تلك إنه يقول فيها بهذا، فنقول: أحمد -رحمه الله- أفتى في هذه، ويمكن أن ننقل له قولًا أيضًا في هذه؟ يقول المؤلف: لا؛ لأننا لا ندري ربما لو عُرضت له هذه المسألة لبَان له فيها ما يمنع الإلحاق، أو أن العلة غير متوفرة، أما لو علل فنعم، نقول قوله في هذه كقوله في هذه، وهذا طبعًا يُقيد عند الأصوليين بما إذا كان خبيرًا بمذهبه، إذا كان من أصحابه أهل الخبرة بمذهبه.



قال رحمه الله:

وكذلك لا يُنقل حكمه في مسألتين متشابهتين من كل واحدةٍ إلى الأخرى.



هنا الحقيقة اختصار مُخِّل، وهذه نقلها المؤلف عن المُوفق -رحمه الله-، وأصلها: **(وكذلك لا يُنقل حكمه في مسألتين متشابهتين حكم فيها بحكمين مختلفين كل واحدة هي الأخرى)**، يعني لا ننقل قوله في هذه إلى قوله في هذه، بمعنى: ليس لنا إذا أفتى في مسألتين فقال في هذه: يجوز، وفي هذه : لا يجوز، ليس لنا إذا ظهر لنا أن هذه تشبه هذه، مع أن الحكمين مختلفين، عندنا مسألة، وعندنا حكم.

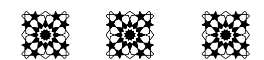
المسألتان متشابهتان، والمجتهد أفتى بحكمين مختلفين ، مثلًا أفتى هنا بالجواز، وهنا أفتى بعدم الجواز، هل لنا أن نقول تخريجًا على قوله الأول : إن له في القول الثاني رأيان؛ أحدهما بالنص، والآخر بالنقل؟ هذه هي صورة المسألة.

أُعيد، أفتى مجتهدٌ في مسألتين، ظاهرهما التشابه، هذه أفتى فيها بحكم، وهذه أفتى فيها بحكمٍ مختلف، قال هنا: يُشترط، قال هنا: لا يُشترط، هل لنا أن نجتهد في قوله الثاني فنقول: ويمكن أن نُخرّج عنه رأيًا آخر فنقول هذا له هنا قولان؛ يُشترط نقلًا، ولا يُشترط نصًا، هل لنا أن نفعل هذا؟ هذا هو محل البحث هنا.

والصحيح أنه ليس لنا أن ننقُل عنه هذين الحكمين؛ لأنه لا يُنسب إلى ساكتٍ قول، كيف وقد صرح في هذه المسألة بخلاف ذلك.

وقال بعض العلماء: يجوز مع شرط البيان، فنقول: القول الأول في هذه المسألة الثانية إنما هو نصه، والقول الثاني: نقلٌ عنه، والأقرب هو الأول.

والله أعلم.



قال رحمه الله:

فإن اختلف حكمه في مسألةٍ واحدة، وجُهل التاريخ: فمذهبه أشبههما بأصوله وأقواهما.

وإلا فالثاني لاستحالة الجمع.

وقال بعض أصحابنا: والأول.

هذه آخر مسألة في مسائل الاجتهاد، يقول: **(مجتهدٌ اختلف حكمه في مسألةٍ واحدة، وجُهل التاريخ، فمذهبه أشبهما بأصوله و أقواهما)**؛ الآن مسألة واحدة وليس البحث هاهنا في مسألتين، نحن نبحث في مسألة واحدة، ولكن عندنا عن هذا الإمام قولان؛ مرةً قال يجوز، ومرةً قال: لا يجوز، والمسألة واحدة ماذا نصنع؟ أي القولين يُضاف إليه، ويُنسب إليه؟ قال المؤلف: **(إن اختلف حكمه في مسألةٍ واحدةٍ، وجُهل التاريخ)**؛ ما ندري أي القولين مقدمٌ، وأيهما مؤخر.

يقول: **(فمذهبه أشبهما بأصوله و أقواهما)**، يقول: جهلنا التاريخ ما ندري، فبالتالي نقول: إن القول الأشبه بمذهبه أرجح، فإن كان الأشبه بمذهبه مثلًا أنه يرى أن النهي يقتضي الفساد فأفتى مرةً بالبطلان، ومرةً بعدم البطلان، أي المذهبين أشبه بمذهبه، أقعد على أصوله؟ القول بالبطلان، فنقول: مذهبه كذا وتلك وذلك قولٌ آخر عنه، لكن المذهب عنه كذا، أو أقواهما كما قال الموفق: أو أقواهما دلالةً؛ لأنَّ الظن أن المجتهد إنما قال بالأقوى متأخرًا، يعني في الحال الأخيرة أخذ بالأقوى، فإحسانًا بالظن فيه نقول الأقوى منهما هو مذهبه.

الحال الأولى الجهل بالتاريخ.

عندنا الحال الثانية علمنا التاريخ، يعني قال في العام الماضي قولًا، وهذه السنة قال في نفس المسألة بقولٍ آخر، الآن التاريخ عندنا معلوم، يقول المؤلف -رحمه الله-: **وإلا فالثاني**

إذا عُلم التاريخ، هذه صورةٌ أخرى، إذا عُلم التاريخ نقول: إن مذهبه هو الثاني لا الأول؛ لأن قوله الثاني نسخ قوله الأول.

أقول: ظاهر حال المجتهد أنه ما أفتى ثانيًا بقولٍ آخر إلا لأنه ترجح له ضعف القول الأول، وقوة القول الثاني؛ إذن ما الذي علينا أن نفعل؟ ننسب إليه أي القولين؟ لا شك الثاني؛ لأن ظاهر الحال أنه ترك الأول، وأخذ بالثاني، وليس لنا أن نقول بهما معًا نقول هو يقول بالجواز، وعدم الجواز لِمَا سبق قبل قليل، العالِم لا يمكن أن يعتقد قولين متناقضين في مسألةٍ واحدة في حالةٍ واحدة، فبالتالي لا يمكن أن نقول: إنه يقول بالقولين ، إنما ترك الأول، وأخذ بالثاني.

(وقال بعض أصحابنا والأول)؛ يعني: أن مذهبه الثاني والأول، ويعني الأول مذهبٌ له أيضًا، وبالتالي فنقول له في المسألة قولان، ولا نقول: إن له قولًا واحدًا، نقول: إن له في المسألة قولين، لِمَ؟ قال هؤلاء: لأن الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، قال في الأول بالاجتهاد، وقال في الثاني بالاجتهاد، واجتهاده الثاني لا ينقض اجتهاده الأول فهو قولٌ معتبر، وننسبه إليه.

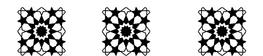
هذه المسألة الظاهر والله أعلم أن الحال فيها لا يخرج عن الآتي:

إما أن يُصرح برجوعه عن القول الأول فهنا بدون إشكال ننسب له القول الثاني، إذا قال: كنت أفتيت بكذا، وظهر لي خلافه، والآن أقول كذا ماذا ننسب له؟ هذا قولٌ واحد بدون إشكال؛ لأنه صرح ببطلان الأول، ورجوعه عنه.

وأما إذا لم يُصرح ، إنما أفتى بفتوى مختلفة فالأقرب والله أعلم هو القول الأول الذي قدمه المؤلف وهو أننا نسب له أو نقول مذهبه هو الثاني يعني المتأخر؛ لأن ظاهر الحال أن هذا المجتهد ما اختلف رأيه إلا لاختلاف اجتهاده، فتقوّى عنده قولٌ آخر، وبالتالي ضعُف عنده القول الأول، فيكون هو المذهب الذي صار إليه.

وأما قولهم: **الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد** هذا في الحقيقة استدلالٌ بقاعدة في غير محلها، الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد في نحو حكم الحاكم، بمعنى: لو أن مجتهدًا حكم أو قضى في مسألة بحكمٍ، ثم ذهب هذا المجتهد وجاء مجتهدٌ آخر، صار قاضيًا ثم عُرضت المسألة، وتعلقت بالقول الأول وهو يُرجح خلاف القول الأول، هل يبني على اجتهاد الأول ويصححه ولا ينقضه، أو ينقضه؟ بمعنى: لو فرضنا أن قاضيًا ترجح عنده أن الطلاق الثلاث بلفظٍ واحد طلقة واحدة، فأفتى بصحة النكاح، ثم ذهب القاضي وجاء قاضٍ آخر يترجح عنده أن الثلاث بلفظٍ واحد: ثلاث، فعُرضت المسألة له بسبب مشكلة فقالوا له: ترى؟ في السابق صار طلاق على هيئة كذا وكذا، هل يقول : لا أنا الذي أعتقده أن الثلاث ثلاث، وبالتالي أنتم نكاحكم أصلًا باطل ، علينا أن نُفرق بينكما! ولاحظ أن هذه قد حكم فيها حاكمٌ قبله باجتهاد، نقول: الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، عليه أن يُقر النكاح على ما هو عليه، واضح، لِمَ؟ لأنه لم يُقل بهذا لاضطربت الأحكام، ولم يُوثق بحكم حاكم؛ لأن الثاني نقض الأول فيأتينا بعدهما قاضٍ ثالث يمكن أن ينقض حكم الأول، وبالتالي هل تستقر للناس أحكام أو تستقيم لهم أحوال؟ الجواب: لا.

فلأجل هذا الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد في مثل هذه المسائل، أما كون العالِم غيّر اجتهاده إلى قولٍ آخر فهنا لا نقول إن الاجتهاد لا يُنقض، بحثنا في النقض، يعني نكتة المسألة في القاعدة في كلمة (النقض)، ننقض حكم حاكم، ونُبطله، وهاهنا لا يتأتى ذلك.



قال رحمه الله:

و(التقليد)

لغةً: وضع الشيء في العنق محيطًا به، ومنه القلادة.

ثم استُعمل في تفويض الأمر إلى الغير، كأنه ربطه بعنقه.

واصطلاحًا: قبول قول الغير بلا حجة.

فَيَخْرُجُ الأخذ بقوله ﷺ؛ لأنه حجةٌ في نفسه.

والإجماع كذلك.

فهذا هو الشطر الأخير، أو الموضع الأخير من هذه الرسالة القيمة في علم أصول الفقه، وهي ((قواعد الأصول ومعاقد الفصول))، وعقد المؤلف رحمه الله في هذا الموضوع مسألة التقليد، وهكذا جرت عادة الأصوليين، يعطفون الكلام عن التقليد على الكلام عن الاجتهاد فإن المكلفين يدورون على هذين الوصفين:

الاجتهاد، والتقليد، فالمكلف إما مجتهدٌ، وله أحكامه، وإما مقلدٌ، وله أحكامه.

قال -رحمه الله-: (التقليد لغةً: وضع الشيء في العنق محيطًا به، ومنه القلادة).

يُقال: للقلادة التي تضعها المرأة، أو توضع على عنق الحيوانات، يُقال لها قلادة؛ لأنها تُحيطُ بالشيء، إذا وضعت على العنق، فإنها تُحيط بالعنق.

إذن كل ما وضع على الشيء محيطًا به، فإنه يكون قلادةً، ومنه قوله تعالى: **﴿وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ﴾**[المائدة:٢]. تلك الأشياء التي يُشرع وضعها على الدواب التي جُعلت هديًا، يُعلق النعال، ونحوها، حتى يُعرف أنها هدي إذا بُعثت إلى الحرم.

قال -رحمه الله-: (ثم استُعمل في تفويض الأمر إلى الغير، كأنه ربطه بعنقه)

يعني على سبيل الاستعارة، فإنه يُقال: إن فلانًا قلد الأمر فلانًا، يعني أنه فوضه فيه، فالتقليد

على ما سيأتي بيانه (قبول قول الغير بلا حجة)، لوحظ فيه هذا المعنى، من عدة جهات :

إما من جهة أن المقلد جعل قول مقلَّدِه شيئًا ملتزمًا به، كأنه قلادةً في عنقه، فسُمي هذا تقليدًا.

أو من جهة أنَّ المقلِد فوض أمر ما قلَّدَ فيه إلى المقلَد. فالأمر عندك، وأنا لك تبع، والذي تُفتي به، أو تقول به، أنا أمضي عليه، فهو قد فوض الأمر إلى الذي قلده.

أو يمكن أن يُقال وجهٌ ثالث، وهو: أن المقلِد كأنه جعل في عنق المقلَد إثم غشه، لو أنه غشه في فتواه، كأنه يقول له: أنا أجعل الحجة عليك، واعلم أن الإثم عليك لو أنك غششتني، فكأنه يُطوقه الإثم في حال أنه غشه في فتواه، أو لم يُبين له الحق فيما قلده فيه.

على كل حال، المهم عندنا ما هو التقليد في الاصطلاح؟

عرف المؤلف التقليد في الاصطلاح فقال: **(قبول قول الغير بلا حجة).**

التقليد عُرِّف بتعريفات اصطلاحية كثيرة، ولا يكاد يسلم منها تعريفٌ من قدح، ومما قُدِح به في هذا التعريف؛ قول المؤلف: **(الغير)**، فإن إدخال "أل" على كلمة "غير" قد أباه بعض أهل العربية. قالوا: إن غير مغرقة في الإبهام، فلا تقبل التعريف بأل. الغير يقولون: هذه ليست صحيحة من جهة اللغة، تقول: غير، لكن لا تقول: الغير.

لكن على كل حال، توسع الناس في استعمال هذه الكلمة، والنووي رحمه الله في كتابه ((تهذيب الأسماء واللغات))، ذكر تخريجًا لهذا الاستعمال، يصح به إدخال أل على غير، وقل مثل هذا في بعض، وبعض الكلمات التي هي مغرقة في الإبهام، النووي -رحمه الله- ذكر تخريجًا لذلك، فصحح مثل هذا الاستعمال، إن كنت طالب فائدة؛ فارجع إليه في الجزء الثاني من ((تهذيب الأسماء واللغات)).

هذا التعريف **(قبول قول الغير بلا حجة)**، تابع فيه المؤلف -رحمه الله- من تقدمه كالموفق ابن قُدامة -رحمه الله-، وهو نفسه أيضًا تجده في ((المستصفى)) للغزالي، وكذلك

عن أبي الخطاب في ((التمهيد))، وكثيرٌ من أهل العلم، فهو من أشهر التعريفات، قال:**(قبول قول الغير بلا حجة)** الحُجة هي: الدليل، يعني: ما يُفاد الحجية بذاته بلا واسطة، وقَبول هذا القول الذي هو قول الغير من غير أن يكون هذا القول حجة، يعني يفيد الحجية بذاته.

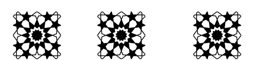
ومعلومٌ أن أقوال العلماء من حيث كونها أقوالًا لهم لا تفيد الحجية من ذاتها، فصار الأخذ بها تقليدًا، لاحظ معي يقول: **(قبول قول الغير بلا حجة)**، يعني: بلا كونه حجةً، الذي هو قول الغير، من غير أن يكون هذا القول حجةً، وكل كلام الناس ليس حجةً، إلا كلام رسول الله ﷺ.

ولأجل هذا استثنى بقوله: **(فيخرج الأخذ بقوله ﷺ؛ لأنه حجةٌ في نفسه)**، وبالتالي قبولك قول النبي ﷺ ليس تقليدًا، لماذا؟ لأنه لا ينطبق عليه التعريف؛ لأن قول النبي ﷺ حجةٌ في نفسه، وبالتالي أنت أخذت بالحجة، وليس أنك أخذت بقولٍ بلا حجة.

وقل مثل هذا في الأخذ بقول أهل الإجماع ، كذلك أنت أخذت بالحجة، وبالتالي فلا يُعد قبول قول المُجْمِعِين، لا يُعد من التقليد في شيء.

لعل التعريف الأحسن، والأوضح ما ذكره الفتوحي في ((شرح الكوكب)) من أن التقليد هو: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله، فكوني آخذ بقولِ أحدٍ من الناس من دون أن أعرف الدليل، بل لمجرد أنه أفتاني، أو عرفت قوله فالتزمت به، هذا تقليد، من غير معرفة الدليل. إذ لو عُرف الدليل، وعُرفت الحجية، وعُرف وجه الاستنباط، خرج الآخذ من كونه مقلدًا إلى كونه متبعًا، فإنّ أخذَ القول مع معرفة دليله هذا اتباع، والأخذ بالقول من غير معرفة الدليل هذا تقليد.

إذن ينبغي أن يُفرق بين الأمرين.



قال رحمه الله:

ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين:
-ما لا يسوغ فيه التقليد؛ كالأصولية.
-وما يسوغ وهو الفروعية.
وقال بعض القدرية: يلزم العامي النظر في دليل الفروع أيضًا.
وهو باطلٌ بالإجماع.

نقل المؤلف هنا كلامًا لأبي الخطاب في كتابه ((التمهيد))، وقد نص عليه في أواخر الجزء الرابع، والمؤلف ساقه بمعناه، وليس هذا لفظ أبي الخطاب، إنما أجمله، أو اختصره المؤلف -رحمه الله-.

يقول: **(ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: ما لا يسوغ فيه التقليد كالأصولية).** مراده بالأصولية : المسائل الأصولية، ذكر الوصف، وحذف الموصوف، مراده المسائل الأصولية، أو العلوم الأصولية.

والضرب الثاني: ما يسوغ فيه التقليد وهو العلوم الفرعية، أو المسائل الفرعية.

انتبه رعاك الله إلى أن مصطلح الأصول هاهنا، يُراد به مسائل الاعتقاد لا مطلقًا، لا يُراد كل مسائل الاعتقاد، إنما مراده رحمه الله أصول الاعتقاد، ضابطها: ما يكون به المرء مسلمًا، ما يصح به إيمانه، هذا هو الذي نبحث فيه.

وذكر أبو الخطاب -رحمه الله- تلك المسائل بأنها معرفة الله، ووحدانيته، وصحة الرسالة، هذه الأمور التي لا يكون الإنسان مسلمًا إلا بها، وبالتالي بقية مسائل الاعتقاد التي هي دون ذلك، هذه حكمها حكم الفروع، ما تدخل معنا، يعني: لو أنه سأل عالمًا عن مسألة من فروع مباحث اليوم الآخر مثلًا، فأجابه فأخذ بقوله، هذا داخلٌ عندنا في الضرب

الثاني الذي هو المسائل الفرعية. إنما نحن نبحث، هل يصح أن يُقلِد المقلِد في أصل الدين، الذي يصح به إيمانه، أم لا؟ نقل المؤلف -رحمه الله- عن أبي الخطاب أن هذا لا يسوغ فيه التقليد، مراده بقوله: لا يسوغ، يعني: لا يصح التقليد في هذه المسائل، إنما على الإنسان أن يعلم هذه المسائل بدليلها، لابد أن يعلم المسائل بدليل، فيخرج عن حيز التقليد.

هذه المسألة ، مسألة التقليد في العلوم الأصولية، أو كما هو الوصف، أو الرسم الأشهر **التقليد في العقيدة، هل يصح أن يُقلِد الإنسان في عقيدته، في توحيده، أم لا؟** تنبه أولًا إلى أن هناك فرقًا بين تقرير أهل السنة لهذه المسألة، وتقرير أهل البدع المتكلمين، حذارِ من الخلط.

أهل السنة إذا تكلموا في هذه المسألة فلهم مأخذ، والمتكلمون إذا تكلموا في هذه المسألة، فلهم مأخذ، يعني: المتكلمون إذا قالوا: إنه لا يجوز التقليد في العقيدة، أو في الاعتقاد، وأنه لابد أن يكون الإيمان عن نظر واستدلال، فإن مرادهم بذلك النظر، أو الاستدلال العقلي الذي قرروه، وأشهر ذلك ما يتعلق بدليل حدوث الأجسام، أو دليل الأعراض، أو دليل حلول الأعراض والحوادث، هذا الدليل له تعريفاتٌ شتى، يقولون: لا يكون الإنسان مؤمنًا، حتى يكون إيمانه عن طريق الاستدلال العقلي، لابد أن بعرف هذا الدليل، ويُسلِّم به، حتى يكون إيمانه صحيحًا.

مثلًا: إذا أخذنا بالدليل الأشهر، أو بالنظر الأشهر، يقولون: حتى تكون مؤمنًا، لابد أن تبني إيمانك على هذا الدليل، وهو دليل حدوث الأجسام، أو دليل حدوث العالم، أو دليل حلول الأعراض والحوادث، وهو مبني:

أولًا على حدوث الأعراض.

ثم على أن كل حادثٍ لابد له من مُحدِث.

ثم أن المحدِث هو الله ﷻ.

هذا الدليل مبني على ثلاثة أُسس:

١-الأعراض حادثة.

٢- كل حادثٍ لابد له من محدِث.

٣- الله ﷻ هو المحدِث، فثبت إذن أن العالم حادث، وأن الصانع قديم.

كيف نُثبت الأساس الأول؟ وهو أكبر إشكال، لابد من معرفته، كيف نُثبت أن الأعراض حادثة، يقولون:

أولًا: نُثبت وجود الأعراض.

ثانيًا: نُثبت حدوث الأعراض.

ثالثًا: نثبت قيام الأعراض في الأجسام.

رابعًا: نُثبت أن ما لا ينفك عن الحوادث، ولا يسبقها فهو حادث.

الخلاصة أن الأعراض حادثة، والأجسام حادثة، والعالم مكونٌ من هذه الأجسام، والأعراض التي تقوم بها، فثبت أن الأعراض حادثة، ما رأيكم؟ لا يصح إيمان الإنسان حتى يكون إيمانه مبنيًا على هذا الدليل! ولاحظ أنني اختصرته لك، واعتصرته لك اعتصارًا، وإلا فالكلام فيه أطول، كل جزئية من هذه الجزئيات التي ذكرتها لك، فإن عليها أدلة، وإيرادات، وردود في بحثٍ طويل.

يجب على كل إنسان أن يكون إيمانه مبنيًا على ذلك! وإلا فهو بين أمرين، على قولين:

إما أن يكون غير مؤمن أصلًا، كافر.

أو -وهؤلاء كانوا أهون حكمًا على المسلمين،- قالوا: فاسق.

هل هذا الاستدلال مما كانت الرسل -عليهم الصلاة والسلام- يُعلمونه الأمم، وبالتالي فلا يقبلون من أحدٍ إيمانًا إلا به؟

الجواب: لا والذي نفسي بيده، ولا يُخالف في هذا إلا مكابِر.

هذا الكلام في الأعراض، والأجسام نحن نقطع أن الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ما دعوا الناس إليه، ونحن نقطع أن أصحاب النبي ﷺ قد ماتوا، وما عرفوه، ولا تكلموا به، وهم سادة المؤمنين، وأكمل المؤمنين إيمانًا.

إذن البحث في التقليد في العقيدة عند المتكلمين له مأخذه، والبحث عند أهل السنة له مأخذه، هذا عند المتكلمين، وهذا المسلك لا شك أنه غير صحيح، وأنه مخالفٌ لطريقة الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-.

نأتي الآن إلى البحث عند أهل السنة والجماعة، هل يجب أن يكون الإسلام، أو الإيمان، أو الاعتقاد مبنيًا على دليل، أو يصح أن يكون عن تقليد؟ للناس في هذا الموضع كلامٌ كثير، منهم من يُحرِم التقليد، ومنهم من يوجب التقليد، ومنهم من يُجوز التقليد في بحثٍ طويل.

والحق في هذه المسألة هو: أن الواجب الوصول إلى اليقين بأي طريقٍ كان.

المقصود أن يكون إيمانك لا ارتياب فيه ولاشك ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا**﴾**[الحجرات:١٥]**، قال الله -جل وعلا- عن المنافقين: ﴿**وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ**﴾**[التوبة:٤٥]**، حتى يكون إيمانك صحيحًا، لابد أن يكون إيمانك مستقرًا، خاليًا من الشك، وبالتالي : بأي وسيلةٍ حصل اليقين، واندفع الارتياب والشك، فالإيمان صحيح.

إذا كنت سمعت الآيات والأحاديث، فبنيت إيمانك ويقينك على ذلك، فالحمد لله، إذا كنت نظرت في الآيات السماوية، والأرضية، فوصلت إلى يقينٍ بذلك، فالحمد لله، إذا كنت سمعت عن دلائل نبوة النبي ﷺ فصدقتها، فالحمد لله، إذا سألت أحدًا من أهل العلم فأجابك، فشرح الله صدرك للإيمان، واعتقدت ما أخبرك به من الحق، من صحة دين النبي ﷺ، فالحمد لله، إذا كنت نشأت بين المسلمين، وشرح الله صدرك للإيمان، فكنت على يقين بصحة هذا الدين، وبصدق رسول رب العالمين ﷺ، وبتوحيد الله ﷻ في

ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، فالحمد لله.

إذن المقصود حصول اليقين، الذي هو كما درسنا، وكما علمتم أنه أحد شروط لا إله إلا الله، لا ينتفع قائلها إلا بشروطٍ، ومنها: اليقين المُنافي للشك، فبأي وسيلةٍ وصل الإنسان إلى اليقين، يكون قد أدى الواجب عليه، وصح بذلك إسلامه.

وفي مقابل ذلك، ما رأيكم لو أن إنسانًا كافرًا، قال: أنا أُسْلِم؛ لأن فلانًا سيُسلِم، فأنا أُقلده، ولو ترك الإسلام لتركته؟ نقول: هذا التقليد لا ينفع، لم؟ لا لكونه تقليدًا :لا، ولكن لعدم حصول اليقين، من كان عنده يقين وتصديق فإنه لا يقول هذا القول، هذا الذي يتنزل عليه كلام المانعين من التقليد من المحققين من أهل العلم، أرادوا هذا: التقليد المحض الذي لا يُصاحب اليقين، ولا يُرافقه يقين ، من كان شأنه كذلك؛ فإن هذا التقليد لا ينفعه.

أما من وصل إلى اليقين بأي طريقةٍ كانت، ولو أنه سمِع أحدًا من أهل العلم، أو دعاه إنسانٌ، فشرح الله صدره للإيمان، فآمن بذلك، فالحمد لله، ولذا لم يزل المسلمين منذ عهد أصحاب النبي ﷺ وإلى اليوم، يدعون إلى الله -جل وعلا-، ويجوبون الآفاق، ويُبلغون دين الله، يدعون الناس إلى الحق، يشرحون لهم هذا الدين، فالناس تدخل في دين الله، تدخل في دين الله أفواجًا؛ لأنهم صدقوا، وشرح الله صدورهم، لاسيما وأن هذا الدين هو دين الفطرة، فالأمر يسير ولله الحمد، والتصديق بذلك غير عسير، حصول اليقين، ليس أمرًا صعبًا ومتعسرًا، بل هذا هو الذي يُوافق الفطرة، فمتى حصل أدنى تنبيه، من وفقه الله ﷻ فإنه ينشرح صدره لهذا الحق، فيُقبِل ويُذعن، ويُصبِح إيمانه راسخًا، ولذا لو نظرت فإنك تجد عند بعض العامة، الذين ليسوا طلاب علم، من التمسُك بآداب الدين، ما ربما لا تجده عند بعض طلبة العلم، مع أنهم غير مجتهدين.

إذن هذا هو التحقيق في هذه المسألة التي كثُر الخوض فيها، الواجب حصول اليقين، أو الوصول إلى اليقين، بغض النضر عن وسيلة ذلك، بأي وسيلةٍ كان ذلك، فإن الأمر

يكون، أو إن الإيمان يكون صحيحًا.

قال: **(وما يسوغ)** يعني هذا الضرب الثاني، هناك مسائل، هناك علوم، يسوغ، يجوز فيها التقليد، قال: **(وهي الفروعية)** إذن هي مسائل الدين التي دون ما سبق، مسائل الدين التي هي دون ما سبق، هذه لاشك أنه يسوغ، ويجوز فيها التقليد، ونقل الموفق -رحمه الله- في ((الروضة)) الإجماع على ذلك، قال: يسوغ التقليد في ذلك بالإجماع.

قد يقول قائل: كيف يكون الإجماع، وقد نقل المؤلف عن بعض القدرية المخالفة، فقال: **(وقال بعض القدرية: يلزم العامي النظر في دليل الفروع أيضًا)** كيف يصح الإجماع مع وجود هذه المخالفة؟ خلاف ذوي الأهواء غير معتبر، هذا القول باطلٌ كما ذكر المؤلف -رحمه الله- بالإجماع، قاله كما نقل أبو الخطاب في ((التمهيد)) بعض معتزلة بغداد، ومثل هؤلاء لا عبرة بوفاقهم، فضلًا عن خلافهم.

يقول لك: التقليد لا يصلُح، لا يسوغ لأحدٍ أن يأتي فيسأل عالمًا، ما حكم كذا؟ فيقول له: يجوز، لا يجوز لك أن تأخذ بهذا، بل يجب أن تسأل عن الحُجة ثم أن تقتنع بها، ولو كان في الحجة ما فيها ، شيء من الغموض مثلًا، كأن يكون المأخذ مأخذًا قياسيًا، لابد أن يفهمه العامي، ولابد أن يُدركه، وبالتالي هذا يتطلب تحصيل السبب الذي تكون به المُكنة لإدراك الحجة، حتى يتمكن من إدراك الحجة، لابد أن يكون عنده قدر من العلم حتى يصل إلى ذلك، وبالتالي يُصبح الناس جميعًا مطالبين بالوصول إلى درجة الاجتهاد، أو ما هو قريبٌ من ذلك.

لا شك أنَّ هذا القول باطلٌ غير صحيح لأمور:

أولًا: لأنه مخالفٌ للإجماع، فلم يزل الناس من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى اليوم، يأتي العامي فيسأل العالم عن حكم المسألة، فيُفتيه، يجوز أو لا يجوز، ولا يذكر له الدليل على ذلك، وهذا إطباقٌ على أن هذا القدر كافٍ والحمد لله، وأن الجواب من أهله تقوم به الحجة

على العامي، الجواب من أهله في هذه المسائل تقوم به الحجة على العامي، وبالتالي مخالِف الإجماع لا شك أنه قد أبطل، وخالف الحق.

وأمرٌ ثانٍ: وهو أنَّه لو طُولب العامة بتحصيل أدوات الاجتهاد؛ لتعطلت الحياة، تخيل كل الناس مطالبون بأن يجلسوا للعلم؛ لأن تحصيلك لدرجة الاجتهاد، يحتاج إلى عمر، يحتاج إلى اجتهاد، وبالتالي أهل الزراعات، وأهل التجارات، وأهل الصناعات ينبغي أن يتركوا ذلك، حتى يُحصلوا درجة الاستنباط والاجتهاد، وفهم الحجج، ومثل هذا لا تأتي به الشريعة؛ لأن في هذا تعطيلًا لمصالح الناس، وتكديرًا عليهم في حياتهم، شريعتنا لا تأتي بمثل هذه المشقة.

وقل أيضًا أمرًا ثالثًا: سلمنا جدلًا بأنَّه لابد أن يجتهد فيطلب العلم حتى يصل إلى هذه الدرجة، ماذا لو نزلت به نازلة أثناء الطلب؟ ماذا سيصنع؟ لو نزلت به نازلة طُولب فيها بحكمٍ لله جل وعلا ماذا يصنع؟ ما عندنا إلا أن نقول له: عطِّل الحكم، ولا تصنع شيئًا حتى تصل إلى الدرجة التي تستطيع أن تفهم بها الحجة، وهل يقول هذا من شم رائحةً للفقه؟ لا قطعًا.

ثم إنه يُقال أيضًا: إن الأدلة الشرعية، قد دلت على وجوب أن يسأل الجاهل، وأن يأخذ بما يُفتيه مَنْ أفتاه، دون اشتراط قدرٍ زائد، أليس الله ﷻ يقول: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:٤٣]،** ولاشك أنه إذا أمر الله ﷻ بالسؤال، فإن هذا يستلزم قبول الجواب، إذا توجه السؤال إلى محله، وبالتالي فالله -جل وعلا- ما اشترط شيئًا آخر.

أيضًا مما يدل على أنه يسوغ التقليد لمن كان جاهلًا حديث النبي ﷺ الذي خرجه الإمام ((أحمد))، و((أبو داود))، و((ابن ماجه))، وغيرهما، جاء من رواية جابر، وجاء من رواية ابن عباس رضي الله عنهم ، وفيه **أن رجلًا من أصحاب النبي ﷺ كان مع أصحابه في سفر، فشُج رأسه بحجر، فاحتلم** (وجب عليه الاغتسال) **سأل إخوانه قال: أيُجزئ عني أن**

أتيمم؟ (الرجل مجروح ربما يؤذيه الماء) **قالوا: لا نجد لك رخصة، فاغتسل فمات، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «قتلوه قتلهم الله، هلا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال»** شفاء العي يعني شفاء الجهل، العي هو الجهل، الجهل شفاؤه بسؤال أهل العلم، هؤلاء أفتوا بغير علم.

المقصود أن النبي ﷺ، أخبرنا أن الواجب كان أن يسأل الجاهل، فهذا دليلٌ على أنه يسوغ التقليد للجاهل.

وقل مثل هذا فيما خرج الشيخان في ((صحيحيهما)) من حديث قبض العلم، قال النبي ﷺ: **«إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من صدور الناس، ولكن بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالمًا، اتخذ الناس رؤوسًا جُهالًا** (تأمل معي) **قال: فأفتوا بغير علمٍ فضلوا، وأضلوا»**.

مفهوم ذلك: أنهم لو أفتوا بعلمٍ لكانوا على هدى، ولوجب قبول قولهم. إذن هذا دليلٌ على أنه يسوغ التقليد للجاهل.

الحق في مسألة التقليد، وسطٌ بين طرفين:

بين من يجعل أقوال العلماء كأنها قول المعصوم ﷺ، وبالتالي فإنه لا يُقدِّم على هذا القول قولًا، ولو كان قول الله ورسوله ﷺ، وهؤلاء أهل التعصب، والتقليد الأعمى، ومسلكهم مذمومٌ بالإجماع.

وفي مقابل هذا طرفٌ آخر، وهو الطرف الذي أهدر كلامَ العلماء، ولم يرفع رأسًا بكلام أهل العلم، فصار يخبط خبط عشواء في مسائل الشرع، وهو ليس أهلًا للاجتهاد، ولا للنظر.

والحق في الوسط، الحق كما قال محققوا أهل العلم: إن التقليد سائغٌ في الجملة، وثمة تفصيلات سيأتي الكلام عنها قريبًا إن شاء الله ﷻ.

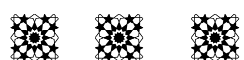
قال رحمه الله:

وقال أبو الخطاب: يلزمه معرفة دلائل الإسلام ونحوها، مما اشتهر فلا كُلفةٍ فيه.



هذه المسألة ملحقة عند أهل العلم، بالمعلوم من الدين بالضرورة، أو بمسائل الاعتقاد، إذا تطرقوا لتلك تطرقوا لهذه، وأبو الخطاب رحمه الله فسر هذه قال: كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والموفق رحمه الله صاغ ذلك بقوله: يلزمه معرفة أصول العبادات، يعني لا يسوغ فيها التقليد.

باختصار أبو الخطاب، وغيره من أهل العلم، يقولون: لا إنه لا يسوغ التقليد في أركان الإسلام، فهذه المسألة ملحقة بمسألة التقليد في العقيدة، والصواب في ذلك كما تقدَّم، الواجب الجزم واليقين بوجوب هذه العبادات بأي وسيلةٍ كان ذلك، باستدلالٍ، أو تقليدٍ، أو غير ذلك، كل ذلك كافٍ في حصول الواجب.



قال رحمه الله:

ثم العامي: لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه.

لاشتهاره بالعلم، والدين، أو بخبر عدلٍ بذلك.

لا من عُرِف بالجهل.

فإن جهِل حاله: لم يسأله.

وقيل: يجوز.

فإن كان في البلد مجتهدون: تخير.

وقال الخرقي: الأوثق في نفسه.

هنا مسألة وهي من الذي يستفتيه العامي؟ نسأل من؟ أنا إنسانٌ عاميٌ نزلت بي نازلة، مسألة طلاق، مسألة بيع وشراء، حصل عندي مشكلة في سهو في الصلاة، أسأل من؟

المسألة تتفرع إلى ثلاث أحوال:

سؤال من عُلِم أنه أهلٌ للفتوى، وبالتالي يُقلَد قوله.

والثاني: سؤال من عُلِم جهله، وأنه ليس أهلًا للفتوى.

والحال الثالثة: سؤال من جُهل حاله، لا أدري هل هو أهل لأن يُسأل فيُجيب أم لا.

أما الحال الأولى، وهي: من عُلِم أنه أهلٌ للاستفتاء والتقليد، وهذا بدون خلاف يسوغ سؤاله، واستفتاؤه، وتقليده، قد يقول قائل: كيف أعرف أنه كذلك؟ كيف أعرف أنه يجوز لي، أو أن هذا الإنسان أهلٌ لأن أسأله؟ الجواب: أن ذلك راجعٌ إلى قرينة الحال، والمؤلف -رحمه الله- ذكر أمرين:

قال: **(لاشتهاره بالعلم والدين)**، من كان من أهل بلدٍ، فإنه لا يغيب عن علمه أن فلانًا من أهل التقوى، والصلاح، والعلم، والاجتهاد، فيشتهر أمره عند الناس، ويتسامع الناس حاله، وبالتالي فإنه يسوغ تقليده.

قال: (أو بخبر عدلٍ بذلك)، جئت إلى هذا المسجد، وأنا ما أدري، احتجت إلى سؤال، فأخبرني شخصٌ أثق به أن ذاك الشيخ أهلٌ لأن تستفتيه، اذهب إليه، أخبرني عدلٌ فأخذت بخبره.

أيضًا يمكن أن نضيف إلى ذلك، تصدر المفتي للإفتاء بمشهدٍ من أهل العلم دون إنكار، كونه متصدرًا للإفتاء، والعلماء يرون هذا، ولا ينكرونه، فهذا أيضًا كافٍ بقرينة الحال هو أهلٌ أن يُسأل أو يُستفتى.

إذن المقصود أن أصل بقرينةٍ إلى أنه عالم، وليس جاهلًا. مثل هذا واضح لا إشكال فيه، ويجوز أو يجب عليّ أن أسأل من كانت هذه حاله.

الحال الثانية: من عُلِم جهله، **قال: (لا من عُرِف بالجهل)**، وهذا أوضح من أن يُستدل عليه، وهو أن الجاهل لا يجوز أن يُسأل، والنبي ﷺ قال: **«هلا سألوا إذ لم يعلموا»** لا يُجيب الإنسان وهو غير عالم، كذلك قال: **«اتخذ الناس رؤوسًا جُهالًا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»** فالنبي ﷺ أنكر استفتاء الجاهل الذي يتكلم بغير علم، وهذا بينٌ واضح، وما أكثر الذي يُفتون بغير علمٍ يا أيها الإخوة، بل والله في مسائل يَوْجَلُ أو يتردد كثيرًا من العلماء من الإفتاء فيها، تجد بعض الجُهال يُسابق إليها، ولا يتردد.

مرةً سألني شخصٌ عن مسألةٍ تتعلق بالطلاق بالثلاث، وهذه المسألة يُحجم عن الكلام فيها كثيرٌ من العلماء، لا يُجيبون فيها، بل من العلماء من المتقدمين، ومن المتأخرين، سفيان بن عُيينة على جلالة قدره ما كان يُفتي في الطلاق أصلًا، فقلت له: عليك أن ترفع الأمر إلى جهة الاختصاص، وهي الإفتاء، المهم أنني أخبرت أحد الأشخاص بذلك، وهو طويلب علمٍ صغير، فمباشرة بادر بالجواب، قال: الأمر سهل، الجواب: كذا وكذا، بمنتهى السهولة ، وهذا كثير مع الأسف الشديد، ما أكثر ما يُستفتى من ليس أهلًا يا إخوتاه.

الآن ربما تنزل بإنسان نازلة، فيُطلِق، ويسأل عن مسألة معاملة في البنوك، يُرسلها بـ"الواتس" إلى المجموعة، أصدقائه في العمل، وزملائه في الدراسة، يجوز أو لا يجوز؟ والذي يأتيه يمكن أول جواب : خلاص يأخذ به، فهذا لا يجوز، المسألة دين، الله -جل وعلا- أمر باتباع ما أنزل إلينا ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ**﴾**[الأعراف:٣]** فهذا من التساهل المقيت مع الأسف الشديد، أن يخرج الإنسان إلى الشارع، أطرف إنسانٍ يسأله، ويقول : انتهى الأمر، والعهدة عليه، لا والله لست بمعذور.

الحال الثالثة وهي: من جُهِل حاله، دخلت إلى هذه المدينة وأنا لست من أهلها، ولا أعرف أحدًا فيها، ورأيت شخصًا ترددت أهو عالم أو جاهل، هل لي أن أسأله، وأنا أجهل حاله أم لا؟ **قال:** **(فإن جُهِل حاله لم يسأله)** يعني لا يستفتيه، وبالتالي ليس لك أن تُقلده؛ لأنه مجهول الحال، والواجب أن تعلم حاله، وهاهنا قاعدة: كل من وجب قبول قوله، وجبت معرفة حاله ، فمن كان مجهول الحال لابد أن يُعلم حاله، لم؟ لأن الله -جل وعلا- إنما شرع لنا سؤال أهل الذكر، ألم يقل الله سبحانه: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾**[النحل:٤٣]،** وأهل الذكر هم أهل العلم ، ما قال الله -جل وعلا- : اسألوا أي أحد، إذن لابد من التحقُق أن من أسأله من أهل الذكر، وإلا لا يجوز لي أن أسأله.

ثم أنا حينما أترك سؤاله، آخذ بالغالب، وهل الغالب على الناس الاجتهاد أو عدمه؟ يعني أكثر الناس مجتهدون علماء، أم العكس، ما أقل العلماء؟ وبالتالي فأنا حينما لا أسأل هذا المجهول، ألحقته بالغالب، فثمة قرينة أرشدتني إلى ما أتخذ من موقف، وهو الإلحاق بالغالب. فبالتالي من جُهِل حاله لا يجوز سؤاله.

قال: **(وقيل يجوز)**؛ لأن الأصل في المسلمين السلامة، والعدالة، الناس عدول إلا أن يظهر خلاف ذلك، بالتالي إذا وجدت شخصًا جهلت حاله، فلك أن تسأله، وهذا القول ضعيف، فالعدالة شيءٌ، والعلم شيءٌ آخر، السلامة من القادح شيء، والعلم شيء آخر،

الأصل أن الناس على السلامة، أحوالهم مبنية على السلامة، ولا يجوز أن أتهم أحدًا بشيء يقدح في دينه، أو مروءته إلا بدليل، الأصل عدم ذلك.

أمَّا العلم فإنه شيءٌ وجودي، لابد من حصوله، والغالب على الناس أنهم لم يحصلوا هذه الدرجة، بل في آخر الزمان أخبر النبي ﷺ عن فُشُوِّ الجهل، أخبر النبي ﷺ أنه يفشو القلم، ويقل العلم، القلم يفشو، أسباب التعلُّم من القراءة والكتابة تحصل في آخر الزمان، وهذا من علامات نبوة النبي ﷺ.

فهذا الزمان من لا يعرف القراءة والكتابة، وأسباب التعلُّم أقل القليل، فشا القلم، لكنه في مقابل ذلك قل العلم، وأعظم العلم وأهمه العلم بتوحيد الله ﷻ، والعقيدة، وهذه مع الأسف كثيرٌ من الناس جُهالٌ فيها، بل ربما وقعوا فيما يُناقض الحق، مع الأسف الشديد.

المقصود إذن أنه إن عُلِم أنه أهلٌ للاستفتاء استُفتي، إن عُلِم أنه جاهل، لم يُستفت، إن جُهل حاله لم يُستفت.

قال: (فإن كان في البلد مجتهدون، تخير) هذا المسألة مهمة، ماذا أصنع إذا كان في البلد علماء عدة، أسأل من؟ هل عليّ أن أبحث عن الأعلم والأفضل؟ ولا يجوز أن أسأل من دونه؟ أو يجوز لي أن أسأل من تيسر؟ الفاضل أو المفضول؟ الأعلم أو من هو دونه؟ هذا هو محل البحث.

من أهل العلم من قال: إن الإنسان يسأل من تيسر، نزلت به نازلة، التقى بشيخ أو عالم في هذا المسجد النبوي مثلًا فسأله، تيسر له سبب سؤاله فسأله، الحمد لله يكفي.

أو وهو القول الثاني: لا، إذا كان عندنا اثنان في البلد، وعُلِم بقرينة الحال أن أحدهما أعلم، ليس لي أن أسأل سواه.

هذان قولان لأهل العلم في المسألة، أنه يُخير فيجوز بالتالي أن يسأل المفضول، والثاني: لا، لا بد أن يبحث عن الأفضل، والصحيح الأول، أنه لا يجب عليه سؤال الأفضل

والأعلم، ولو أننا طردنا القول الآخر، لأصبح لا يُستفتى أحد، لاجتمع الناس كلهم على شخصٍ واحد، وبقية العلماء ما حصل لهم استفتاء، وهذا بخلاف الأمر العملي الذي كان عليه الحال في عهد السلف الصالح من لدن أصحاب النبي ﷺ.

فإن أصحاب النبي ﷺ متفاوتون في العلم، ومع ذلك فكان التابعون يسألون من تيسر، يسألون من تيسر، إن وفق لهم ابن عمر، أو تيسر له سؤال ابن مسعود، أو حصل لقاءٌ لابن عباس سئُل، وما كانوا يتركون سؤال هؤلاء حتى يصلوا إلى الأعلم، في أدلةٍ أخرى تدل على أن هذا القول هو الصحيح.

فالصحيح أنه يسأل من تيسر، بشرط أن يكون قاصدًا للحق، وليس أنه يبحث عمن يظن أنه سيُفتيه بما يوافق هواه؛ لأنه في تلك الحال سيكون متبعًا هواه، واتباع الهوى مذموم، الذي يقول : والله فلان... -هو هكذا يظن، وقد يكون كذلك، وقد لا يكون، لكن هو يظن ما ذهب إليه إلا أنه يريد أن يصل إلى فتوى يشتهيها، توافق هواه- فمثل هذا لاشك أنه أمرٌ غير سائغٍ، بل الواجب أن يكون القصد الوصول إلى الحق: **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾[الأعراف:٣]**

الواجب أن يَقْصُدَ المسلم إلى أن يصل إلى ما يحبه الله ويرضاه، ويجتنب مساخطه، والعلماء وسيلة إلى ذلك، لا أقل ولا أكثر، العلماء وسيلة إلى ذلك، وبالتالي فعلى الإنسان أن يقصد الحق، فإذا علِم الحق ليس له أن يتركه، العلماء مثلهم مثل النجوم، يعني: أنت تحتاج إلى النجوم حتى تعرف القبلة، تستدل بالنجوم على أن القبلة هنا، فإذا وصلت إلى الكعبة، وأصبحت أمامك، أتحتاج إلى النجوم؟ الجواب: لا، العلماء بهذه المثابة، فالمطلوب الوصول إلى الحق، فمن وصل إلى الحق ما جاز له أن يتعدى.

قال: (وقال الخرقي: الأوثق في نفسه)، يعني يسأل الأوثق في نفسه، والخرقي صاحب المختصر المشهور الذي شرحه ابن قدامة -رحمه الله- في كتابه المشهور ((المُغني))

والمتوفى سنة ثلاثمائة وأربعة وثلاثين، من أئمة الحنابلة، يقول: يسأل الأوثق في نفسه، الموفق ابن قدامة -رحمه الله- وجّه قول الخرقي هنا الذي قال: الأوثق في نفسه، وجهه بأنه إذا سأل أكثر من عالمٍ، فاختلفت الفتوى عليه، يعني: بلغه الخلاف، عالمٌ يقول: يجوز، وعالمٌ يقول: لا يجوز، ماذا يصنع؟ يقول ابن قدامة -رحمه الله-: الخرقي يتكلم عن هذه المسألة، وليس عن المسألة الأولى، يسأل أي العالمين، ما كان يتكلم عن هذه، إنما كان يتكلم عن حال الاختلاف، فإن عليه أن يسأل الأوثق، وهذا أيضًا من المسائل التي يكثر السؤال عنها.

نحن في زمن المعلومات فيه سهلة الوصول، وبالتالي ربما وقع بعض العامة في شيءٍ من الارتباك، أو التشتت، يقول: ماذا نصنع؟ شيخ يقول: يجوز، وشيخ يقول: ما يجوز، اليوم بعد العصر قال الشيخ الفلاني في الفضائية الفلانية: جائز، ونفس المسألة بعد العشاء قال فيها الشيخ الفلاني: مكروه، أو لا يجوز، أنا عاميٌ ماذا أصنع، وهذه تشتد الحاجة إلى معرفتها.

الجواب عن هذا أننا قد علما أن الناس إما مجتهدٌ، وإما دون الاجتهاد. المجتهد علِمنا حاله في باب الاجتهاد، وأنه يجب عليه أن يجتهد وينظر حتى يصل إلى الحق، فرضه الاجتهاد، نأتي الآن إلى من كان دون الاجتهاد، نقول أولًا: إذا بلغه اختلاف العلماء أن يكون قصده الوصول إلى الحق، وأنه إن بلغ إلى الحق لم يتعده، هذا لابد من أن يَقَرَّ في القلب، وذلك؛ لأنَّ الله ﷻ أمر بذلك، فقال سبحانه: **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾**[الأعراف:٣] وقال سبحانه: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾**[الأحزاب:٣٦] كذلك يقول -جل وعلا-: **﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[النور:٥١].

إذن هذه مسألة عقدية.

ثانيًا: أن لا يبحث عن الخلاف، إنما يقصد إلى سؤال من يثق في دينه وعلمه، وإلا فإن هذا الذي يتنقل من هنا إلى هناك، لأجل أن يسأل فإنما هو في الحقيقة يشتت نفسه، ويوقع نفسه في الحيرة، وما كلفك الله بهذا يا عبد الله، إنما عليك أن تسأل من تثق بدينه وعلمه، والحمد لله، إذا أفتاك وجب عليك أن تأخذ بقوله، عملًا بقول الله جل وعلا: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾**[الأنبياء:٧]**، وبقوله ﷺ: «**هلا سألوا إذ لم يعلموا**».

وهنا وقفة، هل المقصود بهذا أن أتخذ لي عالمًا لا أخرج عن قوله بحال؟ أجعل لي عالمًا آخذ بقوله في صغير الأمر وكبيره، ولا أتجاوز قوله بحال، وإذا ابتُليت بمسألة لا أسأل غيره، ولو كان عندي عالم لا، لابد أرجع إلى شيخي الذي تمذهبت بمذهبه، هل هذا من الأمر السائغ ؟ الجواب: لا، بل هذا بدعةٌ من البدع، ما أنزل الله بهذا من سلطان، وما جعل الله قول أحدٍ بعينه حجة إلا أن يكون رسول الله ﷺ، أصحاب النبي ﷺ وفيهم أعلم الأمة، وأفضلها أبو بكرٍ ﵁، ومع ذلك ما كانوا يتخذونه مُقَلَدًا لا غير، وكذلك التابعون ما فعلوا هذا مع أبي بكر، أو عمر، أو عثمان، أو علي، وهم سادة العلماء، إنما على الإنسان أن يسأل من تيسر، تيسر له اليوم عالم سأله، تيسر له غدًا عالمٌ آخر سأله، تيسر له العالم نفسه الذي سأله بالأمس سأله، الحمد لله، هذا أسهل الوصول إليه؛ لأنه يُجيب على الهاتف، أو لأنه يجلس في المسجد النبوي للجواب، فأنا أسأله لسهولة ذلك، لا بأس، لا لأنه بعينه هو المسؤول لا غير.

إذن هذا أمرٌ لابد من التنبه له.

ثم إن حصل واختلفت الفتوى عليه، فالواجب عليه الآتي: إن كان يستطيع الترجيح، وجب عليه الترجيح، وإن لم يستطع الترجيح، سنأتي إلى حاله.

الأمور هنا في مسألة الاجتهاد والتقليد ليست حدودًا مرسومة، واحد واثنين فقط، إنما هناك عالمٌ مجتهد، وهناك عاميٌ محض، وهناك درجة بينهما، وهو من تسامى عن درجة

الجاهل، ولكنه دون درجة المجتهد، ومثل هذا أهلٌ للترجيح، طالب علم يفهم ويستوعب، وعنده بعض آلة العلم التي يعرف بها الصواب من الخطأ، يتيسر له، فيعرف مثلًا أن قول هذا الشيخ مبنيٌ على حديثٍ صحيح، وقول الشيخ الآخر يعلم أنه حديثٌ مبناه على حديثٍ ضعيف. إذن هو يستطيع الترجيح بين القولين أو لا؟ يستطيع، إذن واجب عليه أن يُرجِح، متى ما امكنه الترجيح ما جاز له العدول عما يعتقده الحق. إن كان يستطيع الترجيج، لا يجوز له أن يخرج عما يعتقد أنه الحق، لقوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ﴾[النساء:٥٩]**، والأمر عامٌ لجميع الأمة، **﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء:٥٩]**، **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[النساء:٦٥]**.

إذن من كان يستطيع الترجيح بين الأقوال، وجب عليه ذلك.

الحال الثانية: شخص يقول أنا جاهل، عامي ما أدري، كلهم مشايخ، ويقولون، هذا يقول: يجوز، وهذا يقول: لا يجوز، ما اعرف، ما عندي علم حتى أُميز أيهما الأقرب إلى الحق، نقول: عليه أن يُرجح بين القائلين، الأول: يرجح بين الأقوال، وهذا يُرجح بين القائلين، فيأخذ بالأوثق في نفسه علمًا وتقوى، كما قال الخرقي -رحمه الله-: يأخذ بقول الأوثق في نفسه.

هنا قد يقول قائل: وكيف لي أن أعرف الأوثق، وأنا عاميٌ جاهل؟

نقول: إن التمييز في هذا الباب، لا يُشترط فيه أن يكون عندك معرفةٌ بالعلم، بل ربما قرائن الأحوال تكفي، يعني يمكن أن يُعرف أن هذا أعلم من هذا بالتسامُع، يمكن أن يُعرف هذا بإذعان المفضول للفاضل، ربما يُعرف بكثرة من يُسأل ويُستفتى ويتصدر، يغلب على الظن أنه أعلم.

المهم أن هناك قرائن وأحوال، ويُعجبني هنا مَثَلٌ ذكره بعض الأصوليين، يعني هذا

مثالٌ جيد يقول: من مرِض له ابنٌ، فذهب به إلى الطبيب، فأعطاه الدواء، أيكون مقصرًا؟ أو أدى ما ينبغي عليه؟ أدى ما ينبغي عليه، فإن اختلف عليه الأطباء، طبيبٌ قال له: اصنع كذا، أعطه الدواء الفلاني، وطبيبٌ قال له: لا، لا تُعطيه هذا الدواء، لو اختلفوا عليه فأخذ بما تيسر، كيفما اتفق، فمرض الطفل أو مات، أيكون مُقصرًا؟ الجواب: نعم، لم؟ لأنه كان ينبغي عليه أن يعرف الأفضل من الطبيبَيْن فيأخذ بقوله، ومعرفة الأفضل من الطبيبَيْن لا تحتاج إلى أن تكون طبيبًا. كلنا في مدننا وقُرَانَا نتسامع ونعرف أن في التخصص الفلاني الطبيب الأقوى والأمهر هو فلان الموجود في المستشفى الفلانية، وإن كنت أنا لست طبيبًا، يعني لو جاءني إنسان أقول: الناس تتكلم تقول: في الأنف والأذن والحنجرة هناك الطبيب الفلاني، في العيون الطبيب الفلاني يُقال إنه مميز جدًا، هل هذا يحتاج إلى أن أكون طبيبًا؟ لا يحتاج، إنما يكفي قرينة الحال، قرائن الأحوال كافية.

وبالتالي عناية الإنسان بمعرفة ما هو الحق في دينه أولى من معرفة الصواب في صحته وبدنه، عليك أن تفعل ذلك بصورةٍ تكون فيها أحرص من حال الطبيب الذي تحرص على أن تسأل الأفضل.

إذن عليه أن يُرجِح بين المفتين.

فإن قال قائلٌ: حتى هذه لا أستطيعها، كلهم ما شاء الله علماء، ومشايخ، ومثل بعض، ما تيسر لي أن أعرف أيهما أعلم وأوثق، فنقول: الجواب في هذه الحال أن تسأل عالمًا، أو طالب علمٍ، ليُرجح لك بين القولين الذين اختلفا عليك، اختلف عالمان، الشيخ الفلاني يقول: يجوز، والشيخ الفلاني يقول: لا يجوز، وما استطعت أن أرِجح لا بين الأقوال، ولا بين القائلين، نقول اذهب إلى ثالث، وقل له ما رأيك المسألة الفلانية، فلان يقول: يجوز، وفلان يقول: لا يجوز، ويُرجِح لك فتقلده، لقوله ﷻ: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾[**التغابن:١٦**] وهذا غاية ما يستطيعه الإنسان.

المهم هنا اجتناب محذورٍ وهو: تتبع الرخص، فإن بعض الناس ربما يأخذ من قول العلماء، إنه لا يلزم تقليد عالم معين، أو التمذهب بمذهب معين، يأخذ من هذا أنه يجوز له أن يتنقل بين المذاهب والأقوال بحسب ما يشتهي، هذا هو المراد بقول العلماء: تتبُع الرخص، يعني: يتتبع الأسهل من الأقوال، وليس الأرجح من الأقوال.

عندنا مسلكان: أن تقصُدَ وأن تبحث عن الأرجح، أو أن تبحث عن الأسهل، الأقرب إلى شهوتك وهواك ونفسك، يذهب اليوم يسأل هذا، أجابه: بلا يجوز، يذهب للثاني، ثم الثالث، ثم الرابع إلى أن يصل إلى القول الذي يريد، هذا هو تتبُع الرخص، تتبع الرُخص ليس المقصود الرخص الشرعية، إنما المقصود بذلك الأقوال السهلة الهينة التي يشتهيها الناس، وهذا ذمه أهل العلم.

قال سليمان التيمي -رحمه الله- أحد التابعين الثقات: (من تتبع الرُخص اجتمع فيه الشر كله)، قال ابن عبد البر بعد أن روى هذا في ((جامع بيان العلم وفضله)): (وهذا إجماعٌ لا أعلم فيه خلافًا)، بل قال بعض أهل العلم: (من تتبع الرخص تزندق)، يأتي في كل مسألة خلافية فيأخذ في الأسهل، فيجتمع فيه الشر كله.

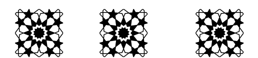
دين الله ﷻ ليس مبنيًا على التشهي، دين الله ﷻ ليس مبنيًا على اتباع الأهواء، دين الله مبنيٌ على اتباع الحق، والوصول أو السعي للوصول إليه، والأخذ بما يُحبه الله ويرضاه، **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾[الأعراف:٣].**

❁ ❁ ❁

أسأل الله -جل وعلا- أن يرزقني وإياكم العلم النافع، والعمل الصالح، والإخلاص في القول والعمل، وإلى هنا ننتهي بتوفيق الله، وعونه، وتيسيره من دراسة هذا

الكتاب الذي عشنا معه فترة من الزمن، وهو كتاب ((قوعد الأصول ومعاقد الفصول)) لصفي الدين البغدادي الحنبلي -رحمة الله تعالى عليه-، وقلت سابقًا وأُكرر الآن : علم أصول الفقه من أراد أن يكون ماهرًا فيه، فعليه أن يراجع مسائله، وأن يحرص على تطبيقها، في مسائل الفقه، في الأدلة التي تمر به من الكتاب والسنة، حتى ترسخ هذه القواعد، والضوابط التي مررنا عليها، وفقني الله وإياكم، وسدد خُطاي وخطاكم.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان.



شرح (قواعد الأصول ومعاقد الفصول)

لفضيلة الشيخ: أ.د صالح بن عبدالعزيز سندي